



Associazione per lo Sviluppo degli Studi  
di Banca e Borsa

**“ALLA RICERCA DELLE RADICI DELLA  
NOSTRA CULTURA”**

**MARIA FRANCA FROLA  
MAURO DORATO  
ALESSANDRO GHISALBERTI  
ELISABETTA MATELLI  
CARLO SALVATORI  
FRANCO GIULIO BRAMBILLA**

**n. 6**

GAZZADA, VILLA CAGNOLA 17-18 MAGGIO 2012



Associazione per lo Sviluppo degli Studi  
di Banca e Borsa

**“ALLA RICERCA DELLE RADICI DELLA  
NOSTRA CULTURA”**

**MARIA FRANCA FROLA  
MAURO DORATO  
ALESSANDRO GHISALBERTI  
ELISABETTA MATELLI  
CARLO SALVATORI  
FRANCO GIULIO BRAMBILLA**

**n. 6**

Sede: Presso Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano, Largo A. Gemelli, n. 1  
Segreteria: Presso Banca Popolare Commercio e Industria - Milano, Via Moscova, 33 - Tel. 62.755.1  
Cassiere: Presso Banca Popolare di Milano - Milano, Piazza Meda n. 2/4 - c/c n. 40625

Per ogni informazione circa le pubblicazioni ci si può rivolgere alla Segreteria  
dell'Associazione - tel. 02/62.755.252 - E-mail: [bpci-assbb@bpci.it](mailto:bpci-assbb@bpci.it)  
sito web: [www.assbb.it](http://www.assbb.it)



*Il cielo stellato sopra di me, la legge morale  
dentro di me.*

***Immanuel Kant***

\*\*\*

*La vita sarebbe triste senza il Teatro, ma siamo  
nati non solo per sopravvivere ma anche per capire  
qualche cosa della vita e, se possibile, pure per  
goderla.*



*Unde Venis et Quo Vadis? Questa la domanda a cui cerchiamo di rispondere nel lungo nostro cammino iniziato alla ricerca delle radici della nostra cultura.*

*È ormai incontrovertibile che la nostra società sia percorsa da una profonda crisi interna e dall'attacco di insidie esterne che mettono in difficoltà la conservazione della sua stessa identità storica.*

*Di fronte a tanto rischio che stravolge la nostra cultura, lasciando un vuoto nel cuor e nell'anima della stessa Europa, sembrerebbe opportuno un dialogo, anzi un'alleanza tra tutte le forze in campo per riaffermare e salvare i valori originali della nostra società occidentale, democratica e liberale interpellando tutti e ciascuno a fare la propria parte, perché tutti, tutti insieme siamo responsabili di tutto.*

*Questa crisi che tanto ci sconvolge e che è anche crisi della stessa democrazia, per un verso ci propone e per un altro ci interroga sulla bontà delle nostre scelte. Scelte in cui in realtà si evidenzia la profonda scissione tra il progresso conquistato e la crescita spirituale perduta. È in ciò che si avverte precisamente la crisi dell'Occidente e della sua cultura, sicché si è persa l'apertura all'eterno di ciò che è nel tempo.*

*Nella sequenza degli interventi, di cui qui ne proponiamo i testi scritti, si ripercorre un itinerario volto a evidenziare alcuni riferimenti emblematici di quei valori che stanno a fondamento della nostra peculiare esperienza storica culturale, perché senza una memoria del passato non si può costruire un futuro.*

*giuseppe vigorelli*

## Biografia

### *Giuseppe Vigorelli*

Presidente Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa

Laureato in Economia e Commercio presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

Dall'Ufficio Studi della **Banca Commerciale Italiana** entra in un'industria milanese con responsabilità di produzione.

Quindi, entra nel sistema bancario, presso la **Banca per il Commercio Serico**.

Dopo un periodo a **Londra**, collabora alla trasformazione della Banca dal settore serico a quello tessile e quindi alla diversificazione dell'attività in tutti i settori dell'industria e del commercio, cambiando denominazione in **Banca Commercio e Industria**.

Da **Vice Direttore Aggiunto** diventa **Vice Direttore Generale** nel 1968, fino al 1975 anno in cui viene nominato **Direttore Generale**, posizione che mantiene fino al 1993. In quell'anno assume la carica di **Vice Presidente** e di **Amministratore Delegato** della *Banca Popolare Commercio e Industria* e nel 1997 ne diventa **Presidente**.

Nel corso degli anni '70 e '80 realizza cinque acquisizioni bancarie e tre succursali estere in Lombardia, negli anni '90 una sesta acquisizione nonché il ramo commerciale italiano di una banca estera e l'acquisizione di una rete di sportelli in dismissione di una banca nazionale.

Nel 1995 assume il controllo della **Banca Popolare di Luino e di Varese S.p.A.**, nella quale ricopre la carica di **Vice Presidente Vicario** fino al febbraio 2003, e costituisce il **Gruppo Bancario Banca Popolare Commercio e Industria**.

Nell'ambito del Gruppo nel 1998 crea una delle prime banche virtuali italiane ed apre una affiliata in **Lussemburgo**.

Nel corso degli anni '80 realizza un complesso di società del settore parabancario, **ABF Leasing e ABF Factoring**, e partecipa alla fondazione del **Gruppo ARCA** (fondi, merchant, SIM, trading, assicurazioni), composto dalle prime 12 banche popolari del **Nord Est**. Nel 1995 diviene **Vice Presidente del Gruppo**.

Da oltre 20 anni è membro del Consiglio dell'**Associazione Bancaria Italiana** e dal 1995 anche del suo **Comitato Esecutivo**, avendo altresì ricoperto la Presidenza della Commissione per la Riforma dell'Associazione.

Nel 1972 fonda l'**Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa**, assumendone la **Presidenza**, con l'adesione delle prime 12 banche, che poi crescono fino alle attuali 150, del più ampio arco del sistema bancario italiano: dalle Casse di Risparmio alle Banche Popo-

lari, dalle Ordinarie a quelle di interesse nazionale e diritto pubblico, agli Istituti speciali a medio termine. Sponsor accademico della Facoltà di Economia e Commercio della Università Cattolica di Milano.

**Dal 1976** è consigliere della **Associazione “Luzzatti” delle Banche Popolari**, fino alla sua unificazione con la Tecnica. Quindi è entrato a far parte del Consiglio d’Amministrazione e del Comitato Direttivo della nuova **Associazione Nazionale fra le Banche Popolari**.

**Nel 1978** per meriti bancari gli viene conferita la *Commenda* su istanza dell’Associazione Bancaria Italiana.

**Dal 1982 al 1998** fa parte del Consiglio d’Amministrazione della **Centrobanca**, istituto di credito a medio termine della categoria.

**Dal 1982 al 2001** è membro del Consiglio d’Amministrazione dell’**Istituto Centrale delle Banche Popolari Italiane**, e dal 1995 al 2001 anche del suo Comitato Esecutivo.

**Nel 1983** è chiamato a far parte della Giuria dell’**Oscar di Bilancio**, e dal 1993 al 2000 ricopre la carica di **Presidente**.

**Dal 1987 al 1996** fa parte del Consiglio di Amministrazione della **Istinform**, società interbancaria di consulenza informatica, assumendone per cinque anni la **Presidenza** e saldando l’area privata del sistema bancario, con l’accoppiamento del mondo delle Banche Ordinarie a quello delle Banche Popolari.

**Dal 1988 al 1998** fa parte del Consiglio d’Amministrazione della **Unione Fiduciaria**.

**Dal 1990 al 1996** fa parte del Consiglio di Amministrazione della **Multitel**, società interbancaria di software con la carica di **Vice Presidente**. Dalla fondazione è **Consigliere** e membro del **Comitato Esecutivo** della **Centrosim spa**, società di categoria delle Banche Popolari, di cui è stato **Presidente** dal 1995 al 1998.

**Nel 1998** la Facoltà di Scienze Bancarie, Finanziarie ed Assicurative dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, alla cui nascita, contribuì la stessa Associazione, gli conferisce la *Laurea honoris causa in Economia Bancaria*.

Sempre nel **1998** l’American Biographical Institute lo nomina *“Man of the Year”* e la **Provincia di Milano** gli conferisce la **Medaglia d’Oro della Riconoscenza e alla Cultura**.

Il 18 maggio **1998** viene costituita **BPCI International in Lussemburgo**, di cui diviene Consigliere.

Il 27 maggio **1998**, nell’ambito del Gruppo, crea **On Banca**, la prima vera banca virtuale italiana e ne diviene Consigliere, fino al febbraio 2002 quotandola alla Borsa di Milano.

Da oltre 16 anni partecipa al Fondo Monetario Internazionale di Washington e alle riunioni del **Forex Club Italiano**: l’associazione nazionale dei cambisti che nel 1998 lo nomina *Socio d’onore*.



Il 2 giugno **1999** è nominato *Cavaliere del Lavoro* dal Presidente della Repubblica.

Il 7 dicembre **1999** il **Comune di Milano** gli ha conferito l'**Ambrogino d'oro** (medaglia d'oro di Benemerenzza Civica).

Il 1 dicembre **2000** acquisisce la **Banca Carime S.p.A.** e ne diviene Vice Presidente Vicario.

Il 30 gennaio **2001** viene costituita la **BPCI Fin** e ne diviene **Presidente**.

In data 23 marzo **2001** viene nominato **Consigliere del Fondo Interbancario di Tutela dei Depositi** ed entra a far parte del Comitato di Gestione.

In data 2 settembre **2003** viene nominato consigliere del Consiglio di Amministrazione del **Fondo Interbancario di Garanzia**.

In data 27 marzo **2003** viene costituita la **BPCI Fin Seconda S.p.A.** e ne diviene **Presidente**.

Il 1° **Luglio 2003** promuove l'aggregazione con il Gruppo della Banca Popolare di Bergamo per la costituzione della nuova Società a responsabilità limitata **Banche Popolari Unite** di cui diventa **Vice Presidente Vicario**.

Nel giugno **2005** gli è conferita l'onorificenza dal Presidente Ciampi di *Grande Ufficiale della Repubblica italiana*.

Nell'aprile **2006** é proclamato *Presidente Onorario* di **UBI Banca**.

Dal **1968** al **1980** è stato Amministratore dell'Ospedale dei Bambini "Vittore Buzzi" di Milano.

È inoltre Consigliere di diversi organismi e fondazioni a scopo culturale e sociale.

## **Prof.ssa Maria Franca FROLA**

Ordinario di Letteratura tedesca nell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

### **“Il contributo della letteratura tedesca alla cultura europea attraverso l’opera di Goethe”.**

L’apporto di Goethe alla evoluzione del pensiero non solo europeo, bensì mondiale, non si definisce con aggettivi, ma si può illustrare con esempi; uno per tutti: l’anno scorso (giugno 2011) l’ottantaduesima assemblea plenaria della Goethe Gesellschaft internazionale di Weimar ha premiato la poetessa sudcoreana Young-Ae Chon per le sue numerosissime traduzioni delle opere di Goethe.

La cornice nella quale svolgiamo le nostre riflessioni è quella della ricerca delle radici della nostra cultura, radici molteplici, che qui individueremo nell’antichità classica e nella tradizione cristiana.

Cercherò di isolare dalla vastità dell’opera dell’autore alcuni punti che possano essere forse di maggior interesse e che, oltre ad allacciarsi al passato, illuminino di luce nuova il futuro e rappresentino dunque una sorta di evoluzione, di progresso di uno stesso pensiero. Conduco un esempio del come intendo procedere.

Nelle *Eumenidi* di Eschilo, nell’*Oreste* e nell’*Ifigenia in Tauride* di Euripide il matricida Oreste viene perseguitato dalle Erinni, alate dee furenti, dal capo irto di serpi. Nella *Iphigenie auf Tauris* di Goethe Oreste è perseguitato da proiezioni della sua mente, da rimorsi di coscienza, ed è Ifigenia a guarirlo con i suoi sacri poteri taumaturgici. Si può dunque asserire che quanto nella cultura greca era ancora estroverso, convulso, oscuro e si esprimeva tramite miti, è stato nel corso del tempo interiorizzato, favorendo lo sviluppo della coscienza individuale.

Ho identificato cinque punti, o temi, ricavati per la maggior parte dall'opera più nota di Goethe, dal *Faust*, e per ciascuno fornirò un breve esempio, partendo dal più elevato:<sup>1</sup>

- 1) Escatologico: morte e viaggio nell'aldilà
- 2) Esoterico: Regno delle Madri, Elena, Eterno femminile
- 3) Psicologico: il doppio. Corpo, anima e spirito
- 4) Estetico-politico: indugia, ti prego, sei così bello/ Un popolo libero, su libero suolo
- 5) Economico: invenzione della carta moneta

### **1) Escatologico: morte e viaggio nell'aldilà**

Per Faust è giunta l'ora della morte. Il suo corpo fisico s'abbatte all'indietro e del suo destino non sapremo più nulla. Mefistofele convoca due tipi di diavoli, l'uno basso e grasso, dalle corna corte e diritte e l'altro magro e allampanato, dalle corna lunghe, ritorte e arcuate. Il loro compito è fare attenzione al punto in cui l'anima esce dal corpo e ghermirla immediatamente. (La scena si intitola *Grablegung, Sepoltura*. È la sesta scena del quinto atto del *Faust II*, vv. 11604-11843.)

Goethe conosce dal testo seicentesco di Gichtel *Eine kurtze Eröffnung und Anweisung der dreyen Principien und Welten im Menschen* (1696), *Breve introduzione e istruzione sui tre principi e i tre mondi nell'uomo* quella che oggi chiamiamo la scienza dei centri sottili, dei vortici energetici posti lungo la spina dorsale, di cui è simbolo nella nostra cultura occidentale il caduceo di Mer-

---

<sup>1</sup> Ridurrò al minimo le citazioni letterali, indicherò invece per il *Faust* di Goethe, nel corso della narrazione le scene e i versi ai quali mi riferisco, in modo che sia agevole per chi lo volesse la consultazione di una qualunque stampa dell'originale o di una sua traduzione.

curio. L'indagine sull'anima e sulla sua sede era fiorentina all'epoca. Valga per tutte l'ipotesi di Cartesio che nel 1649 aveva scritto: "Ammettiamo dunque qui che l'anima abbia la sua sede principale nella piccola ghiandola posta al centro del cervello [...]".<sup>2</sup>

Ai diavoli bassi e grassi Mefistofele dice di stare all'erta alle regioni basse del corpo, se per caso vi vedessero una cosa che brilla come fosforo, l'animuccia, psiche con le ali. Non si sa con precisione dove stia di casa, ma spesso abita nell'ombelico e essi debbono fare attenzione che non sfugga loro di là. Poi ai diavoli secchi e alti dalle lunghe corna arcuate Mefistofele dice di battere l'aria senza sosta, di dimenare le braccia e tendere le mani con affilati artigli, perché l'anima vola via veloce. Non le piace stare nella vecchia casa e il genio esce subito da sopra.

Questo ci porta ad osservare che l'essere poco evoluto esalerebbe l'anima dall'ombelico, dal plesso solare, mentre il genio, l'essere molto evoluto, la esala dall'alto, da sopra, ossia dal centro del cervello, dalla ghiandola pineale, dal centro della testa o loto dai mille petali, controparte eterica della epifisi. (Mercurio che mette in comunicazione gli esseri umani con gli dei.)

Ma mentre Mefistofele e i suoi giannizzeri tentano di carpire l'anima da uno dei due orifizi preposti alla sua uscita, si apre una scena spettacolare. Le celesti coorti discendono, spargendo rose infuocate che scottano più delle fiamme dell'inferno, disperdono i demoni e occupano l'intero spazio intorno a Faust. Noi leggiamo la metafora: il fuoco dell'amore divino tutto compendia, accoglie, sovrasta e redime. Per colmo d'ironia Mefisto-

---

<sup>2</sup> Descartes, *Le passioni dell'anima*, Laterza, Bari 1966, p. 24. Sulla collocazione dell'anima e sulle sue facoltà le ipotesi sono però più antiche. Risalgono a Averroè e a Alberto Magno. Si veda al proposito Miguel Cruz Hernández, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, La mesure des choses, collection dirigée par Pierre Bèhar, Éditions Desjonquères, Paris 2005, p. 601.

fele s'invaghisce di un angelo molto bello, nei confronti del quale tenta delle esplicite profferte omoerotiche. Divertente trovata dell'autore che, servendosi di un particolare scabroso, non fa che suggerire in una lettura meno superficiale, come anche il male non potrà far altro alla fine che innamorarsi del bene. Distolta così l'attenzione del diavolo dal momento del trapasso, gli angeli si levano, recando con sé l'entelechia, la parte immortale di Faust. Gli angeli salgono e giungono ad un luogo situato fra gole montane. Atmosfera rarefatta di difficile rappresentazione, che facilmente avrebbe potuto scadere nell'oleografico. Ma Goethe, pur conservando una iconografia cristiana, innova e stupisce.

Fanno parte del patrimonio comune della nostra cultura alcuni viaggi nell'al di là. Procedendo a ritroso nel tempo segnaliamo per primo quello compiuto da Dante nei tre mondi invisibili, inferno, purgatorio e paradiso nella *Divina Commedia*.

Poi pensiamo ad Orfeo, di cui Ovidio<sup>3</sup> nelle *Metamorfosi* narra la discesa fino allo Stige e la preghiera rivolta a Persefone e a Ade, per ottenere che l'amata Euridice, morta per un morso di un serpente al tallone, torni con lui a rivedere la luce. Persino le furie si commossero a quel canto! Orfeo ottenne quanto chiedeva, ma ardente di desiderio, si voltò innanzi tempo ed Euridice ridiscese nella vallata dell'Averno. Il mito poi concede a noi, straziati da tanto dolore, il ricongiungimento appassionato dei coniugi, quando anche Orfeo giungerà nel regno delle ombre.

Poi pensiamo al viaggio narrato da Virgilio nel sesto libro dell'*Eneide*, dove Enea, l'eroe troiano, dopo essersi purificato il corpo con acqua viva ed aver raccolto il ramo d'oro, senza il quale non si può giungere davanti a

---

<sup>3</sup> Il mito di Orfeo è narrato da Ovidio nelle *Metamorfosi* a più riprese, come segue: X, 1-85 e 86-739; XI, 1-84.

Persefone, incontra il padre Anchise nei Campi Elisi e da lui apprende la lunga teoria della sua nobile e futura progenie.

Infine ci rivolgiamo ad Omero. Nel libro undicesimo dell'Odissea Ulisse si reca ai confini dell'Oceano, dove il sole tramonta nella notte, alla casa dell'Ade, seguendo le istruzioni di Circe e, dalle molte anime che incontra, fra le quali anche l'ombra della madre Anticlea, riceve precise profezie intorno al suo futuro.

In tutti questi racconti gli eroi, che si recano nell'al di là, compiono il loro viaggio nel corpo fisico. Giungono nel regno delle pallide ombre nello stato della loro vita terrena. Parlano, vedono, ascoltano, poi risalgono, ritornano e narrano quanto hanno appreso e conosciuto.

Goethe invece, innovando in modo totale un *topos* antico, narra un viaggio nell'aldilà, esperito da un essere che giunge in quei luoghi sconosciuti nelle vesti di trapassato, ossia di colui che, passato dall'altra parte del velo della vita fisica, anziché tornare a narrare ciò che ha visto, prosegue il suo viaggio in silenzio.

Nella letteratura tedesca del secolo scorso Hermann Broch nel romanzo *Der Tod des Virgil, La morte di Virgilio* (1945) tenta un esperimento panico di narrazione della morte, che però si arresta sulla soglia dell'inesprimibile al di là del linguaggio. Neppure Platone nel decimo libro della *Repubblica* aveva concesso a Er di continuare il viaggio nell'al di là, ma lo aveva costretto a tornare in vita nel dodicesimo giorno della sua morte apparente, a narrare ai vivi quanto aveva esperito prima di ricevere il divieto di bere l'acqua del Lete e si era ritrovato, senza saper come, nuovamente nel suo corpo fisico giacente sulla pira.

Per comporre la sua narrazione dell'al di là Goethe si fa soccorrere da letture teosofiche, nella fattispecie probabilmente dal testo di Swedenborg *Del cielo e delle sue meraviglie e dell'inferno che è stato udito e veduto per Emanuele Swedenborg* (Londra 1758).

Nella settima e ultima scena del Faust II, dal titolo *Bergschluchten, Gole montane* (vv.11844-12111) le entità davanti alle quali passano, salendo, gli angeli che portano la parte immortale di Faust, sono distinte in gerarchie ascendenti di progressiva perfezione: Pater Ecstasticus, Pater Profundus (dalla regione profonda), Pater Seraphicus (dalla regione media), fanciulli beati, angeli, angeli più giovani o novizi, angeli maggiormente perfetti, Doctor Marianus. L'impianto di questa scena è verosimilmente tratto dall'opera di Swedenborg *La sapienza angelica sul divino amore e sulla divina sapienza* (Amsterdam 1763).

Il Faust di Goethe non è la prima testimonianza letteraria del mito che ha avuto una risonanza mondiale e che tuttora permane in innumerevoli rielaborazioni e sotto le forme artistiche più disparate, musica, danza, pittura. Il precedente illustre è il *Faustbuch*, il libro popolare del 1587, anonimo, ma attribuito ormai a Johann Spies, che viene immediatamente recepito da Marlowe in Inghilterra. In esso la condanna di Faust è plateale e viene eseguita nella maniera più rocambolesca. Tra la mezzanotte e l'una di notte si solleva un gran vento nei pressi della casa in cui si trova Faust. Sembra che sibilino draghi, vipere e serpenti e si sentono orrendi rumori. Il giorno dopo il cadavere viene trovato su un mucchio di letame, mentre all'interno della stanza in cui aveva avuto luogo la lotta col diavolo il cervello di Faust è incollato ad una parete e occhi e denti sono sparpagliati all'intorno. Il finale di Goethe, posteriore di poco più di duecento anni, circonferà invece Faust della luce iniziatica di colui che tutto ha sperimentato, compreso, superato.

Goethe descrive infine come ad accogliere Faust che si spoglia degli ulteriori resti terreni, giunga la *Mater Gloriosa*, espressione che ci consente di trattare il secondo dei temi che ci siamo proposti:

## 2) Esoterico: Eterno femminile, Elena, Regno delle Madri

Faust, uscendo anche dal corpo eterico, l'involucro sottile nel quale è ancora avvolto, dopo aver già abbandonato il corpo fisico, è accolto dal coro della penitenti redente: dalla Magna Peccatrix, colei che dopo averli bagnati di lacrime, asciugava i piedi di Gesù coi suoi capelli, li baciava e li cospargeva di olio profumato (Luca VII, 36); dalla Mulier Samaritana, colei che diede da bere a Gesù alla fontana (Giovanni, IV) e dalla Maria Aegyptiaca, la cortigiana che si ritirò nel deserto per quarantasette anni e lasciò il suo nome scritto sulla sabbia (Acta Sanctorum). Della schiera delle penitenti fa parte anche Margherita, la quale chiede alla *Mater Gloriosa* di volgere il suo sguardo radioso verso colui che sta tornando. Il Doctor Marianus, ricordando da vicino l'orazione di san Bernardo alla Vergine nel XXXIII canto del Paradiso dantesco (Vergine Madre, figlia del tuo figlio), nonché la canzone CCCLXVI del Petrarca (Vergine bella che di sol vestita) definisce la *Mater Gloriosa* vergine pura nel senso più bello, madre, degna di onori, della stessa natura degli dei, regina ed infine dea. Gli ultimi due versi del *Faust II* sostengono che *Das Ewig-Weibliche/ zieht uns hinan. L'eterno femminile ci attira verso l'alto.*

L'eterno femminile è palese anche nella rappresentazione del regno delle Madri, luogo senza confini e di profonda solitudine. Intorno al capo delle Madri aleggiano agili le immagini della vita. Faust vi si reca per farne emergere le figure di Elena e di Paride (La scena è *Finstere Galerie, Galleria oscura*, vv. 6173-6306.) L'ispirazione per immaginare il regno delle Madri proviene a Goethe non solo genericamente dal platonico mondo delle idee, ma più verosimilmente da Plutarco, dal dialogo delfico *Il tramonto degli oracoli*, dove la Pianura della Verità cela in sé i principi, le forme, i modelli



immobili delle cose già nate o che nasceranno<sup>4</sup>, nonché dalla vita di *Marcello*, una delle *Vite parallele*<sup>5</sup>.

Della stessa natura degli dei è anche Elena, di cui tratto con maggior agio al quarto punto, nel tema estetico-politico.

Goethe compone il concetto di eterno femminile non solo nell'intero arco del Faust, bensì anche all'interno di molte delle sue opere. Ho accennato ai poteri taumaturgici di *Ifigenia*. Tutte le figure femminili dei due romanzi *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister* e *Gli anni di pellegrinaggio di Wilhelm Meister* offrono sfaccettature di muliebre saggezza, levità e perfezione, culminando nella celebrazione di *Makarie*, beata entità di eterica poesia in manifestazione sulla terra, che intrattiene un rapporto innato col sistema solare al punto che ella, dopo aver travalicato l'orbita di Marte, è in procinto di entrare con la sua entelechia nello spazio infinito di Saturno.

L'eterno femminile non è l'esaltazione dei pregi della femminilità, bensì la constatazione intuitiva del principio della intelligenza, della mente universale creatrice.

### 3) Psicologico: il doppio. Corpo, anima e spirito

La letteratura ci ha abituato alla trattazione del tema del doppio, che è davvero immenso. Uno degli ultimi, e vicino a noi, è quello rappresentato da James Cameron nel film *Avatar* (2009), dove alcuni esseri umani proiettano i loro corpi sul lontano Pandora, tramite una sorta di mutazione telepatico-tecnologica della loro sostanza fisica. Un celebre doppio è quello narrato da Louis Ste-

---

<sup>4</sup> Cfr., Plutarco, *Il tramonto degli oracoli*, in *Dialoghi delfici*, Adelphi, Milano 1983, p. 40.

<sup>5</sup> Plutarco, *Vite*, Utet, Torino 2000, pp. 271-273. Il brano si trova in *Marcello*, XX, 3-11.

venson ne *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886). Si tratta in ambedue i testi citati di uno sdoppiamento della stessa persona. Nell'antichità il doppio è dato invece dalla presa di possesso da parte di un essere divino delle sembianze di un essere umano, per il raggiungimento di un determinato scopo. Si pensi ad Atena che nell'Odissea prende le sembianze di Mentore, l'amico cui Ulisse affida il figlio Telemaco prima di partire per la guerra di Troia. Mentore adesso significa infatti, per antonomasia, guida e consigliere.

Un doppio famoso è quello narrato da Plauto nell'*Anfitrione*, già presente nel libro undicesimo dell'Odissea, nonché nei primi versi dello *Scudo* pseudoesiodico e spesso rinarrato in diverse letterature e addirittura reinterpretato in chiave cristiana. L'*Anfitrione* di Sofocle e l'*Alcmena* di Euripide sono andate perdute. Molière in Francia e Heinrich Kleist in Germania hanno offerto i più noti rifacimenti in chiave sempre più marcatamente psicologica. La vicenda è nota: Giove si invaghisce di Alcmena e approfittando della assenza di Anfitrione, suo marito, che si trova in guerra, prende l'aspetto di lui e ne gode i privilegi coniugali. Giove non viaggia solo sulla terra. Suo compagno e servitore è Mercurio, il quale a sua volta prende l'aspetto di Sosia, il servo di Anfitrione. Anche qui l'antonomasia si impossessa del nome e definisce Sosia una persona che sia identica ad un'altra. Le conseguenze di questo scambio di identità sono esilaranti. Ma quella che al primo sguardo è una storia di lenzuola, cela significati più profondi. Dall'amplesso carpito da Giove ad Alcmena nasce il semidio Ercole, simbolo del sole<sup>6</sup>.

Procedendo nel tempo incontriamo un altro tipo di doppio, nel quale un personaggio fruisce di un compa-

---

<sup>6</sup> Cfr., Maria Franca Frola, *Ercole, simbolo del Sole nell'Anfitrione di Plauto, Molière e Kleist*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 1998.

gno, che gli fa da controcanto, da servo, da amico, da accompagnatore. Ne troviamo due esempi, nati ambedue in Spagna, a breve distanza l'uno dall'altro; sono il *Don Chisciotte della Mancia* di Cervantes e il *Burlador de Sevilla* di Tirso de Molina da cui procede il mito di Don Giovanni, rivisto, riscritto e reinterpretato fra i molti, da Molière, Mozart, Hoffmann, Schnitzler.

Don Chisciotte è il cavaliere idealista, gentile, irriducibilmente positivo, fantasioso, geniale e agli occhi normali, semplicemente folle. A lui si accompagna Sancio Panza, che è la sua controparte, declinabile in perfetta antinomia, un servitore accorto, parsimonioso, pratico, saggio. Anche l'iconografia caratterizza l'uno alto, magro, spilungone allampanato e l'altro piccolo, grassoccio, trotterellante.

Don Giovanni poi si accompagna a sua volta ad un servo arguto, Sganarello o Leporello, che tenta di proteggere, soccorrere, a volte imitare, il suo padrone, nelle sue infide e arrischiate conquiste. In una visione psicanalitica nella quale si tenga presente che ciascun essere umano consta di aspetti maschili e femminili, ossia: l'essere maschile nella fisicità, avrebbe psiche femminile e l'essere femminile nella fisicità avrebbe psiche maschile, è possibile interpretare la caratterialità di Don Giovanni, ossia la seduzione ad ogni costo, come l'incapacità da parte del personaggio di riconoscere in sé e apprezzare la propria personale componente psichica femminile.

Per Giove/Anfitrione, Mercurio/Sosia leggiamo la storia di un doppio subito, di un doppio vero e proprio, di un furto di immagine. In Don Chisciotte/Sancio Panza, e in Don Giovanni/Leporello il doppio non è fisico, ma psicologico, è un rispecchiamento dell'una presenza nell'altra. E tale è anche nel Faust di Goethe, ma con una notevole diversificazione di livello, in quanto il doppio *Faust/Mefistofele*, pur partendo dalla problematica dell'ambito sessuale (seduzione di Margherita) procede

verso la risoluzione dell'antinomia bene/male. Qualunque cosa Mefistofele faccia per venire incontro ai desideri di Faust, viene da Faust sempre e comunque vituperato. Non vi è azione o comportamento che Faust approvi e a cui accondiscenda con partecipato consenso. E sarà proprio la liberazione dal demonio a permettere l'entrata di Faust nelle gole montane e il successivo procedere verso l'eterno femminile che lo attira verso l'alto.

Ne *Gli anni di pellegrinaggio di Wilhelm Meister* si farà un passo in avanti e si parlerà di corpo, anima e spirito.

Wilhelm è entrato a far parte della Società della Torre e procederà nella sua formazione iniziatica. Dopo le nozze con Nathalie, celebrate senza sfarzo alcuno, né particolare solennità, in omaggio al principio che non si debba iniziare con una festa nulla di ciò che deve durare tutta la vita, come ad esempio una professione, e quindi tanto meno il matrimonio, Wilhelm intraprende gli anni di pellegrinaggio.

Gli affiliati alla Società della Torre acquisiscono la prerogativa di Rinunzianti e dedicano all'umanità il proprio servizio. La Società accoglie le donne nelle proprie fila, anzi, ha in Makarie la più alta iniziata e dunque iniziatrice, rispetta ogni rito religioso come paritetico e promuove la creazione di una nuova civiltà. Per i suoi membri la concentrazione sul successo e sui benefici personali si è rivelata priva di attrattive. Essi dedicano le proprie energie a mondi nuovi, eleggono a propria patria il luogo nel quale possono essere utili, vivono in giustizia e operosità. La loro visione del reale presagisce gli eventi. Dovendo andare in missione e non potendo portarlo con sé, Wilhelm conduce il proprio figlio Felix in una scuola che porta il nome di *Provincia Pedagogica*, e nella quale ci si prende cura dell'essere umano intero, del corpo, dell'anima e dello spirito. Hermann Hesse prenderà a modello la Provincia Pedagogica di Goethe per fondare la sua Castalia ne *Il gioco delle perle di vetro*.

La problematica intorno alla differenziazione e al rapporto tra corpo, anima e spirito è tema teosofico trattato, oltre che da Gichtel nella piccola opera già citata, anche da Jakob Böhme, un autore molto letto nell'età di Goethe<sup>7</sup>. Friedrich Schiller ne farà oggetto, con intento analogico, nella sua tesi di laurea in medicina intitolata *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*. Indagine intorno al rapporto tra la natura animalesca e quella spirituale nell'essere umano. L'anima, il *Mittelding* sarà alla lettera la *cosa mediana*, il trattino di unione tra la natura inferiore e quella superiore o spirituale dell'essere umano.

#### **4) Estetico-politico: indugia, ti prego, sei così bello/ Un popolo libero, su libero suolo.**

Non appaia fuorviante che il termine *estetico* sia stato qui affiancato a *politico*. Abbiamo la consuetudine di considerare *estetico* solo ciò che concerne il bello e all'interno del *Faust* di Goethe è molto facile incorrere in questo equivoco.

Prima di incontrare Mefistofele (nome che potrebbe significare, *Non della luce amico*) Faust tenta di mettersi in contatto con lo Spirito della Terra. (Riassumo brevemente la vicenda narrata nelle prime scene della prima parte del *Faust*). Faust è inquieto, ha studiato filosofia, giurisprudenza, medicina e purtroppo anche teologia. È

---

<sup>7</sup> Le opere di Böhme che contengono più dettagliatamente la teoria dei tre principi sono: *De tribus Principiis oder Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens* (1619) (*Dei tre principi o descrizione dei tre principi dell'essere divino*) e *Von dem Dreifachen Leben des Menschen*, (1620) (*Della triplice vita dell'essere umano*). Ma in ciascuna delle altre opere è possibile rintracciare una ricapitolazione di questa realtà basilare del sistema di pensiero dell'autore a partire dalla *Aurora, oder Morgenröhte im Aufgang* (*Aurora nascente o il rosseggiare del mattino in ascesa*) (1612) che contiene in nuce nel terzo capitolo i capisaldi della ulteriore e futura trattazione.

professore universitario. Si accorge di non essere in grado di sapere davvero nulla e di non poter contribuire a migliorare l'umanità. Per questo si dà alla magia, per vedere di poter comprendere ciò che tiene insieme il mondo nell'intimo suo essere. Attraverso lunghe evocazioni riesce a entrare in contatto con lo Spirito della Terra<sup>8</sup>, l'entità che informa di sé il pianeta, ossia quello spirito attivo che, in perenne movimento, crea l'abito vivente della divinità da lui permeata, ma non riesce a resistere se non per pochi istanti la sua potente energia. Faust cade in una lugubre depressione ed è a questo punto che Mefistofele compare e ha buon gioco. Egli si offre a Faust come servitore, e Faust rilancia con una scommessa, pur già nella consapevolezza che quel *povero diavolo*, così Faust apostrofa Mefistofele, non sarà mai in grado di comprendere lo spirito di un essere umano, nei suoi aneliti più alti. Se Faust dovesse mai distendersi pigro su un letto, se ad un istante del tempo dovesse dire *Verweile doch! Du bist so schön!* (v. 1700) *Indugia, ti prego, sei così bello!* Allora per lui il tempo avrà fine, allora la campana potrà per lui suonare a morto.

Naturalmente nulla di quanto Mefistofele potrà intraprendere soddisferà mai Faust, fino ad un momento

---

<sup>8</sup> Il termine usato da Goethe è *Erdgeit*. È possibile ravvisare il termine nella quinta chiave del testo di Basilio Valentino *Vom grossen Stein der uhrhalten Weisen* (Della grande pietra degli antichissimi saggi) pubblicato ad Amburgo nel 1677. Ma l'origine del termine Spirito della Terra e del concetto ad esso sotteso potrebbe risalire ad altre visioni del mondo, ad esempio a talune cosmologie greche e latine, dove i corpi celesti sono divini. In tal senso si esprime, nella vita di Pitagora, Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, 2, VIII, 27. Lo stesso concetto intorno alla divinità degli astri, animati da menti divine, è, ad esempio, reperibile in Platone, *Timeo* 38e, presso Cicerone in *Tusculanae disputationes* I, 19, 43 e in *De natura deorum* II 15,41, nonché in *Somnium Scipionis*, I, 15, ed ancora presso Macrobio in *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 19,24. La letteratura critica sullo *Erdgeist* è vasta. Varie le ipotesi di ispirazione: *Archeus terrae* di Paracelso, *anima terrae* di Giordano Bruno, *Luftgeist* di Welling, *Erdgeist* di Dippel.

in cui se, quel *povero diavolo* fosse in grado di comprendere ciò che si agita nel cuore dell'essere umano, potrebbe davvero portarsi via l'anima di Faust. E questo prezioso istante pare realizzarsi nell'incontro di supremo splendore con Elena, l'infinita bellezza, narrato nel terzo atto della seconda parte del *Faust*. Il terzo atto del *Faust II* si compone di tre episodi che si svolgono rispettivamente davanti al palazzo di Menelao, nel cortile interno del castello di Faust, in Arcadia.

Nel primo episodio la coppia regale spartana è appena approdata in patria e Menelao comanda a Elena di recarsi a palazzo e di preparare un sacrificio. Ad accogliere la regina, contrastandole il passo è la Forcide, ovvero Mefistofele sotto i panni di una delle Graie che, in un crescendo di crudele inquisizione, ricapitola tutte le tradizioni fiorite intorno alle vere o presunte gesta sventurate, alle fascinazioni, agli amanti, alla pericolosa bellezza della sovrana di Sparta. Quando le viene ricordato che la sua duplice immagine era apparsa contemporaneamente in Ilio e in Egitto, Elena sviene fra le braccia del semicoro. Menelao non ha indicato la vittima del sacrificio e Forcide insinua che potrebbe essere Elena stessa con le prigioniere troiane. C'è un modo per sottrarsi alla scure: il consenso di Elena a recarsi nel castello che una stirpe cimmeria ha innalzato dietro a Sparta nelle valli del Taigeto. Elena acconsente non senza essersi informata dell'aspetto del signore che lo abita ed averne ricevuto dalla Forcide rassicurante descrizione.

Il primo episodio trapassa nel secondo. Il palazzo di Menelao, circondato di nebbie, si trasforma in quello di Faust, signore nordico. Elena viaggia dunque nel tempo, mentre Faust si muove nello spazio. Linceo, la vedetta posta a guardia del castello col compito di segnalare, grazie alla sua vista prodigiosa, chiunque si avanzi, abbagliato dalla bellezza di Elena, viene meno al suo dovere. Faust lo condanna a morte, ma Elena lo grazia, dopo aver ascoltato la sua difesa. Elena, che fino a poco

tempo prima si era espressa in trimetri giambici e in tetrametri trocaici, versi che Goethe imita in modo molto convincente in tedesco, impara da Faust ad esprimersi in rima romanza. Si realizza un duetto lirico, Faust e Elena si avvicinano, si vezzeggiano mano nella mano, e non si vietano di mostrare agli sguardi del popolo gioie segrete. Forcide bolla come intempestive le carezze compitanti l'abecedario dell'amore. Ecco l'istante propizio perduto da Mefistofele, che se lo lascia sfuggire, senza aver nulla compreso, senza rendersi conto che Faust sta gustando l'infinita, suprema bellezza della creazione della poesia nell'idilliaco amplesso.

Faust poi spartisce fra i condottieri germanici le terre greche. E immediatamente l'estetica si tramuta in politica.

La scena si trasforma nel terzo episodio. Faust e Elena, per ora non visibili si trovano in un boschetto ombroso in Arcadia. Dal loro idillio nasce Euforione, splendido, coraggioso fanciullo, il quale, novello Icaro, sfidando un destino di morte, si slancia in aria e precipita ai piedi dei genitori. Per un istante le vesti lo sorreggono, il suo capo manda raggi, seguito da una scia di luce. Elena si accomiata da Faust, per recarsi a sua volta nel regno di Persefone. La sua corporeità svanisce; fra le braccia di Faust rimangono il vestito di lei ed il velo. Il coro conclude la tragedia inneggiando a Pan, Elio e Dioniso.

Trascorrono altri episodi e altre narrazioni. Torniamo al tema qui trattato per primo: la morte. Pochi istanti prima che il suo corpo ricada all'indietro Faust pronuncia le parole della scommessa, ma all'interno di un periodo ipotetico. Se io potessi stare in una terra libera, con un libero popolo, allora poteri dire a quell'istante del tempo: *Indugia ti prego, sei così bello.* (vv. 11580-11582).

L'ideale di estrema bellezza è dunque non solo estetico ma politico.



## 5) Economico: invenzione della carta moneta

Sono due le scene strettamente collegate alla invenzione della carta moneta. Sono ambientate nel palazzo imperiale nel primo atto del *Faust II*. La prima si svolge nella Sala del trono (vv. 4728-5064) Ci troviamo in una corte imperiale che potrebbe essere quella di Massimiliano I oppure quella di Carlo V. L'intero Consiglio di Stato: L'Astrologo, il Cancelliere, il Comandante dell'esercito, il Tesoriere, il Maggiordomo di corte, gentiluomini e cortigiani in abiti splendidi sono in attesa dell'imperatore, il quale finalmente avanza, raggiunge il trono e salutandoli tutti si rammarica dell'assenza del suo buffone. A sostituirlo allora invita accanto a sé Mefistofele. La folla mormora, è scettica di fronte a questo nuovo figura. Il precedente era grosso come un otre, questo è magro come uno stecco. Siamo a carnevale e l'imperatore ha voglia di divertirsi e non ne ha alcuna di fare riunioni. Ma è pur necessario preoccuparsi della situazione dello Stato. A turno i componenti il consiglio lamentano le sue disastrose condizioni. Il Cancelliere descrive la prostrazione della Giustizia: tutti rubano e se ne vantano anche, perché non vengono puniti. E il giudice che non ha la possibilità di punire, alla fine si allea col criminale (sic!) Il comandante dell'esercito lamenta il decadere della sua autorevolezza. L'impero è depredato, il mondo è in rovina, i mercenari pretendono paghe esagerate e spariscono quando vengono tacitati. Il tesoriere denuncia i passaggi di proprietà all'interno del regno. Si è dovuto rinunciare a molti beni (cartolarizzazione?) Nei partiti non si può più aver fiducia. Tutti rubano, ammassano, e le casse dello Stato sono vuote. Il Maggiordomo descrive lo stile luculliano della corte, si vorrebbe risparmiare, ma non ci si riesce, si prende a prestito il denaro, il maiale viene mangiato prima di riuscire ad ingrassarlo, anche il pane è preso a credito ed è impegnato anche il materasso sul quale si dorme.

Oppresso da relazioni tanto disastrose l'imperatore chiede a Mefistofele se anch'egli conosca altri guai. In risposta ne riceve lodi alla Sua Maestà e alla Sua Potenza. Poi Mefistofele va subito al sodo. Nel regno manca una sola cosa: il denaro. Certo non lo si trova per la strada. Ma la scienza sa scovare l'oro senza conio nelle vene dei monti, o coniato nelle fondazioni delle mura. Un uomo capace avrà natura e intelligenza per portarlo alla luce. Il discorso di Mefistofele non incontra il favore del Cancelliere, che è anche Arcivescovo, ossia Principe elettore e ha annusato eretici scherzi nelle parole del nuovo buffone. Ma ora l'imperatore ne ha abbastanza di prediche e incarica Mefistofele di trovare il denaro che occorre. Non è impresa da poco, lamenta il nuovo matto, ma ci si può arrivare. Tutti nei secoli hanno sepolto qualcosa sotto terra. La terra è dell'Imperatore, dunque è suo anche ciò che si trova sotto terra. Al Tesoriere piace questa interpretazione del diritto imperiale, il Cancelliere sente odor di losco, il Maggiordomo di corte è pronto ad accettare l'illecito, il Comandante dell'esercito dichiara che i soldati non chiedono la provenienza del denaro. Così tutti si avviano alla grande festa di Carnevale, che non potrebbe essere più spumeggiante, caotica e tumultuosa e che si conclude con il fantasmagorico trucco dell'incendio della barba dell'Imperatore. La seconda scena collegata all'invenzione della carta moneta ha luogo nel giardino imperiale (vv. 5987-6172). E' mattino, sono presenti oltre a Faust e a Mefistofele, l'Imperatore e i suoi cortigiani, il maggiordomo, i paggi, tutti vestiti con l'abituale, discreta eleganza, proprio come se nella notte nulla fosse accaduto. Faust chiede perdono all'Imperatore per il trucco dell'incendio, che al sovrano però è piaciuto moltissimo. Gli era parso di essere Plutone o il principe di Mille Salamandre. Qui Goethe si cimenta per l'ennesima volta in una lode ai quattro elementi, a partire dal fuoco, i cui spiriti elementari sono appunto le Salamandre. Seguono l'acqua e

l'aria. Per ultima viene la terra con l'annuncio di Mefistofele della esistenza di un foglio fatidico che ogni dolore ha trasmutato in gioia. Scrivo *trasmutato* e non *tramutato*, perché il processo è deliberatamente alchemico.

Il biglietto in questione vale mille corone. A sua garanzia vi sono innumerevoli ricchezze sepolte nella terra dell'Impero (vv. 6057-6062) e si sta provvedendo a dissotterrare il ricco tesoro.

All'Imperatore sembra di ravvisare un crimine, una enorme truffa. Chiede chi abbia impunemente falsificato la sua firma, ma il tesoriere gli rammenta che è stato lui in persona la notte precedente ad apporre la firma sul decreto. Immediatamente mille artefici li hanno moltiplicati, ne hanno stampato una intera serie; sono disponibili biglietti di tutti i tagli: da dieci, da trenta, da cinquanta, da cento. Adesso tutti stanno bene. Prima la città era mezza morta, ora tutti se la godono. L'imperatore è incredulo, non si capacita che quei biglietti valgono oro di zecca. Il maggiordomo è esultante; è impossibile fermare quei biglietti, si sono volatilizzati. Le banche sono sempre aperte e li cambiano in oro e in argento, certo con uno sconto. Tutti gozzovigliano, bevono e comprano abiti nuovi. Mefistofele tesse le lodi della praticità del fatato biglietto, leggero compagno nel portafogli di dolci biglietti d'amore. Lo usa il prete, lo usa il soldato e ci si può acquistare ogni cosa, anche l'amore.

Poiché questa innovazione è un gran servizio, l'imperatore affida a Faust la gestione del sottosuolo del paese. Il tesoriere non se ne adombra e promette concordia col mago. Ora come gesto liberale l'imperatore distribuisce i biglietti ai suoi cortigiani chiedendo loro che cosa ne faranno. Vorranno vivere in allegrezza, comprare gioielli, bere vini migliori, giocare a dadi. C'è anche chi si ripropone di riscattare dai debiti le proprie terre e il castello o chi li accumulerà nei suoi tesori. L'imperatore si accorge che nonostante la nuova fortuna i suoi corti-

giani rimarranno quelli che erano prima. Sopraggiunge, come fosse resuscitato, il vecchio buffone, il quale incredulo e diffidente si ripropone di acquistare campi, case, cavalli, un castello e diventare finalmente un gran signore. Mefistofele commenta che non si possono avere dubbi sulla saggezza del Buffone di corte, a sottolineare come solo lui, il folle, avesse fatto di quei biglietti stregati l'uso più cauto e intelligente.

Si conclude così l'invenzione della carta moneta, che risulta essere la fantasmagoria diabolica di una notte di Carnevale.

Abbiamo circoscritto il pensiero antico e quello cristiano tramite Goethe, nel breve spazio a disposizione, scandendolo col numero sacro al tempio di Delfi!

## Biografia

### *Maria Franca Frola*

Maria Franca Frola è professore ordinario di Letteratura tedesca. Si è laureata in Lingue e Letterature straniere all'Istituto Universitario Orientale di Napoli. È stata lettrice di Italiano nelle università di Bochum e di Colonia e docente di lingua e letteratura tedesca allo IULM di Milano. Dal 1978 insegna alla Università Cattolica di Milano. Gli ambiti della ricerca scientifica sono: Alchimia, Armonica, Teosofia.

Principali pubblicazioni:

Hermann Hesse tra armonica e teosofia (1990), Ercole, simbolo del sole, nell'Anfitrione di Plauto, Molière e Kleist (1998), Silenzi e urla, i toni delle emozioni nei racconti di Heinrich von Kleist (1999), Le affinità elettive, ricerca sulle fonti alchemiche (2002), Prinzessin Brambilla, celia alchemica (2003). Donna Venere (2007).

Ha curato e diretto la traduzione del Lehrbuch der Harmonik di Hans Kayser in 5 quaderni (1998, 1998, 1999, 2000, 2001) e del testo di Hans Kayser, Paestum, I suoni nascosti nei tre templi greci di Paestum (2008).

## **Prof. Mauro DORATO**

Professore Ordinario Dipartimento di Filosofia nell'Università degli Studi di Roma Tre

### **“Scienza e coscienza, ovvero le contraddizioni della scienza del Novecento”.**

Anzitutto una precisazione a proposito del titolo. Nel trattare il tema assegnatomi sulle “contraddizioni” della scienza del Novecento, credo sia importante far subito presente che il termine “contraddizione” non si riferisce a questioni interne alla logica delle teorie scientifiche del Novecento, e dunque a contraddizioni tra predizioni teoriche ed esperienze. È invece il nesso scienza/coscienza della prima parte del titolo a fornire la chiave di lettura principale per intendere il termine “contraddizione”, e tale nesso rimanda inevitabilmente al problema del conflitto tra scienza e valori, almeno se consideriamo la “coscienza” come la sede simbolica nella quale valutiamo ciò che per noi conta di più e decidiamo che direzione imprimere alle nostre vite. Considerando il riferimento alla storia politica del Novecento, che in Europa è stato segnato da brutali dittature, il senso da dare alla parola contraddizione si chiarisce sempre più e ci suggerisce di concentrare la nostra attenzione sul carattere più o meno conflittuale tra il valore della scienza e quello della democrazia. Che “scientifico” e “democratico” siano due valori sembra provato dalla semplice constatazione che assegniamo spontaneamente un significato positivo a entrambi gli aggettivi. Dire di una teoria (ovvero di un sistema organico di ipotesi o credenze) che è *scientifica* significa valutarla *positivamente*, per esempio rispetto al problema se dovremmo prestarle fiducia; analogamente, dire di una società che è *democratica* significa affermare qualcosa che noi tutti o molti di noi considerano con favore, rispetto, per esempio, a orga-

nizzazioni statuali di tipo dittatoriale.

Corrispondentemente, “antiscientifico” e “antidemocratico” sono aggettivi dal significato comune decisamente negativo, almeno per la maggior parte di noi.

Ma allora viene spontaneo domandarsi perché proprio nel secolo scorso, che ha conosciuto nelle scienze naturali uno straordinario progresso conoscitivo, il valore della democrazia è stato così spesso calpestato, in particolare in Germania, dove la scienza e l’arte avevano conosciuto una fioritura straordinaria. C’è un nesso tra i valori della scienza e quelli della democrazia oppure tra le due grandi istituzioni della società contemporanea non c’è alcuna connessione o c’è persino un conflitto?

La tesi che intendo difendere in questo saggio è che molti dei *valori* alla base della democrazia sono anche alla base della scienza e viceversa. Ma in alcuni casi può esistere un conflitto, in particolare sul principio della maggioranza e tale conflitto può essere risolto solo a patto di una diffusione straordinaria della cultura scientifica. Affermare la comunanza dei valori tra scienza e democrazia non equivale naturalmente ad affermare che la scienza non può esistere in una tirannia, o che una democrazia non possa mai esistere in una società in cui dominino forme di sapere non-scientifico. Quel che a me preme sottolineare è che molte delle norme sulle quali poggiano scienza e democrazia viste come istituzioni sociali sono comuni a entrambe, cosicché i valori che fanno crescere la scienza sono anche centrali per una buona democrazia, e viceversa<sup>1</sup>.

Per argomentare a favore di questa tesi, comincerò con il mettere in evidenza il valore centrale della nozio-

---

<sup>1</sup> Naturalmente parlando delle norme che sono alla base di due istituzioni sociali mi riferisco ai valori che guidano le persone umane che ne fanno parte: di per sé le istituzioni sono enti astratti e sono solo le persone in carne ed ossa che ne fanno parte che possono aspirare a un certo stato di cose.

ne di “controllo”, sia nella scienza sia nella democrazia (§1). Poi passerò a considerare il ruolo del principio di maggioranza in entrambe le istituzioni (§2); infine, metterò in luce alcune importanti analogie di carattere etico che intercorrono tra metodo scientifico e modalità democratiche di decisione, soprattutto fondate sul principio di giustificazione (§3). La nozione di “valore” va intesa nel modo più semplice e piano possibile: essa sta per ciò che conta per noi, per ciò che dà significato alle nostre vite, un criterio che ci permette di *preferire* uno stato di cose scegliendolo rispetto a un altro. È fondamentale ricordare che la neurofisiologia contemporanea ci ha insegnato che è attraverso le *emozioni* che gli esseri umani colgono i valori e scelgono, e l’intelletto e la ragione calcolano solo le conseguenze delle nostre azioni<sup>2</sup>.

## 1 La nozione di controllo

Le due colonne sulle quali poggia la democrazia sono il principio di maggioranza e la divisione dei poteri. La divisione dei poteri, da Montesquieu in poi significa, fondamentale, che ogni potere su cui si basa la democrazia limita l’altro e in certo senso, sorveglia l’altro, facendo in modo che nessun potere travalichi le sue prerogative. Il filosofo della scienza Popper ripeteva spesso che il problema in una democrazia non è tanto *chi* deve governare (come sosteneva invece Isaiah Berlin) ma come controllare chi governa, in modo che questi possa fare il minor numero di danni possibili. Così come il medico deve prima di tutto cercare di non nuocere (“*primum non nocere*” è il motto della medicina di Ippocrate), anche i cittadini devono fare in modo che chi va

---

<sup>2</sup> Vedi A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, 1995, Adelphi, Milano.



al potere non combini troppi disastri. Questo è possibile attraverso meccanismi di controllo del potere: *in primis*, naturalmente, questo meccanismo di controllo è affidato alla stampa, che è il “cane da guardia del potere”.

Così come si sostituisce un’ipotesi scientifica confutata dai fatti, si poter eliminare un governo corrotto che non risolve i problemi dei cittadini: ecco la giustificazione più importante del principio dell’alternanza al potere che caratterizza una democrazia. Il principio del controllo di un’ipotesi nella scienza funziona in modo analogo. Le scienze empiriche procedono (e dovrebbero procedere) ad acquisire conoscenza sul mondo attraverso la formulazione di ipotesi e teorie che debbono essere sottoposte a prova *empirica*. “Empirica” significa anche che le ipotesi devono essere sottoponibili a esperimenti o osservazioni controllabili da chiunque: la *prova* empirica delle ipotesi è il carattere essenziale del metodo scientifico. Tali esperimenti debbono essere ripetibili in ogni luogo e in ogni tempo da chiunque perché le *leggi su cui si basano sono universali*, cioè valgono sempre e ovunque. Tanto per fare un esempio, se un farmaco funziona a Milano, deve funzionare anche a Singapore o New York, e in un qualunque tempo futuro, almeno se esso è preparato nello stesso modo ed è somministrato a persone che soffrono delle stesse malattie<sup>3</sup>.

Per verificare l’efficacia di un farmaco, occorre naturalmente vedere se esso causa effettivamente la guarigione, oppure se funziona come una pillolina di zucchero, sfruttando il cosiddetto “effetto placebo”<sup>4</sup>.

La confermabilità empirica delle ipotesi che chiamia-

---

<sup>3</sup> Si deve certamente tener conto della variabilità individuale degli effetti di un farmaco, ma questo problema qui lo possiamo trascurare.

<sup>4</sup> Si veda Dorato, M., *Cosa c’entra l’anima con gli atomi?* Laterza, Roma, 2007, cap.3. Per il rapporto tra leggi di natura e ripetibilità, mi permetto di rimandare a Dorato M. *The Software of the Universe*, Ashgate, 2005.

mo scientifiche, in linea di principio effettuabile da ciascuno di noi, ha una prima conseguenza etica e politica di capitale importanza. A differenza di un sapere “iniziativo” accessibile solo a pochi individui dotati di speciali poteri conoscitivi, o capaci di speciali rapporti con la divinità, la conoscenza scientifica è, almeno in linea di principio, *controllabile* da tutti. Questo tipo di egualitarismo su cui si basa la scienza è quindi un valore che supporta la democrazia: in scienza non esistono dogmi basati sull'*ipse dixit*. La forza della scienza consiste anzi nel non dare mai nulla per scontato. Le maggiori rivoluzioni scientifiche sono avvenute grazie al fatto che le teorie più consolidate sono state messe in discussione e poi falsificate: si è ovvero mostrato che alcune delle loro predizioni erano incompatibili con gli esperimenti.

Se il principio di maggioranza e il principio della divisione dei poteri (il cosiddetto “check and balance”) sono quindi i due pilastri sui quali si regge una buona democrazia, ne segue allora che la nozione di *controllo* (di un’ipotesi nella scienza, di un potere da parte di un altro potere o da parte della stampa o da parte dei cittadini nella democrazia) è di fondamentale importanza sia nella metodologia della scienza sia nella democrazia. Esso è quindi un vero e proprio *valore-ponte* che dovrebbe collegare o tenere insieme le due istituzioni.

Le contraddizioni del Novecento nel senso detto sopra sono quindi da imputarsi non tanto ai contenuti teorici della scienza né alle sue conseguenze tecnologiche, ma al fatto che al crescere straordinario del nostro sapere scientifico non è seguita una sua adeguata diffusione. In seconda battuta, c’è stato un gigantesco fallimento di carattere etico: l’ideale di autonomia morale, la capacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro, una virtù fondamentale nella scienza come nell’etica, nel Novecento ha lasciato il passo all’eteronomia, all’istinto gregario dell’essere umano che pure gli è naturale.

L’eteronomia è la rinuncia ad avvalersi del proprio

intelletto, una rinuncia dettata dalla mancanza di decisione e di coraggio: è il farsi guidare da altri sia nel ragionamento sia nella condotta, proprio come Immanuel Kant già suggeriva nel suo famoso saggio del 1784 “Risposta alla domanda che cos’è l’illuminismo?”<sup>5</sup>. Tale contrasto tra autonomia e eteronomia come fattore esplicativo delle contraddizioni del Novecento diverrà ancora più evidente nella prossima sezione, allorchè passeremo a trattare di un’altra norma fondamentale che è alla base della democrazia ma che nella scienza gioca un ruolo assai minore, ovvero il principio di *maggioranza*.

## **2 Il principio di maggioranza nella scienza e nella democrazia**

È infatti importante notare una differenza profonda tra il modo di prendere decisioni nelle società democratiche e quello invalso nelle istituzioni scientifiche. Se il principio di maggioranza è il criterio di base con il quale tutti i membri di un gruppo in cui vige una democrazia decidono di vincolare sé stessi, la decisione che riguarda l’accoglimento di un’ipotesi o di una teoria come corroborata dagli esperimenti *non ha nulla a che fare con il principio della maggioranza*. Un solo uomo, se si chiama Copernico o Einstein e ha avanzato una teoria corretta, può aver ragione di fronte a una maggioranza schiacciante costituita non solo da profani, ma persino da esperti che non condividono la sua opinione. Ecco il valore dell’autonomia come fondante l’innovazione scientifica. Detto altrimenti, il fatto che un’ipotesi *H* sia supportata dai dati empirici *E* ha solo a che fare con *una questione logico-normativa*, e non ha nulla a che sparti-

---

<sup>5</sup> Kant, I. *Che cos’è l’illuminismo?* Mimesis, Milano, 2012.

re con il *mero* numero di persone che di fatto pensano o ritengono che *E* supporti *H*. Dunque pensare come pensano gli altri (eteronomia, o farsi guidare dall'intelletto altrui per mancanza di coraggio) non è certo un valore che possa far crescere il nostro sapere, ed è proprio questo "disvalore" che in parte spiega il sacrificio del principio di responsabilità morale che è alla base delle dittature del Novecento.

È quindi possibile che la maggioranza (di persone o persino di scienziati) pensi di aver ragione su una questione mentre effettivamente ha torto, perché un solo individuo possiede la teoria giusta. Il caso del medico ungherese Ignaz Semmelweiss - che scoprì che la causa di molti decessi dovuti a febbri puerperali era dovuta al fatto che i medici che assistevano al parto non si lavavano bene le mani dopo essere stati in obitorio - è solo un esempio particolarmente vivido di questa tesi generale. C'è voluto del tempo perché i colleghi di Semmelweiss gli dessero ragione, e all'inizio accolsero con grande scetticismo la sua tesi, tanto che egli perse la cattedra a Budapest, anche a causa del suo non facile carattere. Tuttavia, dato il rapporto logico tra dati e ipotesi, Semmelweiss *aveva ragione*, anche se egli era *solo* contro tutta la comunità scientifica a lui contemporanea: «Nell'anno 1846, su 4.010 puerpere ricoverate nel suo reparto, ne erano morte ben 459 (più dell'11%); nel 1847, con l'adozione del lavaggio delle mani con cloruro di calcio verso la metà dell'anno, su 3.490 pazienti ricoverate, ne erano morte 176 (il 5%); l'anno successivo proseguendo la pratica del lavaggio, su 3.556 ricoveri, i decessi erano scesi ad appena 45 (poco più dell'1%).<sup>6</sup>» Le probabilità che questi dati fossero dovuti a mere coincidenze era ed è bassa, indipendentemente dalle opinioni dei medici!

---

<sup>6</sup> Cit. in <http://www.ildiogene.it/EncyPages/Ency=Semmelweis.html>.

Il fatto che nella comunità scientifica tesi innovative non vengano sempre accettate *subito*, ma debbano a volte farsi strada con molta fatica nella maggioranza degli esperti, è dovuto a complessi fenomeni sociologici e psicologici di resistenza all'innovazione, che lo storico della scienza Kuhn ha studiato con attenzione. In parte si tratta di questioni legate all'investimento di tempo e carriera fatto in teorie precedenti a quella nuova, ed in parte si tratta di inerzia e mancanza di coraggio intellettuale dovute a mera abitudine o schemi concettuali assai consolidati. In parte si tratta del fatto che le nuove teorie rivoluzionarie attaccano schemi che si radicano in strutture innate della mente umana. Come nelle teorie biologiche dell'equilibrio punteggiato di Eldredge e Gould, che furono influenzate dalle teorie filosofiche di Kuhn, la storia della scienza, come quella delle origini delle specie<sup>7</sup>, è caratterizzata da lunghi periodi di stasi e di resistenza al cambiamento (detti da Kuhn di scienza normale), segnati da impreviste e improvvise mutazioni (che nella storia della vita prendono millenni e nella storia della scienza possono prendere decenni), detti da Kuhn di scienza rivoluzionaria. Questi atteggiamenti di resistenza al cambiamento non sono necessariamente irrazionali, ed è solo un'analisi dettagliata, condotta caso per caso, che può stabilire se l'atteggiamento della maggioranza degli scienziati è irrazionalmente conservatore come fu nel caso di Semmelweis. Da una parte infatti la coerenza logica di una nuova scoperta con ciò che già consideriamo corretto e quindi diamo per scontato è uno dei valori conoscitivi centrali per il progresso scientifico. Dall'altra però, il valore dell'autonomia intellettuale, il pensare in modo indipendente, è fondamentale per l'innovazione

---

<sup>7</sup> Su questa analogia, si veda Godfrey-Smith, P., *Theory and Reality*, The University of Chicago Press, p. 100.

scientifico. Ma allora come si concilia questo valore con il principio di maggioranza?

La vecchia tesi a favore del principio di maggioranza, secondo la quale *i molti decidono in media meglio di uno*, è fondata sul fatto che una decisione presa con il principio di maggioranza implica che le informazioni e le conoscenze distribuite tra i cittadini in modo diseguale permettano di raggiungere una decisione migliore e più corretta per tutti di quanto non sarebbe in grado di fare una sparuta minoranza. A questo proposito è interessante ricordare che esiste una branca della filosofia della scienza assai formalizzata che si chiama “teoria della scelta collettiva”, e che affonda le sue radici nella teoria della probabilità. Sulla scorta del cosiddetto *teorema della giuria di Condorcet*, per esempio, se valgono le seguenti 4 premesse:

- (1) la decisione da prendere è tra due opzioni soltanto;
- (2) una delle due opzioni è corretta;
- (3) *se i membri della giuria hanno una probabilità media  $p > 1/2$  di aver ragione*, e
- (4) nessuno influenza gli altri (le probabilità  $p$  sono tutte indipendenti tra loro),

allora si può dimostrare che

A) non solo è più probabile che la maggioranza abbia ragione, ma anche che

B) tale probabilità cresce con il numero di votanti  $n$  fino ad arrivare alla certezza, per  $n$  tendente all'infinito.

Cioè, più votanti ci sono e più è probabile che, nelle quattro assunzioni di cui sopra, la maggioranza abbia ragione. Analogamente, e anche questo risultato è assai interessante, si dimostra anche che se  $p < 1/2$ , allora aggiungere più votanti peggiora la decisione finale e ha ragione uno solo.

Si potrebbe obiettare che le premesse di questo teorema *non* sono realistiche (i votanti in una giuria tipicamente si influenzano a vicenda, e le opzioni possono essere più di due). Ma, dal nostro punto di vista, argo-

menti probabilistici di questo tipo, pur con i loro limiti, mettono in luce che il principio di maggioranza richiede che in media i votanti abbiano informazioni sufficienti per decidere quale opzione è corretta: altrimenti non potrebbero soddisfare la terza premessa del teorema di cui sopra (quella in corsivo). E questo ha ripercussioni importanti sul livello di informazioni scientifiche e conoscenze che sono necessarie per prendere una decisione consapevole che sia giusta per la maggioranza (e quindi per la collettività)<sup>8</sup>.

### **3 L'importanza della giustificazione delle ipotesi e delle leggi**

Ma è altresì interessante notare che esistono altre giustificazioni del principio di maggioranza, meno interessate a “star sulle tracce della verità”, ma più attente alle conseguenze etiche del principio di maggioranza: “the broad based discussion typical of democracy enhances the critical assessment of the different moral ideas that guide decision-makers”<sup>9</sup>.

È grazie alla discussione critica ed aperta tra il maggior numero di persone che in una democrazia ben funzionante le decisioni migliori vengono prese. Ricordiamo la famosa orazione funebre di Pericle: “sulle varie faccende, non riteniamo che le parole possano essere un danno per le azioni; il pericolo semmai consiste nel non essere informati con le parole prima di fare ciò che deve essere fatto. A differenza degli altri abbiamo questa capacità: mostriamo grande audacia e nello stesso tempo

---

<sup>8</sup> Devo questa osservazione, legata al teorema di Condorcet, a Maria Tartarini.

<sup>9</sup> “Christiano, Tom, “Democracy”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/democracy/>>”

ragioniamo su ciò che stiamo per intraprendere; negli altri invece l'ignoranza dà il coraggio, mentre il ragionamento porta all'esitare." Implicita in questa citazione c'è un'altra idea che svolge un ruolo centrale - sempre da un punto di vista ideale - nell'accomunare le procedure democratiche a quelle scientifiche, e che è data dal ruolo che la *discussione critica*, sottolineata soprattutto dalla filosofia di Popper, nello scoprire la teoria conoscitivamente più affidabile<sup>10</sup>.

La discussione nello spazio pubblico di una democrazia implica il ricorso all'argomentazione pubblica, e quindi alla necessità che leggi e politiche vengano sempre *giustificate* di fronte a qualsiasi cittadino<sup>11</sup>. E tale giustificazione, come è implicito nell'orazione di Pericle sopra citata, presuppone una discussione libera e aperta, una democrazia di tipo deliberativo nella quale, se non c'è consenso tra i cittadini, almeno prevalga la legge o la decisione politica che abbia dalla sua parte le ragioni più forti.

Analogamente, la scienza progredisce grazie alla discussione critica tra il numero maggiore possibile di scienziati, laddove, secondo il filosofo Karl Popper, "critica" si riferisce al tentativo di confutare audaci ipotesi esplicative dotate di grande contenuto empirico. In effetti, quando un'ipotesi è confutata, cioè smentita da esperimenti e osservazioni, gli scienziati imparano moltissimo, perché sono costretti a formulare teorie più generali che inglobino le teorie precedenti come loro casi particolari. L'idea del razionalismo critico di Popper estesa dalla scienza alla democrazia è quindi in conclusione la seguente: così come la scienza accresce la nostra

---

<sup>10</sup> Si veda Cohen, J. (1997). Procedure and substance in deliberative democracy. In J. Bohman and w. Rehg (eds), *Deliberative democracy: essays on reason and politics*. Cambridge, Mass, MIT Press.

<sup>11</sup> La citazione è tratta dal sito <http://www.telemaco.unibo.it/grecara/rafonti5.htm>.



conoscenza del mondo interno ed esterno attraverso tentativi di confutare audaci congetture formulate per risolvere interessanti problemi teorici e pratici, così la democrazia, è analogamente, il tentativo di risolvere problemi pratici dei cittadini attraverso una delega a rappresentanti eletti che devono poter essere rimossi se non riescono ad avere successo nel fare ciò per cui sono stati eletti. Dunque la chiave di volta della democrazia è l'alternanza al governo, proprio come la chiave di volta della scienza è la possibilità di sostituire una teoria errata con una teoria più vicina alla verità.

## Biografia

### *Mauro Dorato*

Mauro Dorato è laureato in filosofia e in matematica alla Sapienza e ha conseguito un dottorato in filosofia alla Johns Hopkins University nel 1992.

Insegna Filosofia della Scienza all'Università degli Studi Roma Tre dal 1998.

Ha pubblicato svariati articoli in riviste nazionali ed internazionali e volumi in italiano e in inglese, l'ultimo dei quali, *Cosa c'entra l'anima con gli atomi* è uscito con Laterza nel 2007. Il volume *Che cos'è il tempo? Einstein, Gödel e l'esperienza comune* è in corso di pubblicazione con Carocci. È membro dell'Academy of Europe e dell'Académie Internationale des Philosophie des Sciences e presidente della Società Italiana di Logica e Filosofia della Scienza. È condirettore della rivista *European Journal for Philosophy of Science*.



## **Prof. Alessandro GHISALBERTI**

Ordinario di Filosofia teoretica nell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

### **“La costruzione di un mondo unito attraverso il dialogo interculturale nel Medioevo. Spunti per un dibattito aperto ai giorni nostri”.**

#### **1. Conflitti etnici e religiosi in Italia dopo la caduta dell'impero romano**

L'inizio convenzionale del Medioevo è fatto risalire al 476, anno della deposizione dell'ultimo imperatore romano, con l'avvio di una diversa configurazione politica dei territori dell'occidente; sono stati recentemente studiati i documenti riguardanti il regno di Teodorico, il re ostrogoto che conquistò l'Italia, dopo aver sconfitto Odoacre (493), e instaurò il regno romano-germanico con capitali a Ravenna, Verona e Pavia, durato sino al 526. Teodorico dovette confrontarsi con problemi di convivenza tra etnie e confessioni religiose diverse: se a Roma i cristiani convivevano con i pagani, a Ravenna convivevano cristiani di confessione ariana con cristiani di confessione cattolico-romana. Le “gentes”, ossia le classi nobiliari, e comunque l'aristocrazia storica romana rifiutavano il germanesimo; Teodorico si lasciò ispirare da Severino Boezio sul fronte della cultura, soprattutto filosofica, in particolare per motivare l'istanza di un incontro tra la *civilitas romana* e le culture delle popolazioni germaniche, volto a una nuova sintesi, a una *civilitas romano-germanica*, emula di quella realizzata a suo tempo dalla conciliazione tra cultura greca e cultura romana.

La politica di Teodorico per una pacifica coesistenza interetnica fu seguita da molti provvedimenti con cui

cercò di mantenere un equilibrio tra la civiltà ostrogota e la complessa realtà italiana del tempo, segnata dalle tradizioni di Roma imperiale.

Cassiodoro ha conservato nelle *Variae* alcune lettere, studiate da Mauro Pesce, che riguardano problemi connessi con la presenza degli ebrei nelle città di Genova, Roma e Milano, riferiti agli anni tra il 509 e il 526. Nella lettera 27 del secondo libro delle *Variae*, databile intorno al 509, Teodorico acconsente alle riparazioni necessarie a una sinagoga danneggiata, richiedendo tuttavia che ciò avvenga senza nuove aggiunte ornamentali, sulla base di questa riflessione:

«E tuttavia vi concediamo il permesso, ma giustamente non approviamo la richiesta di chi è nell'errore. Non possiamo imporre la religione, perché nessuno è costretto a credere contro il proprio volere»<sup>1</sup>.

Nella lettera 45 del terzo libro delle *Variae* scopriamo che è una minoranza nella minoranza ad essere tutelata da Teodorico: si tratta di Samaritani, che avevano presentato una querela contro la chiesa cattolica, accusata di avere violato un diritto di proprietà. Il re, pur mostrando gravi riserve sulla natura dell'identità religiosa dei Samaritani, si esprime in difesa di un diritto dei Samaritani di Roma, diritto che effettivamente poteva essere stato violato.

Sempre a Roma ci porta la lettera 43 del libro quarto delle *Variae*, e precisamente fa riferimento a un contrasto sociale: degli schiavi cristiani uccidono i loro padroni Ebrei; in seguito alla punizione dei colpevoli, sarebbe nata una rivolta popolare culminata nell'incendio di una sinagoga.

---

<sup>1</sup> "Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus". Cfr. M. Pesce, *Cassiodoro e gli Ebrei: provvedimenti politici e riflessione teologica. Dalle Variae al Commento ai Salmi*, in A. Cassano – D. Felice, *Civiltà e popoli del Mediterraneo. Immagini e pregiudizi*, Bologna 1999, p. 39.

Teodorico è preoccupato di fenomeni di grave turbamento dell'ordine pubblico; emana perciò un provvedimento che assicura protezione agli Ebrei e rispetto del diritto di entrambe le parti contendenti. Mauro Pesce ritiene che siano possibili diverse letture del documento, anche a causa della oscurità per noi delle esatte circostanze del fatto; trova tuttavia che affiori indubbiamente la «alterità sociale degli Ebrei nella percezione e nell'immaginario del resto della popolazione. Certo, si può discutere il diverso grado di integrazione e sostenere, come fa Blumenkranz, che gli Ebrei non si distinguessero in modo particolare per abito, lingua, mestieri e professioni. Rimane però il fatto che nonostante l'integrazione essi venivano percepiti come un gruppo altro, etnicamente individuabile (se per "ethnos" si intende anche l'insieme della cultura propria di un gruppo sociale)»<sup>2</sup>.

Proseguendo su questa linea, dopo un vaglio critico dei passi dove Cassiodoro, nei propri scritti, tratta del problema degli Ebrei, si arriva a concludere che gli Ebrei non appaiono perfettamente integrati con la romanità: essi rispettano sì le leggi romane, ma vivono secondo costumi propri.

La civilitas ideale per Cassiodoro sarebbe quella in cui anche i costumi delle genti fossero moderati dalla legge e dal diritto romano: «Si exterarum gentium mores sub lege moderamur, si iuri romano servit quicquid sociatur Italiae»<sup>3</sup>.

La diversità certamente era stata accolta dal diritto romano; era tuttavia sempre aperta la questione sul come si potesse dalla diversità costruire una civiltà armonicamente integrata, incentrata sui valori più forti.

Questo interrogativo si riproporrà, pur nella diversità

---

<sup>2</sup> *Ibi*, p.44.

<sup>3</sup> Cassiodoro, *Variae*, I, 27, 2; citato da Pesce, *ibi*, p. 63.

dei contenuti, quando ad accogliere il diverso sarà la civiltà occidentale. A partire dal sec. VI e sino al secolo IX, l'Occidente si andò unificando all'insegna della lingua latina e della religione cristiana, secondo la confessione cattolico-romana.

## **2. L'incontro del cristianesimo con la cultura islamica.**

L'Occidente latino già da tempo si era ritrovato ad accogliere nelle sue aree territoriali i califfati musulmani in Spagna, insieme con gli intellettuali ebrei della diaspora; quando la crisi del califfato di Cordova comportò una progressiva disgregazione politica della Spagna musulmana, questo fenomeno non solo non impedì gli scambi commerciali e culturali con il mondo cristiano, ma anzi li favorì.

Saragozza, nel nord dell'Andalusia, divenne la città musulmana alla frontiera con i regni cristiani; in essa, a partire dal sec. XI, si realizzò una forte integrazione di studiosi ebrei e musulmani: filosofi, teologi, astronomi, poeti, medici. Il modello di Saragozza è giustamente da ricordare perché il pluralismo culturale e la libertà intellettuale produssero una notevole apertura nei confronti delle diverse scienze e della filosofia aristotelica. Venne dato credito alla ricerca razionale, e l'apertura di credito da parte dell'islamismo e dell'ebraismo nei confronti della ragione ispirò, nel periodo immediatamente successivo, l'apertura dei teologi cristiani al pensiero scientifico in generale, e all'enciclopedia aristotelica in particolare.

Nella seconda metà del secolo XII in diversi centri di studio dell'Europa mediterranea si era realizzato un ampio programma di traduzioni in latino dal greco e dall'arabo dei numerosi testi che compongono l'enciclopedia del sapere di Aristotele, e congiuntamente di molte

plici altri testi della tradizione peripatetica e neoplatonica greca ed araba.

Nei primi decenni del secolo XIII, in concomitanza con la nascita e lo sviluppo delle prime università medievali (Parigi, Oxford, Bologna, Padova) l'immissione massiccia di Aristotele fece esplodere il programma tradizionale degli studi, incentrato sulle sette arti liberali raggruppate nel trivio (grammatica, retorica, dialettica) e nel quadrivio (aritmetica, geometria, musica, astronomia), per fare spazio alle discipline della grande enciclopedia aristotelica: logica e teoria della conoscenza, fisica, metafisica, cosmologia, psicologia, etica, politica, scienze naturali (minerali, vegetali, animali, meteorologia). Qui segnaliamo l'imporsi di un rilevante cambio del paradigma: in tempi molto rapidi viene abbandonato il programma scandito secondo il trivio e il quadrivio, e i nuovi piani di studi dei centri di istruzione superiore, denominati ora facoltà delle arti, prevedono lo studio delle discipline nominate secondo la scansione delle opere aristoteliche, e cioè logica, fisica, metafisica, psicologia (*De anima*), etica o filosofia morale, cosmologia (*De caelo*), ecc.

Sul piano della filosofia della conoscenza, lo studio congiunto delle opere logiche e di quelle psicologiche portò all'elaborazione di una teoria della genesi e della portata dei concetti umani incentrata sull'astrazione e che consentì di elaborare le procedure che regolano il ragionamento apodittico, ossia il sillogismo rigoroso che consente di costruire il sapere "scientifico", capace di far conoscere conclusioni nuove. La scienza aristotelica è fondata su premesse in cui i termini (che esprimono concetti ricavati per astrazione) sono caratterizzati dalla portata universale, e le proposizioni, che costituiscono le premesse del sillogismo, risultano dall'unione di termini costruita in modo da fornire evidenza piena o apodittica o necessaria; rispettando le regole del sillogismo, la conclusione ricavata dalle premesse è a sua volta universale



e necessaria. Questa è certamente una delle principali innovazioni, che veicolò il cambio del paradigma epistemologico, nella tradizione precedente affidato alle regole della retorica e della dialettica, oppure alla teoria della illuminazione della tradizione platonico-agostiniana, mentre nell'aristotelismo viene affidato alle strutture logico-linguistiche del soggetto umano, che lo elabora sulla base di dati prettamente legati all'esperienza.

Il processo epistemologico ancorato al sillogismo dimostrativo, le cui proposizioni portano, attraverso le regole della deduzione sillogistica, a conclusioni nuove, prima ignote, capaci di far conoscere (*scire*) qualcosa di nuovo, rappresentò il nuovo paradigma scientifico, segnato dal rigore della necessità e della universalità e tutte le discipline mirarono a strutturarsi secondo questo modello; quelle che trovavano difficoltà ad assumere questo modello di epistemologia (come l'alchimia o alcuni settori dell'astrologia) non vennero incluse tra le scienze vere e proprie. Qui sorse da subito però un grave problema, concernente lo statuto epistemologico della teologia: è possibile considerare la teologia come una scienza rigorosa, secondo il modello aristotelico?

Nei termini del linguaggio tradizionale dell'alto medio evo, la teologia era collocata al rango più elevato del sapere, da Agostino chiamato *sapientia*, che si occupa delle "realtà superiori", mentre la scienza era posta al livello inferiore, perché si occupa delle realtà empiriche. Questo paradigma dicotomico salta con l'affermarsi del paradigma aristotelico, che assegna il carattere di scienza esclusivamente alle conclusioni del sillogismo dimostrativo. Come si atteggiarono i teologi di fronte alla nuova domanda: "Utrum sacra doctrina sit scientia"? Possiamo dire che i teologi del sec. XIII si divisero in due correnti: una favorevole a considerare la teologia come capace di assumere il nuovo paradigma scientifico, e ci occuperemo in particolare di questa scuola, segnatamente di due dei suoi maggiori esponen-

ti, Tommaso d'Aquino e Raimondo Lullo; l'altra corrente, legata soprattutto ai maestri della scuola francescana (Alessandro di Hales e Bonaventura tra i principali), ritenne che si dovesse mantenere per la teologia la definizione caratterizzante di conoscenza sapienziale, non vincolata dalle regole del sillogismo, ma disposta nell'orizzonte dell'interiorità del soggetto (intuizione, illuminazione, affetto) e aperta all'intelligenza delle rivelazione divina.

Si noti ancora come il paradigma aristotelico si presentava agli scolastici latini come una novità per il fatto di essere globale, portatore di un modello di sapere rigoroso che accomunava tutte le discipline e del quale era garante la ragione umana. Un sapere dunque disponibile a tutti gli uomini in quanto dotati di ragione, indipendentemente dalle loro condizioni etniche, politiche e religiose. E' molto importante sottolineare che di questo paradigma già da alcuni secoli si erano serviti gli intellettuali del mondo islamico e di quello ebraico della diaspora; lo testimoniavano le opere di autori importantissimi come Avicenna, Averroè e Mosè Maimonide, tradotte in latino nella prima metà del secolo XIII. Poteva l'occidente cristiano, dove emergevano sempre nuovi centri di studi superiori – le Università medievali – riproporre aggiornata l'esperienza del dialogo interculturale e interreligioso che era stato precedentemente sperimentato a Saragozza?

In realtà, quando l'occidente cristiano terminò la fase di inculturazione dell'aristotelismo nella scolastica latina, verificatasi tra la metà del sec. XII e la metà del sec. XIII, emersero con forza delle divergenze dottrinali; questa volta il discrimine fu quello dell'ortodossia: la sintesi aristotelico – scolastica proposta dai dottori latini, quali Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio, venne a configurarsi come la versione “ortodossa” della filosofia peripatetica; di conseguenza la sintesi di provenienza arabo-ebraica, elaborata da Ibn Gabirol e da

Averroé, venne giudicata “eterodossa”.

La scolastica latina prese le distanze dalla scolastica araba giudicandola ora razionalista, ora libertina; il movimento più concordista, quello dei cosiddetti “averroisti latini” dei secoli XIII-XV, autori che difendevano l’esegesi di Aristotele proposta da Averroé, venne più volte censurato e non vennero accreditati i percorsi di “tolleranza” escogitati con la dichiarata separazione dei livelli di discorso (dimostrativo, dialettico, retorico). Nasceva per la prima volta in modo consapevole e ben tematizzato il problema della uniformità socio-culturale, manifestatosi come elemento imprescindibile all’interno di una concezione della vita civile e religiosa ordinata, strutturata secondo un ordine garantito nei suoi gradi. Il vissuto collettivo era in modo maggioritario favorevole a un ordinamento delle parti rispondente all’ortodossia stabilita dalle istituzioni, ossia dalla Chiesa gerarchica, dall’autorità politica e dallo studium universitario; per questo si verificarono forme di repressione delle minoranze culturali, inedite nella tradizione romana ed alto-medievale.

Fino al sec. XIII l’idea di “crociata”, che poteva svolgersi anche con l’aiuto delle armi, era stata riservata alle necessità di costruire una via sicura ai pellegrinaggi dei fedeli cristiani nei luoghi sacri della Redenzione; con la cosiddetta “crociata contro gli albighesi” si verificò un salto di qualità in tema di tolleranza religiosa e di difesa della ortodossia cattolica, e si pensò di usare la crociata contro quella che venne individuata come eterodossia o eresia catara. Si parlò di “albighesi” in riferimento non soltanto agli abitanti di Albi, ma altresì ai catari dei paesi di lingua d’oc; la crociata venne predicata come «guerra santa», canonicamente fondata sul diritto attraverso bolle e decretali pontificie, e durò di fatto circa un secolo. Gli anni più cruenti furono tuttavia quegli degli inizi, dal 1210-1211 sino alla fine degli anni trenta; nella ricostruzione del maggior storico francese del movimento

cataro, Michel Roquebert, questa azione congiunta dell'Inquisizione e della crociata «in Linguadoca, nel decennio 1230, fu la prima manifestazione storica di un sistema di controllo ideologico assoluto su un'intera popolazione, per mezzo di inchieste, delazione istituzionalizzata, interrogatori e creazione di schedari di informazioni»<sup>4</sup>.

Con ciò non si vuole ricondurre in modo semplicistico la crociata contro gli albigesi alla volontà di imposizione violenta nei riguardi di alcune popolazioni, camuffata da “guerra santa” per nascondere le mire imperialistiche della Corona francese; è vero infatti che la Chiesa più volte ostacolò, in quei territori, la sopraffazione politica e rivendicò il proprio intento dichiaratamente “missionario”. Il fenomeno nel suo insieme, per la vastità e la durata, resta il caso più emblematico della difficoltà incontrata nel coniugare il binomio di identità culturale, ricondotta ad un'ortodossia dottrinale, e di rispetto delle diversità.

### **3. Fecondità dell'incontro fra le culture: la ricerca della verità come istanza universale.**

La conflittualità interna all'Europa papale e imperiale, così come le prese le distanze da determinate tesi da parte dei maestri della Scolastica non determinò il rifiuto globale dell'interpretazione arabo-ebraica di Aristotele; prevalsero gli attestati di apprezzamento riservati alle opere di Avicenna, di Averroè e di Mosè Maimonide; ad essi venne riconosciuto il merito di avere proposto un percorso di conciliazione tra un pensiero non aperta-

---

<sup>4</sup> M. Roquebert, *I catari. Eresia, crociata, inquisizione dall'XI al XIV secolo*, tr. it., San Paolo, Cinisello B. 2003, p. 6.

mente religioso come quello di Aristotele ed una visione teologica come quella mussulmana o quella ebraica, che del resto avevano molti punti in comune con il cristianesimo: il monoteismo, la concezione di un Dio personale, creatore e provvidente, l'immortalità personale dell'uomo. Era prioritario il riconoscimento e la grande valorizzazione della ragione umana, senza che ciò venisse percepito come ostacolo alla concezione teologica; su queste basi di razionalità forte, ma sorretta da una vigilanza critica costante, Tommaso d'Aquino poté accogliere la dottrina avicenniana dell'intelletto possibile, come un punto nevralgico della concezione antropologica che risultava compatibile con l'immortalità dell'anima individuale. Sul versante delle argomentazioni razionali a favore dell'esistenza di Dio, sempre Tommaso nella *Somma contro i Gentili* mise in primo piano l'argomento del moto e lo sviluppò facendo una sintesi del testo di Aristotele avvalendosi del commento analitico che ne aveva fatto Averroè. La via del moto ritorna anche nelle altre opere di Tommaso, che la dichiara la "via prima e più manifesta", perché desunta dall'analisi di un dato importante dell'esperienza, quale è il movimento o divenire delle cose.

Sul versante dell'ebraismo, il pensatore che maggiormente ha influenzato i maestri latini del sec. XIII è stato Mosè Maimonide (sec. XII), il quale aveva ritenuto corretto rintracciare determinate dottrine filosofiche, soprattutto quelle platoniche e quelle aristoteliche, nei testi della Rivelazione biblica. Un programma questo che si poneva in linea con l'istanza di teologi cristiani quali Agostino e Anselmo d'Aosta, condensata nel celebre motto "la fede alla ricerca dell'intelligenza". Secondo Maimonide non esiste un contrasto tra la ricerca razionale e la religione ebraica, anzi, la filosofia può essere un valido strumento per afferrare il vero contenuto della Rivelazione; relativamente a precisi punti di conflitto, come a proposito della dottrina di Aristotele

circa l'eternità del mondo, andava certamente riconosciuto l'errore del filosofo greco, che, non disponendo del concetto di creazione, aveva giudicato necessario ciò che invece nella realtà è contingente, molteplice e vario, e perciò non può essere eterno. La natura del creato detiene al proprio interno una struttura ricostruibile attraverso le leggi della causalità aristotelica, perché queste sono riconducibili ad un piano preordinato da Dio. Molto apprezzata dai latini fu anche la dottrina ampia ed articolata di Maimonide circa la profezia, con le sue diverse forme e caratteristiche, religiose e politiche, piene di tangenze con la dottrina del filosofo-profeta della tradizione platonica.

Riassumendo, possiamo consapevolmente dire che da tutte le menzionate vicende culturali del secolo XIII veniva consegnata una messe di contenuti già sottoposti a prova di dialogo interculturale: a cominciare dalle aperture sul carattere scientifico della teologia, dalla fiducia totale nella portata delle regole della logica, alla conseguente apertura all'universalità delle argomentazioni, alla valorizzazione delle leggi della natura ricostruite dai filosofi e dagli scienziati fisici, astronomi, matematici.

#### **4. L'apologetica e il dialogo da Tommaso d'Aquino a Raimondo Lullo.**

Tra gli studiosi che oggi si concentrano sull'approfondimento dell'impegno all'unificazione attraverso il dialogo interculturale nell'ultimo Medioevo è condivisa la convinzione che i principali protagonisti dello sforzo in tale direzione siano stati Tommaso d'Aquino (1225-1274), soprattutto con l'impianto della monumentale opera *Somma contro i Gentili*, dove il "contra" è apologetico, ossia volto ad attivare il confronto con i pensatori appartenenti all'islamismo o all'ebraismo (tale pare il

riferimento più pertinente del termine “Gentili”, peraltro non presente nel titolo originario dell’opera di Tommaso, che era *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*), e, l’autore quasi suo contemporaneo, il catalano maiorchino Raimondo Lullo (1232-1316).

Tommaso d’Aquino, in particolare nella menzionata *Summa contra Gentiles*, e il suo collega e confratello Raimondo Martì o Martini (1215 ca - 1285 ca), autore del *Pugio fidei*, una vera *Summa contra Iudaeos*, avevano pensato al discorso filosofico-razionale come fondamento del dialogo con gli ebrei e i mussulmani; per spiegarci, qui richiamo la concezione dell’apologetica di Tommaso: le verità rivelate del cristianesimo non si possono dimostrare razionalmente, mentre si possono confutare le tesi opposte a quelle rivelate, quindi anche le dottrine teologiche contrarie al cristianesimo presenti nell’ebraismo o nell’islam sono confutabili razionalmente.

Queste conclusioni vengono meglio comprese se si esplicita un’ulteriore premessa posta da Tommaso: se uno non riconosce in alcun modo il carattere veritativo della rivelazione, non si può convincerlo, nemmeno con la dialettica più stringente della logica aristotelica, della validità dei principi (gli *articuli fidei*), da cui muove il tragitto epistemologico della teologia. Accade invece talora che il negatore in questione costruisca un percorso argomentativo in cui conclude a proposizioni da lui considerate vere, “scientifiche”, ma che risultano essere in contrasto con quanto viene enunciato nella rivelazione. E’ su questa possibilità che si innesta la conclusione di Tommaso: al teologo, chiamato *magister in sacra doctrina*, compete l’impegno di confutare queste conclusioni, entrando nel merito della correttezza formale dell’argomentazione dell’avversario; il teologo infatti sa che le “argomentazioni che si adducono contro la fede non sono dimostrazioni, bensì argomenti confutabili”; “se poi nelle dottrine dei filosofi si ritrova qualcosa di

contrario alla fede, ciò non dipende dalla filosofia stessa, ma dal suo cattivo uso per colpa della ragione; e pertanto è possibile, in base agli stessi principi della filosofia, correggere un tale errore, mostrando o che è impossibile, o che non è necessario: come infatti le cose che appartengono alla fede non possono essere proposte in modo dimostrativo, così anche ciò che vi si oppone non può essere confutato in modo dimostrativo, mentre si può mostrare che non è necessario”<sup>5</sup>.

La rivelazione divina fonda la possibilità costitutiva della teologia, che per questo è denominata anche scienza divina, in un percorso in cui la scienza di Dio, la perfetta conoscenza che Dio ha di se stesso, di tutto ciò che concerne l’essere e l’operare divino, viene resa in parte manifesta all’uomo; all’interno della rivelazione va riconosciuta una necessaria limitazione dello scibile divino rivelato, legata al modo dell’uomo di essere destinatario di questa stessa rivelazione, alla struttura noetica del soggetto umano. Da un lato dunque l’uomo non può avere l’evidenza piena, in senso aristotelico, delle verità rivelate; dall’altro lato, la fede non esclude la ragione: vanno tolti (sospesi) gli argomenti che contrastano con la fede, non già quelli che la assecondano. Il passaggio è rilevante, perché subito sorge la necessità di fare chiarezza sulla natura degli “argomenti” ammessi, che rispettino il modo di consequenzialità richiesto dalle proposizioni rivelate sottoposte al vaglio della ragione. La ragione umana è duplice, precisa Tommaso, rispondendo ad una delle obiezioni dei negatori dell’uso della razionalità in teologia: c’è la *ragione dimostrativa*, che

---

<sup>5</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Commenti a Boezio. Super Boetium De Trinitate*, q. II, art. 3, resp.; trad. it di P. Porro, Rusconi, Milano 1997, pp. 139-141. Per i riferimenti storico-concettuali di queste problematiche, cfr.: M. D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985; E. GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, ed. Massimo, Milano 1982.



porta l'intelletto all'assenso, sulla base dell'evidenza dei nessi sillogistici, e questa ragione non si applica alle cose della fede, il cui assenso è determinato dalla scelta della volontà e non dall'evidenza. Le ragioni dimostrative possono essere impiegate per confutare le conclusioni che sembrano implicare contraddizioni a carico della fede; in conclusione, per Tommaso ciò che appartiene alla rivelazione non può essere oggetto di dimostrazione, ma non può neppure, d'altra parte, essere oggetto di dimostrazione la sua negazione. C'è poi la *ragione persuasiva*, che non raggiunge l'evidenza dimostrativa, bensì la certezza della persuasione, che Tommaso così presenta: "La ragione persuasiva ricavata da alcune somiglianze e applicata a ciò che appartiene alla fede, non svuota il senso della fede, perché non fa apparire evidenti i suoi oggetti (dal momento che qui non ha luogo il processo di risoluzione nei principi primi che possono essere riconosciuti dall'intelletto), né – ulteriormente – svuota il merito della fede, perché non costringe l'intelletto al consenso, facendo sì che l'assenso rimanga volontario"<sup>6</sup>.

L'intelletto e la ragione sono considerate da Tommaso facoltà decisive nello statuto dell'uomo credente, e pienamente coinvolte nell'attivare il suo cammino di fede. Si devono tuttavia evitare alcuni rischi: occorre abolire la presunzione di un perfetto comprendere; si deve evitare poi l'attribuzione della precedenza della ragione sulla fede, nel senso di credere solo a ciò che è dimostrabile per via ragione; infine, nell'indagare le verità contenute nella rivelazione, non è consentito l'oltrepas-

---

<sup>6</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio. Super Boetium De Trinitate*, q. II, art. 1, ad 5; p. 123. Per una rassegna dei passi di altre opere di Tommaso circa il metodo teologico, cfr. CH. TRÖTTMANN, *La théologie comme science subalterne à celle de Dieu*, in ID., *Théologie et noétique au XIIIe siècle. A la recherche d'un statut*, Vrin, Parigi, 1999, pp. 146-155.

samento delle capacità date all'intelletto umano ancora in via, ossia, assolvendo al compito investigativo-contemplativo delle verità divine, il credente non deve essere presuntuoso, ma deve evitare ogni pretesa di assolutezza nell'attività inquisitiva, indagatrice del mistero. Ed è su questi punti che Raimondo Lullo (1232-1316)<sup>7</sup>, ver-

---

<sup>7</sup> Nato a Palma di Maiorca nel 1232, nel 1247 Raimondo è nominato paggio del re e in seguito siniscalco e maggiordomo dell'Infante. Nel 1257 sposa Bianca Picany dalla quale ha due figli. Nel 1262 avviene la svolta nella sua vita. Nella sua Vita coetanea Lullo narra la propria conversione: ha cinque visioni di Gesù e alla quinta si convince di aver ricevuto la chiamata da Dio. Decide di farsi missionario e di convertire i musulmani e gli ebrei, i quali, già credendo nell'esistenza di un essere del quale non si può pensare altro di maggiore, come insegna Anselmo d'Aosta, devono necessariamente essere cristiani. Nel 1263 vende tutti i suoi beni, lasciandone una parte alla moglie e ai figli, e consacra la propria esistenza alla penitenza. Acquista un servo saraceno che gli insegni l'arabo, lingua utile al confronto con i seguaci dell'Islam, ancora massicciamente presenti a Maiorca, che era stata per secoli sotto la dominazione dei sovrani andalusi. Dopo un pellegrinaggio a Santiago de Compostela, studia filosofia, teologia, medicina, il latino, il provenzale e l'arabo; assimila parte della cultura dell'epoca: Aristotele, Platone, Agostino d'Ippona, Anselmo d'Aosta, Riccardo di San Vittore, i filosofi arabi. Compose una prima versione dell'Ars magna e il Libro della contemplazione in Dio. Chiamato a Montpellier dal re Giacomo II, vi compone l'Arte dimostrativa; fonda a Mallorca, nel 1276, il collegio di Miramar per preparare i futuri "missionari" mediante lo studio delle lingue, della filosofia, delle Scritture sacre delle tre religioni monoteiste e della sua Ars magna. Comincia ora la sua carriera di missionario laico, che lo vedrà attraversare reiteratamente mezza Europa e specialmente le coste del Mediterraneo, sollecitando aiuti dai regnanti e dai papi ed esponendo la sua Ars magna nelle piazze e nelle università, in particolare a Montpellier e a Parigi, dove riceve il titolo di maestro delle Arti, ma non di maestro di teologia perché sposato e privo degli ordini sacri. Nel 1295 si fa terziario francescano ad Assisi. Brevemente a Maiorca nel 1300, dove continua a scrivere e a disputare contro arabi ed ebrei, riprende i suoi viaggi che lo portano a Cipro, in Armenia, a Rodi, Malta, Napoli, Genova, Montpellier, Parigi, nel nord Africa. Qui viene incarcerato; rilasciato, riprende i viaggi: dopo un naufragio, va a Pisa e si ritira nel convento di san Domenico dal 1307 al 1308, continuando a scrivere. Dedicò al re di Francia Filippo il Bello l'Albero della filosofia d'amore. Partecipò nel 1311 al Concilio di Vienne, dove avanza la proposta di una crociata rimodulata sul dialogo diretto sui testi, sul confronto aperto con i seguaci di islamismo e di ebraismo, preparato dalla attivazione di centri idonei alla preparazione dottrinale, linguistica, filosofica e teologica dei prescelti a questa missione o crociata pacifica. Nel 1315 viene aggredito a Tunisi, dove è sottratto a stento al linciaggio e imbarcato in gravissime condizioni su di una nave genovese fino a Maiorca; qui muore nel 1316. Beatificato da papa Pio IX nel 1850; la sua festa liturgica è il 30 giugno.

satile e geniale autore di circa 280 opere in latino, arabo e catalano, andò a collocarsi su prospettive diverse, in particolare circa l'estensibilità della forza argomentativa razionale nell'ambito dell'apologetica e del dialogo interreligioso, che Lullo "combinò" con diversi ingredienti teologici e speculativi nelle sue opere dedicate all'*ars*, in particolare nell'*Ars magna* e nell'*Ars brevis*.

## **5. L'intelletto come fattore egemone del dialogo interculturale lulliano.**

L'arte dimostrativa o inventiva di Lullo è rivolta alla conoscenza globale della verità, in un progetto di *mathesis* universale, per sviluppare il quale egli indaga i principi costitutivi dell'essere e le loro relazioni gerarchiche, che consentono di attivare meccanismi combinatori, facendo leva sul metodo dell'arte, sui termini e sulle regole del linguaggio, sull'argomentazione e sulla dimostrazione. L'obiettivo lulliano è quello di arrivare a un linguaggio universale, capace di esprimere, con chiarezza espressiva, i termini costitutivi della realtà, che, sottoposti alle molteplici possibilità combinatorie, possano garantire l'universalità della comunicazione dei saperi.

Richiamo gli ingredienti fondamentali come vengono proposti nell'*Ars generalis ultima* e nell'*Ars brevis*: l'Alfabeto di nove lettere (dalla B fino alla K); ciascuna lettera corrisponde a sei termini, che corrispondono a sei diversi Gruppi, ossia *Principia absoluta*, *Principia relativa*, *Quaestiones*, *Subiecta*, *Virtutes*, *Vitia*.

Quattro figure rappresentano le regole sintattiche: la prima figura (A) indica Dio e ogni ente reale; la seconda figura (T) si articola in tre triangoli equilateri che rinviano a nove settori comprendenti i principi relativi; la terza figura nasce dalla combinazione della prima e della seconda, mentre la quarta riassume le precedenti. Punto di arrivo del sistema è la formulazione di centotrentano-

ve *Questioni* che costituiscono lo sviluppo materiale delle combinazioni prospettate<sup>8</sup>. L'arte lulliana si riconnette all'istanza unificatrice-esplicatrice della metafisica aristotelica, ma si differenzia da questa perché, appoggiandosi alle relazioni intradivine, non considera soltanto Dio come primo principio, ma si estende anche ai contenuti della rivelazione<sup>9</sup>.

Un ultimo richiamo verte sulla natura vera degli universali secondo il maestro catalano: gli universali di Lullo sono differenti da quelli aristotelici, perché essi mirano a cogliere qualcosa di reale nel mondo concreto. Con la sua arte Lullo punta alla conoscenza dei concreti comuni, di quelli meno comuni, ma dotati di qualche comunità e persino delle realtà individuali<sup>10</sup>.

Nel *Libro del Natale* Lullo immagina una autopresentazione da parte delle ragioni eterne o dignità divine, considerate “principia primitiva, vera et necessaria in omnibus substantiis”, principi sostanziali identici tra loro nell'essere e nell'agire. La dignità denominata Perfezione divina dichiara di essere colei che “pone la perfezione delle parti, di cui l'uomo per natura consiste, come gli elementi, che son le prime entità a entrare in composizione, come la potenza vegetativa, quella sensitiva, quella immaginativa ed intellettiva o raziocinativa così che ogni uomo sia un individuo perfetto nella propria specie [...] Perfeziono l'intelletto umano, così che mi conosca perfettamente, senza tuttavia comprendermi,

---

<sup>8</sup> Cfr. R. Lullo, *Arte breve*, a cura di M. Romano. Testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2002. In particolare si vedano le pp. 35-53 dell'Introduzione di Marta Romano.

<sup>9</sup> Cfr. A. Fidora, *El Ars brevis de Ramon Llull: “ombre de ciencia y ciencia del ombre”*, in A. Fidora- J. G. Higuera (eds.), *Ramon Llull caballero de la fe. El arte lulliano y su proyeccion en la eda media*, Quadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona 2001, pp.72-73.

<sup>10</sup> Cfr. E. Jaulent, *Raimundo Lullio e os universais*, Atti del Congresso di Niterói, Brasile, 2010. In corso di pubblicazione.

poiché non ne è capace, essendo finito mentre io sono essenza infinita. Ma lo porto a perfezione per quanto gli basta e ne è capace, e per quel che merita; non può raggiungere infatti una perfezione infinita”<sup>11</sup>. Questa citazione mi consente di mostrare la consapevolezza di Lullo circa il suo progetto di sapere universale: nessun titanismo umano è calato nelle sue arti o calcoli combinatori; la fiducia nella potenza della ragione è attentamente sorvegliata dalla consapevolezza della sua costitutiva limitatezza, che respinge ogni accusa di razionalismo, mentre apre alla necessità di controllare come molte delle dignità e delle perfezioni che entrano in gioco nei processi dimostrativi sono ricavate dai testi della Rivelazione divina. Con ciò è chiaro che il progetto di interculturalità, mirante a una pacificazione degli intellettuali e dei popoli, per come è visto da Lullo, non prescinde dalle coordinate storiche della civiltà in cui visse: la pacifica convivenza dei popoli è perseguibile solo nel segno del monoteismo cristiano, che accoglie nell’unico Dio le tre persone ipostaticamente fuse nell’unica divina essenza, e si porge all’uomo nel compimento della rivelazione del Verbo incarnato, il punto fisso della possibilità dell’uomo rappacificato con Dio di rappacificarsi con gli altri uomini e con tutti gli enti dell’universo creato.

Ne *Il lamento della filosofia* troviamo una autopresentazione da parte dell’intelletto umano, dove Lullo procede allo stesso livello delle istanze ora ricordate:

“Disse l’Intelletto: «Sono una sostanza creata composta, a cui compete in senso proprio l’intendere, e in senso accidentale il credere». Disse l’Intelletto: «Sono creato per mezzo dell’intelletto divino. La bontà mi è

---

<sup>11</sup> Raimondo Lullo, *Il libro del Natale. Il lamento della filosofia*, a cura di Luca Obertello, Nardini, Firenze 1991, p. 124.

associata e congiunta in causa della bontà divina, la grandezza della grandezza divina, la durata dell'eternità divina, la potestà della potestà divina, la volontà della volontà divina, la virtù della virtù divina, la verità della verità divina, il diletto della gloria divina, e via dicendo. In causa della bontà son buono, della magnitudine grande, dell'eternità durevole, della potestà potente, e così via. Essendo associato a queste qualità, sono in grado di comprendere le realtà generali, come il genere, la specie e le cose astratte, poiché ciò è buono, grande e via dicendo. Son composto di tutti questi principii, così da comprendere bene, con grandezza eccetera l'oggetto primo, che è il mio fine, e tutte le cose sono a causa di lui. Con questi, elaboro una scienza profonda circa la bontà, la grandezza e così via». E di nuovo disse l'Intelletto: «Poiché son composto di tutte queste cose, in tanto che ciascuna di esse è in me, ed io in loro essenzialmente, moltiplichiamo l'estensione della nostra unica essenza. Questo avviene anche per la volontà e per la memoria, intantoché siamo una sola essenza, una sola anima immortale, composta di quel che s'è detto»<sup>12</sup>.

La finitudine dell'intelletto umano è portatrice di una capacità apparentemente sovra-umana, quale è la capacità di una scienza universale; ma ciò accade perché partecipa a tutti i principii dell'essere, poiché gli sono compartecipate le virtù dell'intelletto divino; inoltre fa tutt'uno con le altre facoltà dell'anima, che sono la memoria e la volontà, per cui il raggio di estensione delle sue capacità è enormemente potenziato. Accanto alla dottrina aristotelica dell'anima capace di conoscere tutto, Lullo aggiunge la dottrina agostiniana della trinità antropologica di intelletto-memoria-volontà, ed in generale collega l'intelletto all'Intelletto divino, che è il Verbo

---

<sup>12</sup> Raimondo Lullo, *Il lamento della filosofia*, ibi, pp.199-200.

unigenito di Dio, eterno, increato ed insieme creatore di tutte le cose, secondo l'enunciato del Prologo di Giovanni: "Tutto è stato fatto per mezzo di lui...; in lui era la vita, e la vita era la luce degli uomini".

Lullo prosegue facendo esporre sempre all'intelletto umano in prima persona le proprie attitudini e operazioni: operando attraverso la forma, sono l'azione e la passione gli strumenti tramite i quali vengono acquisite le specie astratte dal senso, illuminate dall'immaginazione e radicate nella capacità recettiva propria dell'intelletto, nella quale vengono rese intelligibili. Le specie intelligibili sono estranee, e sono acquisite per accidente; e così si dica dell'atto del comprendere estrinseco, che nasce dal principio intelligente e dall'oggetto intelligibile. Inoltre in quanto vita, l'intelletto porta le quattro potenze del corpo (che sono l'elementativa, la vegetativa, la sensitiva e l'immaginativa) a essere specie umana.

La straordinaria capacità elaborativa e calcolatrice dell'intelletto deriva dal suo essere la facoltà che per prima acquisisce le specie, le distingue, le mette in accordo o in contrapposizione. E se non può conoscerle, le rende credibili; e così in via accidentale porta a credere o a ipotizzare. Per sua natura non è mai in errore, poiché il suo oggetto proprio è quel che è intelligibile, e la sua natura è orientata ad esso. Ma l'uomo è composto di molteplici potenze, e perciò può subire l'influenza negativa delle passioni del corpo, o anche, sul piano morale, della forza con cui la volontà talvolta prende il sopravvento e lo spinge a conoscere in maniera sofisticata, deviandolo dal proprio fine, rendendolo succube a desideri moralmente malvagi. Un'ultima citazione dal *Lamento della filosofia*, per sentire direttamente la portata del duplice registro delle operazioni intellettive dell'uomo: «In due modi conosco e produco scienza. Nel primo modo è quando percepisco ed immagino realtà inferiori, come nelle arti liberali e in quelle meccaniche,

e nelle scienze morali. Altro è il modo in cui considero le realtà che sono superiori, come ad esempio Dio, le sue dignità e le sostanze separate. E come le scienze inferiori riguardano il possibile e l'impossibile, così pure le scienze superiori. Sono più alto e affermativo quanto alla possibilità e all'impossibilità nei confronti di quel che è superiore, piuttosto che di quel che è inferiore»<sup>13</sup>.

Quale collegamento possiamo porre tra questa visione lulliana, e quella precedentemente ricordata, circa la concezione dell'apologetica di Tommaso: per l'Aquinate, abbiamo detto, le verità rivelate del cristianesimo non si possono dimostrare razionalmente, mentre si possono confutare le tesi opposte a quelle rivelate, quindi anche le dottrine teologiche contrarie al cristianesimo presenti nell'ebraismo o nell'islam.

Raimondo Lullo dichiara insufficiente questa linea, perché si limita alla negazione, alla confutazione degli argomenti contrastanti la fede cristiana; a suo avviso occorre arrivare a dimostrare razionalmente le verità della fede cristiana, in una prospettiva di argomentazioni convincenti in positivo, e non solo confutative delle posizioni contrarie. Un progetto ambizioso quello di Lullo, che pone subito un interrogativo: quali sono le forme di razionalità che consentono di parlare di dimostrazione delle verità dei dogmi cristiani, della Trinità o dell'Incarnazione del Verbo, considerate da sempre verità sovrarazionali? Lullo risponde che questo è il compito che deve assolvere l'*Ars*, con la creazione del linguaggio universale e del metodo combinatorio di cui abbiamo appena indicato alcuni tratti generali, in modo da arrivare ai concetti comuni alle tre grandi religioni monoteiste, arrivare a individuare un sostrato comune ad esse, costituito in primo luogo dagli attributi divini, e poi

---

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 204.



da dottrine logiche, come le relazioni (quali differenza, concordanza, contrarietà), oltre che dalle categorie dell'ontologia aristotelica (se una cosa è, che cosa è, donde proviene questa cosa). Il processo si inserisce nel quadro dei contenuti corrispondenti alle nove lettere dell'Alfabeto sopra richiamate, e delle combinazioni incluse nelle quattro figure. Individuati gli elementi che tutte le religioni condividono, attivando le combinazioni richieste, Lullo ritiene che siano gli stessi elementi bene intesi a condurci alla Trinità e all'Incarnazione. Emerge una convinzione peculiare del maestro catalano: gli elementi basilari costitutivi delle religioni storiche e la loro sottomissione al calcolo combinatorio conducono a una visione del mondo la più consistente possibile, e questa corrisponde alla verità, alla realtà vera, non limitata dunque alle religioni, ma di portata universale. Un progetto analogo si risconterà a distanza di secoli nel modello di sapere strutturato secondo la combinazione di lettere dell'alfabeto, termini singoli e proposizioni in grado di produrre una lingua contrassegnata da simboli (lettere o numeri) capace di permettere la costruzione di ogni sapere ( e perciò denominata *characteristica universalis*) presentato dal giovane Leibniz nella sua *Dissertatio de arte combinatoria* (1666).

Va comunque sottolineato con forza che la “dimostrazione” cui Lullo aspira ad opera della ragione nei confronti delle verità che costituiscono il nucleo della rivelazione non è da intendersi come prova rigorosa o sillogistica dei contenuti, bensì una motivazione razionale forte, che si avvicina molto al concetto di “persuasione”, sempre nella consapevolezza che l'istanza propria delle verità di fede è quella di non essere dimostrate, ma credute. Al credere secondo Lullo giova molto mettere in risalto quel fondo di razionalità espansa in cui si iscrive ogni verità rivelata, ricorrendo ad argomenti che mostrano la piena congruenza dei contenuti della fede con gli assunti generali che il pensiero del credente di

qualsiasi religione assume quando analizza la propria natura razionale, quando rende rigoroso il proprio linguaggio. A queste istanze si riferiva anche Tommaso d'Aquino nella costruzione della teologia come scienza. La novità di Lullo, se possiamo ripeterla ancora una volta, consiste nell'aver esteso questa espansione della razionalità al dialogo interreligioso, sfruttando il percorso della sua arte che si fonda sui concetti comuni alla grandi religioni monoteiste, riconducibili in primo luogo, come già abbiamo velocemente accennato, agli attributi di Dio: le *dignitates*, secondo il linguaggio dei cristiani, che i mussulmani denominano *hadrat*, e gli ebrei *sephiroth*, ossia la bontà divina, la sua grandezza, eternità, ecc. Inoltre le tre religioni del libro concordano nell'accogliere alcuni concetti logici, come le relazioni (differenza, concordanza, contrarietà, ecc.) ed altresì le categorie aristoteliche circa i generi ultimi delle cose (sostanza, accidenti). Nell'alfabeto lulliano entrano ancora la visione gerarchica degli esseri (minerali, vegetali, animali, spirituali, Dio), la valenza trinitaria che contrassegna i termini universali che egli definisce "correlativi", e le nozioni morali condivise. La combinazione di tutti questi elementi consente di produrre degli argomenti che arrivano ad evidenziare l'inclusione nella struttura del pensiero e del linguaggio umano di verità rivelate quali la Trinità e l'Incarnazione, sempre rispettando il carattere gratuito e donato della fede<sup>14</sup>.

La fede come atto e abito personale (*fides qua*) sta tutta dalla parte del credere; la fede come riferimento ai

---

<sup>14</sup> Una sintesi più precisa si trova in A. FIDORA, *Combinatoria y reciprocidad: una nota sobre la vigencia del Arte lulliano*, in *Quaderns de la Mediterrània*, 9. I saggi raccolti sono dedicati a *Ramon Llull y el islam, el inicio del dialogo*, IEMed. (Istituto Europeo del Mediterraneo), Barcellona 2007, pp.347-351. I saggi contenuti in questa importante miscellanea sono disponibili, anche in lingua inglese, nel sito internet dell'Institut Europeu de la Mediterrània. Cfr.: <http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/9/aindex.php>

contenuti rivelati (*fides quae*) può essere argomentata dalla ragione, scompaginando l'incertezza di chi crede che la fede sia una finzione (*figmentum*), e non invece una *res certa*. Nel binomio *figmentum/res certa* Lullo insinua con vigore la necessità del dialogo tra la fede delle tre confessioni monoteiste e la ragione, un dialogo indispensabile perché rifiutando l'indagine razionale, la fede finisce per diventare una finzione che non ha corrispondenza nella realtà (*figmentum quod non est in re vera*)<sup>15</sup>.

## 6. Riflessioni aperte al dibattito dei nostri giorni

Una partenza buona per un progetto di convivenza pacifica tra i popoli, che Lullo è andato disegnando attraverso la numerosa messe dei suoi scritti, e che per la parte intellettuale ha fatto leva fondamentale sui punti dottrinali e di metodo richiamati sinteticamente nei paragrafi precedenti, sullo sfondo dell'idea di una disciplina costruibile con una tecnica razionale fondata sul calcolo combinatorio e quindi universalmente disponibile, deve tener conto della capacità che ha il monoteismo cristiano, con la sua struttura dinamica della vita trinitaria in Dio, di aprirsi a una visione illuminata, ampia ed aperta, della natura cosmica. Per Lullo, come per Tommaso d'Aquino, Monoteismo e Trinità vivono e si espandono creando, dotando le cose di un DNA intelligibile, che è segno inscritto indelebilmente *medullitus* della presenza della sapienza creatrice del Logos, "per mezzo del quale tutte le cose furono fatte".

---

<sup>15</sup> Cfr. Raimondo LULLO, *Disputatio fidei et intellectus. Disputa entre la fe i l'enteniment*, a cura di J. Batalla – A. Fidora, edizione bilingue latino-catalano, Turnhout – Santa Coloma de Queralt 2011, § 15, nn. 37-38, pp. 114-115.

In questa direzione vorrei fare una prima provocazione che potrebbe stimolare la riflessione: spesso le filosofie e le teologie occidentali hanno fatto del monoteismo assoluto una roccaforte non vulnerabile, quasi che chi sta fuori di essa sia necessariamente in una deriva di pensiero e di civiltà. Pur condividendo la portata antidolatrca che il monoteismo suggerisce, preservando la trascendenza da un pericoloso antropomorfismo, che si costruirebbe gli dei a misura dei bisogni dell'uomo, vorrei sottolineare come anche nelle forme di politeismo meglio costruite si possono trovare delle possibilità di confronto e di dialogo. Penso al politeismo come risulta nelle forme istitutive del mito arcaico: non ci si deve soffermare sugli aspetti superficiali che descrivono la divinità con caratteri bizzarri, ma occorre pensare al mito come forma di reificazione della realtà, che permette di caratterizzare l'assoluto: il mito opera cioè una riduzione delle forze che condizionano la vita umana a categorie definibili, prevedibili e alla fine controllabili, ossia esattamente a dèi o dee con i quali si instaura una dinamica meccanicistica, capace di ridurre l'autonomia di forze cosmiche occulte, che appaiono minacciose per l'uomo.

La divinazione, spesso collegata con la lettura delle caratteristiche dei corpi celesti e dei loro moti, secondo uno schema ricostruito con millenaria osservazione, si basa in genere sulla premessa della ripetibilità e, quindi, della prevedibilità degli eventi, una volta che siano stati catturati i grandi schemi che rappresentano il condizionamento ultimo della vita umana. E' accaduto così che il fato, ossia il condizionamento orizzontale controllato dalla natura, o il destino, ossia il condizionamento verticale sorvegliato dal tempo, possano essere visti come "l'aspetto inerte o passivo dell'assoluto" (Giorgio Buccellati). Il fato o il destino non agiscono, ma gli dei ne sono gli agenti, ne sono l'espressione attiva; pur non decidendo, il fato o il destino sono i canali

operativi che attualizzano ciò che è già deciso.

Non sembri azzardata questa proposta di vedere nel politeismo delle origini la presenza di dati collegabili con quelli che l'arte inventiva e risolutiva di Lullo andrà proponendo appoggiandosi ad altre premesse: c'è qualcosa di più di una somiglianza esteriore. La fonte di guadagno intellettuale che si può rintracciare anche nel politeismo consiste nell'aver individuato la totale coerenza dei dati della realtà, assumendola come base per costruire un quadro coeso di elementi costitutivi di un sistema organico. Scrive Giorgio Buccellati : “ La coerenza del reale è l'assioma fondante del politeismo, così come lo è del pensiero scientifico”. Gli dèi e le dee sono antropomorfici solo in superficie; hanno volti umani, ma non hanno vera personalità, sono piuttosto delle ipostatizzazioni, delle icone, vale a dire delle categorie mentali che si sovrappongono alla realtà, offrono una lettura della realtà sul tipo di quella fatta dall'approccio analitico, sezionandone le varie sfaccettature.

Tutto ciò certamente non collima con il monoteismo biblico-cristiano, che opera sulle cose in un rapporto di fedeltà e sotto l'egida delle caratteristiche del Dio vivente. Ma è significativo il dato che la coerenza sia una caratteristica presente anche nell'istanza dell'assoluto monoteismo, perché Dio è fedele a se stesso e coerente nella sua fedeltà, ed inoltre che l'uomo percepisca la volontà di Dio come superiore alla frammentazione umana, e come la fonte di una profonda unità. Dunque è presente, accanto all'insondabilità dell'assoluto nella sua trascendenza, la possibilità di una comunicazione o rivelazione fatta dal divino, che imprima a ciò che è inspiegabile un percorso passibile di spiegazione. Come nel politeismo anche nel monoteismo si apre la via della spiegazione, sia pure con diverse modalità: il politeismo parte dall'enigma e dall'oscurità del dato, e cerca la spiegazione; il monoteismo parte dall'assolutamente inspiegabile, il quale però non resta nell'isola-

mento della trascendenza, ma, attraverso la rivelazione, offre un possibilità di spiegazione, che consente di attivare un'ampia ricerca di analisi e di sintesi.

Il secondo e ultimo spunto delle mie riflessioni riguarda il grande tema della pace, il vero traguardo dell'unificazione dei popoli, l'obiettivo finale da tutti riconosciuto come movente ultimo del dialogo interculturale e interreligioso. Ancora una volta nei giorni stiamo vivendo la difficoltà di pensare la pace secondo categorie forti, tali che la sottraggano alla concezione tradizionale, propria soprattutto della modernità, che parla di pace come assenza di guerra, o come cessazione della guerra: più sottilmente, si pensa alla pace come assenza di violenza, o come guerra alla guerra. Questa visione ha avuto come teorizzatore sistematico Thomas Hobbes, per il quale gli uomini sono tra loro "lupi" che si accordano per la pace, ed è stata ripresa anche da Carl Schmitt, che ha fatto della pace un concetto politico, collegandola alla visione del nemico da combattere come cifra della propria sopravvivenza, perché la vittoria sul nemico consente l'affermazione della propria identità.

Ora non può sfuggire come la pace così teorizzata mantenga un nesso inscindibile con la guerra; questa pace non può essere pensata senza la guerra, esattamente come accade con l'attuale ONU, che persegue la pace "autorizzando" le guerre; la pace si presenta spesso sotto forma di interventi armati. Progettare una "ONU della pace vera" comporta l'uscita da questa prospettiva, occorre assumere il concetto di pace come un assoluto, un compito originario immanente nella natura del soggetto umano, non legato al conflitto, alla lotta o all'avversione: la pace è un assoluto della coscienza umana, che vede l'altro uomo come l'apertura dello spazio per la propria possibilità di essere un io, che vede l'estraneo come ciò che viene prima di tutto e va preservato, perché nell'estraneo (ospite, straniero, schiavo) ne va della mia umanità.

L'altro, il diverso, l'estraneo, il non familiare non sono dei nemici, ma sorgono tutti dalla somiglianza con il mio io umano; non sorgono dalla diversità, ma mettono in questione la mia coscienza, producono la questione dell'umano, chiedono il riconoscimento. All'ONU della pace spetta dunque il compito di analizzare fino in fondo quell'aspetto della globalizzazione per cui oggi la globalizzazione talvolta ci si presenta come una "guerra civile mondiale". La pace va vista come un eccesso, ossia come un concetto non simmetrico alla guerra; la pace poggia su quel surplus di valore originario, che è l'alterità, il valore dell'altro uomo, la centralità del legame con l'altro. Ispirandoci alle intuizioni forti di Emmanuel Lévinas<sup>16</sup>, possiamo dire che la pace nella profondità dell'intima valenza etica richiede l'accoglienza dell'altro nella sua irriducibile differenza; la pace è relazione con un altro unico e irriducibile nel suo essere un altro uomo, in tutta la sua fragilità, di fronte alla quale io sono spinto a risalire a una pace più antica, ad un'apertura e ad un'accoglienza che mi sono imposte originariamente. Questa antecedenza è quella fissata dal Dio biblico, il quale, da estraneo che ero, mi ha condotto nella terra promessa, mi ha comandato di accogliere lo straniero e non ha abolito la mia differenza.

---

<sup>16</sup> Cfr. E.Lévinas, *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza*, trad. it. Jaca Book, Milano 1983; Idem, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, ivi, 1980. Stimolanti riflessioni sono contenute nel volume di F. Bonicalzi (a cura di), *Pensare la pace. Il legame imprevedibile*, Jaca Book, Milano 2011.

## Biografia

### *Alessandro Ghisalberti*

Professore ordinario di Filosofia teoretica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della Università Cattolica del Sacro Cuore. Già docente di Storia della filosofia medievale, è direttore della "Rivista di Filosofia neo-Scolastica".

Socio della Società filosofica italiana, membro della Siep (Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale), membro della SISPM (Società italiana per lo studio del pensiero medievale), membro del Consiglio direttivo dell'Istituto internazionale di Studi Picensi, dell'Istituto di Studi umanistici F. Petrarca, del Comitato direttivo del Centro per le ricerche di Ontologia, Metafisica ed Ermeneutica (CROME) dell'Università Cattolica di Milano, del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, dell'Istituto "Veritatis Splendor" di Bologna, della Rivista "Medioevo", dell'Anuario de Historia de la Iglesia. È socio corrispondente dell'Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere.

### Principali pubblicazioni dell'Autore:

-*Guglielmo di Ockham*, Milano, 1972 (con quattro ristampe successive; traduzione in portoghese, Porto Alegre 1997).

-*Giovanni Buridano dalla metafisica alla fisica*, Milano, 1975 (due ristampe).

-*Introduzione a Ockham*, Roma-Bari, 1976 (tre ristampe).

-*Le "Quaestiones de anima" attribuite a Matteo da Gubio*. Edizione del testo, Milano, 1981.

-*Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Roma – Bari, 1990; ristampa 2005.

-*Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, Milano, 1995 (Raccolta di saggi di Autori vari).

-*Invito alla lettura di Tommaso d'Aquino*, Cinisello Balsamo 1999.

-Traduzione italiana e commento di: *Tommaso d'Aquino*,



*Trattato sull'unità dell'intelletto*, Milano 2000.

-*Dalla prima alla seconda Scolastica*, Bologna 2000 (Raccolta di saggi di Autori vari).

-*As raizes medievais do pensamento moderno*, Porto Alegre 2001.

-*Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, Milano 2001 (Raccolta di saggi di Autori vari).

-*La filosofia medievale*, Firenze 2006.

-*Dante e il pensiero scolastico medievale*, Milano 2008.

-*Mondo, Uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, Milano 2010 (Studio sulla metafisica contemporanea, in una miscellanea di saggi di Autori vari).

-*Pensare per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore*, Roma 2010 (Raccolta di saggi di Autori vari).

## **Prof.ssa Elisabetta MATELLI**

Docente di Retorica Classica e di Storia del Teatro Greco e Latino e Responsabile del Laboratorio di Drammaturgia Antica nell' Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

### **“Il Teatro Greco”.**

#### **1. Presentazione della messinscena e introduzione al testo dell'*Edipo Re***

Il mio intervento ha lo scopo di presentare la lettura scenica della tragedia *Edipo Re* di Sofocle da parte di giovani attori della compagnia *Kerkis. Teatro Antico In Scena. Guidati da Christian Poggioni.*

Lettori:

*Stefano Rovelli*, nella parte di Edipo.

*Giorgio Arnaldo Massari*, nella parte di Creonte, Tiresia, Messaggero da Corinto.

*Chiara Arrigoni*, nella parte di Giocasta, Coreuta, Servo della casa di Laio poi Pastore sul Monte Citerone, Servo della casa di Edipo.

Tre erano – per una convenzione del teatro antico – anche gli attori che impersonavano gli otto personaggi della tragedia *Edipo Re* di Sofocle. Lo scambio dei personaggi era resa possibile dall'uso delle maschere. La tragedia originaria presupponeva inoltre un coro di 15 cantanti / danzatori che rappresentavano l'assemblea dei vecchi Tebani, inoltre un certo numero di personaggi muti (anche bambini).

Può essere interessante ricordare che già nel secolo successivo ai grandi capolavori del V sec. a.C., cioè nel IV a.C., si diffuse nei simposi antichi l'uso di proporre la lettura di alcune parti significative delle tragedie antiche, un metodo a cui ci ispiriamo noi.

Purtroppo non possediamo la data certa in cui andò in

scena la tragedia *Edipo* di Sofocle: alcuni indizi permettono di datarla tra il 430 e il 420 a.C. In generale i poeti erano soliti proporre, nelle loro trame teatrali, riferimenti molto vicini a situazioni contemporanee, ma trasfigurandole nell'universalità di un racconto mitico. Questo verosimilmente accadde anche per l'*Edipo re*. Considerando che la tragedia ha come situazione scenica la città di Tebe colpita dalla peste, forse non siamo lontani dal vero nel sospettare che essa venne proposta in un anno prossimo alla peste che colpì Atene del 430 a.C.: un fatto catastrofico, a causa del quale morì nel 429 a. C. anche il grande statista ateniese Pericle, amico personale di Sofocle. Atene rimase sconvolta da tale morbo, iniziato appena un anno dopo lo scoppio della grande guerra del Peloponneso (431 a.C.).

Può essere interessante ricordare come la grave peste che colpì Atene sia stata precisamente descritta dallo storico Tucidide nella sua *Storia del Peloponneso* (capitoli 2.47.3-54), un lungo racconto di cui presento qui alcuni passi iniziali nei quali lo storico mette in luce quanto fosse impellente la necessità di indagare, con vari metodi, le cause di tale morbo. Riconoscendone le cause, si avvertiva la possibilità di dominarlo.

Scrivono Tucidide, *Storia del Peloponneso* 2.47-48:  
*Neanche i medici erano d'aiuto, a causa della loro ignoranza, poiché curavano la malattia per la prima volta e anzi loro morivano più di tutti, in quanto più di tutti si avvicinavano ai malati; né serviva nessuna altra arte umana. Tutte le suppliche che si facevano nei templi e l'uso che si faceva di oracoli e cose simili, tutto questo era inutile. E alla fine essi se ne astennero, sgominati dal male. ... Ora, sulla peste sia un medico sia un profano potranno parlare ciascuno secondo le sue conoscenze, dicendo da che cosa essa probabilmente abbia avuto origine e quali siano le cause di un tale sconvolgimento, cause che potrà con-*

*siderare sufficienti ad effettuare il mutamento di salute: io invece dirò in che modo si è manifestata e mostrerò i sintomi, osservando i quali, caso mai scoppiasse un'altra volta, si sarebbe maggiormente in grado di riconoscerla, sapendone in precedenza qualche cosa: io stesso ho avuto la malattia, e io stesso ho visto altri che ne soffrivano ....*

Sofocle nell'*Edipo re* intreccia il racconto attorno alla ricerca della causa capace di spiegare la peste che, nella sua finzione poetica, affliggeva Tebe nell'indefinito tempo del mito.

La trama fa sì che quasi subito l'oracolo delfico e l'indovino Tiresia rivelino a Edipo la presenza in città di un colpevole, reo di aver assassinato il Re Laio, fino ad allora impunito. La ricerca dell'assassino da parte del protagonista snoda l'incalzante racconto di questa tragedia, che assomma colpi di scena: una trama che, nella sua *Poetica*, Aristotele giudica come 'il capolavoro', l'opera drammaturgicamente 'perfetta'. Ancor oggi noi l'ammiriamo e la consideriamo inoltre come l'archetipo del moderno genere 'giallo' (che prende questo nome dalla collana *Il Giallo Mondadori* iniziata nel 1929), ma con la particolarità di portare il determinatissimo *detective* a scoprire, alla fine di un'intricata indagine da cui non demorde, che ... è egli stesso il *ricercato*.

Lungo questo *plot*, la tragedia mette in gioco numerosi altri spunti di riflessione su temi chiave prossimi alla nostra esperienza umana, e anche per questo non possiamo che considerarla un punto di riferimento fondamentale per scoprire le radici della nostra cultura occidentale.

## **2. Perché leggere l'*Edipo re* per andare alle radici della nostra cultura.**

La vicenda di Edipo, re di Tebe, solerte e paterno

sovrano in momenti difficili per la città, tocca alcuni temi di massimo rilievo anche nelle nostre vicissitudini sociali e individuali. L'ipotesi che vi propongo è la seguente: proprio attraverso la scabrosità di situazioni estreme, la tragedia *Edipo Re* di Sofocle può essere considerata una maestra di vita, ancora per noi oggi.

Aristotele, nella *Poetica*, permette di capire come sia possibile che la *mimesis* di situazioni che nella realtà appaiono terribili possa suscitare interesse e piacere. L'opera artistica (Aristotele usa in tale senso ampio la parola 'poetica') non descrive infatti la realtà come farebbe uno storico<sup>1</sup>, ma la imita trasfigurandola nel mito: fatti che nella realtà ci spaventano o fanno orrore e che non riusciremmo a considerare senza il velo annesso delle emozioni<sup>2</sup> diventano invece accostabili attraverso la poesia mimetica, che li trasforma in accadimenti universali, astratti. Secondo Aristotele, poterli conoscere attraverso la mediazione dell'arte procura uno straordinario piacere, riconoscibile come il 'piacere della conoscenza'.

---

<sup>1</sup> Aristotele, *Poetica*: ... compito del poeta non è dire cose avvenute, ma quali possono avvenire, cioè quelle possibili secondo verisimiglianza o necessità. Lo storico e il poeta non si distinguono nel dire in versi o senza versi (si potrebbero mettere in verso gli scritti di Erodoto e nondimeno sarebbe sempre una storia, con versi o senza versi): si distinguono invece in questo: l'uno dice le cose avvenute, l'altro quali possono avvenire. Perciò la poesia è cosa di maggior fondamento teorico e più importante della storia perché la poesia dice piuttosto gli universali, la storia i particolari.

<sup>2</sup> Aristotele, *Poetica* 4: Due cause appaiono in generale aver dato vita all'arte poetica, entrambe naturali: da una parte il fatto che l'imitare è connaturato agli uomini sin dall'infanzia (ed è in ciò che l'uomo si differenzia dagli altri animali, nell'essere il più portato ad imitare e nel procurarsi per mezzo dell'imitazione le nozioni fondamentali), dall'altra il fatto che tutti traggono piacere dalle imitazioni. Ne è segno quello che avviene nei fatti: le immagini particolarmente esatte di quello che in sé ci dà fastidio vedere, come per esempio le figure degli animali più spregevoli e dei cadaveri, ci procurano piacere allo sguardo. Il motivo di ciò è che l'imparare è molto piacevole non solo per i filosofi ma anche ugualmente per tutti gli altri, soltanto questi ultimi ne partecipano per meno tempo ... Perciò, vedendo le immagini si prova piacere, perché accade che guardando s'impara e si consideri che cosa sia ogni cosa, ad esempio che questo è quello.

La cultura classica riconosceva infatti nella ‘sete de conoscere’ uno dei principali e originari bisogni dell’essere umano, capace di far trovare il ‘piacere’ allorché una risposta riesce a saziare la domanda. L’animo umano dunque, al tempo stesso, teme e desidera conoscere anche ciò che, pur massimamente negativo e ripugnante, potrebbe potenzialmente sperimentare: possiamo infatti dominare con maggiore forza il male che ci affligge, quando lo ‘comprendiamo’.

L’*Edipo re* mette in scena un concentrato di situazioni umane gravi e di mali estremi.

*a) L’incesto e l’assassinio del padre.* Un oracolo aveva avvertito il re di Tebe di non mettere al mondo figli perchè – a causa di una sua precedente colpa - essi sarebbero stati la rovina sua e dell’intera Tebe. Un errore passato aveva infatti innestato una catena di eventi inesorabili. Nonostante questo avviso, Laio in una notte di passione generò con Giocasta Edipo. Prese così il via una catena di nuove colpe e conseguenti espiazioni (entra in gioco il tema della fatalità causata da una colpa). Edipo cerca – pur senza riuscirci - di non cadere nel destino malevolo predetto dagli oracoli, secondo i quali egli avrebbe ucciso il proprio padre e si sarebbe unito incestuosamente alla propria madre. La sua fuga non ha successo: al contrario il viaggio che intraprende per allontanarsi lo attira invece proprio verso questa sorte.

L’assassinio del padre e l’incesto in cui Edipo cade (come in una trappola) rappresentano un tema – chiave per la psicanalisi freudiana e jungiana nel Novecento, che rende nota ai più questa tragedia.

Particolarmente cruciale per la fortuna psicanalitica è una frase della tragedia: i due versi in cui Giocasta – con l’intento di liberare Edipo dalla pungente spina degli oracoli ricevuti – esclama:

*È già accaduto che molti uomini si siano congiunti in*

*sogno con la propria madre* (vv. 981-82).

Sigmund Freud ipotizzò che anche nell'evoluzione della civiltà, analogamente che nella vita individuale, avvenisse un'evoluzione del desiderio incestuoso (prima sperimentato e poi rimosso).

Attorno a una diversa interpretazione psicanalitica del mito di Edipo ruotò anche il grave dissidio che distaccò Freud dall'allievo Carl Gustav Jung (tra il 1912 e il 1914).

Jung, successore di Freud alla guida del movimento psicoanalitico internazionale, nel 1912 pubblicò l'opera *La libido. Simboli e trasformazioni*, in cui confutava l'idea del maestro che aveva letto in termini sessuali il desiderio incestuoso della vicenda edipica: a suo giudizio invece, il desiderio di congiungersi alla madre è riconoscibile come desiderio dell'individuo di ritornare alle proprie radici per rinascere rigenerato a nuova vita. Coincide dunque con un desiderio di trasformazione e di iniziazione spirituale. Trattando le interpretazioni dell'*Edipo re*, Jung è lui stesso coinvolto nel complesso edipico che va descrivendo: infatti Freud è per Jung come un padre eroico, che a un certo punto egli si trova costretto a 'uccidere'.

Per contestualizzare storicamente la nascita e l'evoluzione di queste teorie psicanalitiche legate al mito di Edipo, può valer la pena ricordare che Jung frequentò anche come amico il grande storico delle religioni ungherese Karol Kerényi, profugo in Svizzera, e che lo invitò costantemente ai *Colloqui di Eranos*, pubblicando con lui i famosi *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*. Segnalo la prima traduzione italiana di questa opera:

- Carl G. Jung, Károly Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, traduzione italiana di Angelo Brelich, Torino (Einaudi) 1948.

Indico inoltre un utile studio che presenta della fortuna moderna dell'*Edipo* di Sofocle, caratterizzata da interpretazioni, riscritture, variazioni e adattamenti teatrali di epoca antica e moderna, come quelli di Seneca,

Corneille, Hugo von Hofmannsthal, Pasolini e Testori:

- Guido Paduano, *Lunga storia di Edipo re. Freud, Sofocle e il teatro occidentale*, Torino (Einaudi) 1993.

Molto più recentemente la tragedia *Incendi* di Wajdi Mouawad (titolo originale *Incendies*, Actes Sud-Papiers, 2003, da cui è derivato anche il film *La Donna che Canta* del regista Denis Villeneuve) ricalca la trama di una sofferta ricerca del padre ispirata dall'*Edipo re* di Sofocle, nella quale sono raccontate le vicende che travagliano le sorti di una contemporanea famiglia palestinese con il finale svelamento dell'identità dei protagonisti come frutto di una tragica e inconsapevole relazione incestuosa.

**b) I tentativi di fuga dal proprio destino.** Nel tentativo di sfuggire alla profezia, Laio e Giocasta innescano in realtà un nesso di azioni che porterà la sorte ad avverare il destino, che appare dunque più forte della libertà e volontà individuale: il neonato condannato a morte viene infatti salvato dal servo a cui era stato consegnato, il quale, impietosito, lo consegna a un pastore corinzio, che anziché tenerlo in casa come aveva precedentemente pensato di fare, lo dona al suo sovrano Polibo, la cui moglie Merope non riesce a dargli figli. Edipo – crescendo – si sente assillato dall'oracolo che gli predice il delitto del padre e l'incesto della madre e per questo scappa da coloro che crede essere suoi genitori a Corinto e – attraverso la Focide – raggiunge Tebe, una città nella quale ha subito la possibilità di farsi accogliere come benefattore.

Da molto tempo Tebe era assediata dalla Sfinge, un mostro che fermava i passanti a cui proponeva un enigma: chi non sapeva rispondere veniva divorato. Alla domanda enigmatica su *quale fosse l'animale che di mattina cammina con quattro zampe, a mezzogiorno con due, e la sera con tre*, Edipo subito rispose che era *l'uomo, il quale da bambino si muove carponi; divenuto maturo cammina ritto su due piedi, e da vecchio per pro-*



*cedere deve servirsi di un bastone come sostegno.*

La leggenda racconta che a quel punto l'incantesimo venne rotto, la Sfinge con ira si buttò da una rupe e morì, liberando Tebe da quel pernicioso assedio. Ma il grande successo di Edipo si rivelerà come un passo avanti verso la grave malasorte pronosticata dagli oracoli. Quale salvatore della città, Edipo è infatti destinato a sposare la regina Giocasta e a salire sul trono in sostituzione di Laio – il sovrano da poco misteriosamente ucciso mentre in un trivio della Focide si dirigeva verso casa.

La tragedia *Edipo re* di Sofocle si apre con la descrizione della peste che sta distruggendo Tebe e con la ricerca della sua 'causa', per porvi rimedio. Le indagini che si aprono riveleranno al protagonista che la pestilenza è determinata dalla catena di colpe fatali a cui la famiglia di Edipo ed Edipo stesso non hanno potuto sfuggire.

**c) *L'illusione della conoscenza.*** La trama dell'Edipo si snoda lungo gli equivoci che sono possibili alla conoscenza umana: anche quando siamo convinti di 'sapere', il nostro 'sapere' mostra le sue imperfezioni. Anche il migliore e il più intelligente dei sovrani, quale è Edipo, che pure una volta risolse il difficile enigma della Sfinge, crede di vedere e di conoscere la propria storia, ma in realtà i suoi occhi non vedono e la sua mente fatica a distinguere il vero dal falso. Sofocle mette in luce la tragedia che deriva dall'illusorietà dei nostri ragionamenti, che si basano necessariamente sulle percezioni dei nostri sensi. Il dialogo tra Edipo e Tiresia nel primo Episodio mette in luce come la vera e unica 'scienza' sia quella che possiede il cieco indovino, che 'vede' solo grazie all'ispirazione divina. Elaborando drammaturgicamente questo tema il grande poeta tragico affronta una questione che impegnava anche i filosofi e i sofisti della sua epoca, i quali, cominciando a studiare il funzionamento degli organi di senso e dei ragionamenti umani, si rese-

ro subito conto della loro possibilità d'inganno<sup>3</sup>. Gorgia scrisse nell'*Elena* (§11):

*Che se tutti avessero, circa tutte le cose, ricordo di quelle passate, coscienza di quelle presenti e previsione di quelle future, un medesimo discorso non otterrebbe uguale efficacia come è invece per quelli, che appunto non riescono né a ricordare il passato, né a meditare sul presente, né a divinare il futuro; sicché nella maggioranza dei casi, i più offrono consiglio all'anima l'impressione del momento. La quale impressione, per esser fallace ed incerta, in fallaci ed incerte fortune implica chi se ne serve.*

Nell'orazione *Autodifesa di Palamede*, il medesimo sofista afferma che si potrebbero condurre ragionamenti corretti solo se fosse possibile apprenderli direttamente dalla Verità o dalla Necessità (§4).

Le affermazioni sull'incapacità di cogliere interamente la Verità da parte della conoscenza umana (idea differentemente proposta sia da Sofocle nell'*Edipo Re* che da Gorgia nelle sue orazioni) non vanno a mio avviso interpretate come affermazioni scettiche o nichiliste che mirano a negare l'esistenza ontologica della Verità (questo è stato più volte rimproverato soprattutto a Gorgia). In realtà sia Sofocle che Gorgia appartengono a una generazione di pensatori che hanno intensamente riflettuto sui diversi gradi di capacità di conoscenza dell'uomo. I sofisti (a differenza del filosofo che presume di arrivare alla Verità) hanno permesso al pensiero occidentale di distinguere le verità umane (che spesso si rivelano fallaci) rispetto a una Verità superiore all'uomo, che può eventualmente solo rivelarsi ma non essere rag-

---

<sup>3</sup> Segnalo il libro di M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1949 e successive ristampe: si tratta di una pubblicazione ancora molto valida su questo tema, e di facile lettura.

giunta dai nostri mezzi di conoscenza. Queste speculazioni hanno avuto un importante riflesso anche in ambito politico, dove viene gradualmente abbattuta la presunzione di verità propria del potere monarchico e tiranico, mentre si aprono spazi di un pensiero che comincia ad immaginare un sistema ‘democratico’, dove prevale il parere ‘dei più’. Non dobbiamo dimenticare che Sofocle era un poeta politicamente impegnato negli anni in cui si affermò la straordinaria esperienza della democrazia ateniese, di cui riconobbe presto anche i limiti politici: amico di Pericle, egli ricoprì un’importante carica finanziaria nel 443-42 a.C., fu stratega insieme a Pericle nella guerra contro Samo nel 441-40 e dopo la morte dell’amico, in un momento di grave pericolo della città, contribuì all’elaborazione della costituzione oligarchica dei *Quattrocento* (411 a.C.).

**d) *Le diverse forme del potere.*** *L’Edipo re* propone un’importante riflessione anche sulle diverse forme di potere. Edipo si propone sin dalle prime battute come un sovrano paterno, benevolo e attento ai bisogni del suo popolo:

*Edipo: Figli miei, nuova progenie di Cadmo l’antico, perché mai sedete qui d’innanzi con rami incoronati di supplici bende? Tutta la città è satura di incensi, tutta risuona d’inni propiziatori e di lamenti. E io, figli, non sono venuto qui per accontentarmi di voci altrui. Sono qui, di persona perché era giusto che vi ascoltassi con le mie orecchi e non tramite messi, io che da tutti sono chiamato il fmoso Edipo (Edipo re vv. 1-8).*

Edipo avverte la responsabilità del suo ruolo:

*Edipo: Figli, poveri figli, non mi sono ignoti i desideri per i quali siete venuti. Io li conosco. Lo so bene, io,*

*che tutti voi soffrite, ma, per quanto soffriate, nessuno di voi soffre quanto me. Sì, il dolore colpisce uno solo, chiuso in se stesso, e non tocca gli altri. La mia anima piange per tutta la città, per me stesso, e per voi parimenti (vv. 58-64).*

*Edipo: Chiarirò io ogni cosa, ripartendo dal principio. ... E così troverete in me, a buon diritto, un alleato che si batte per la città e per il dio. Non per il bene di amici lontani, ma per il bene mio disperderò questo flagello. L'assassino del re, chiunque sia stato, con la medesima mano potrebbe voler colpire pure me. Sì, giovo a me stesso, io, nel mentre vendico Laio. Su, presto, figli, levatevi da quei gradini, riprendetevi i supplici ramoscelli; e qualcun altro riunisca qui il popolo di Cadmo, che venga a sapere che io sono pronto a fare tutto il necessario ... (vv. 132-146).*

Davanti alle rivelazioni di Tiresia che lo denunciano come assassino di Laio e concubino di Giocasta, nominati come suoi genitori, Edipo è totalmente coerente con il suo ruolo autoritario di sovrano: tali accuse contrastano con ciò che egli sa di conoscere con certezza, cioè di essere figlio di Polibo e di Merope sovrani di Corinto, che lui immagina vivi nella loro città – e subito sospetta dietro a tale assurda accusa l'intento di un colpo di stato. Edipo si dimostra un monarca coerente con principi di razionalità e attento a difendere il proprio potere. Pertanto sospetta che la macchinazione contro di lui sia stata costruita dal fratello della moglie, Creonte, che viveva presso la corte di Tebe e che a suo giudizio poteva aver comprato l'indovino affinché mettesse in giro tali voci contro di lui (vv. 380-403).

Nel secondo Episodio, Creonte risponde alle pesanti accuse con una convincente autodifesa, che possiamo interpretare come la prima dettagliata teorizzazione della superiore forza del potere indiretto rispetto a quel-

lo diretto. Dato l'interesse di questi versi, vale a mio avviso la pena citarli:

*Edipo: Tu, come sei arrivato sin qui? Con quella faccia impudente ti presenti a casa mia, tu che sei certamente il mio assassino e il predatore del mio regno? Avanti, parla, in nome degli dèi. Che viltà, che follia hai intravisto in me per osare simili trame? Credevi che non l'avrei scoperto, il tuo piano che strisciava furtivo? O pensavi che, dopo averlo scoperto, non avrei saputo difendermi? Non è pazzesco il tuo progetto di conquistare il regno senza l'appoggio del popolo e di amici? Il potere si conquista soltanto con la maggioranza, e col denaro.*

*Creonte: Sai cosa devi fare? Tu ascolta come ti rispondo e poi, a ragion veduta, giudica.*

*Edipo: Sei bravo tu a parlare, io inetto a capirti. Ti ho scoperto duro e ostile contro di me.*

....

*Creonte: E dunque, ... mia sorella non è la tua sposa?*

*Edipo: Non lo nego.*

*Creonte: E tu non reggi con lei questa terra, a parità di poteri?*

*Edipo: Da me ottiene tutto quel che desidera.*

*Creonte: E io, come terzo, non sono pari a voi due?*

*Edipo: Proprio per questo ti riveli un pessimo amico.*

*Creonte: No, se tu considerassi il mio stato. Considera per prima cosa questo. Pensi che sia meglio regnare nel terrore o dormir sonni tranquilli pur godendo del medesimo potere? Io non sono nato per aspirare al regno, ma per agire come se fossi il re. E così la pensa chiunque sappia ragionare.*

*Io da te, ora, senza alcun timore, ottengo tutto quello che desidero; ma se regnassi io, quante cose dovrei fare contro il mio desiderio. E perché il regno dovrebbe essermi più caro di una signoria senza inconve-*

*nienti ? Ancora non sono così ingenuo da desiderare beni diversi da quelli che mi danno vantaggi. Ora sto bene con tutti, tutti mi amano, tutti si raccomandano a me se hanno da chiederti qualcosa. Dipende da me che ottengano o meno. E io dovrei lasciare questo stato per ottenere l'altro? (Edipo re, 513-599).*

**e) L'illusione della libertà.** La trama dell'*Edipo re* fa emergere la tragedia di destini umani dove la libertà di scelta appare illusoria: anche quando si sceglie di allontanare la possibilità di commettere una colpa, a causa della nostra ignoranza, ci si cade invece dentro come in una trappola. Il destino predestinato appare più forte della libertà dell'individuo, soprattutto a causa dei limiti delle sue conoscenze. La tragedia sofoclea mette in luce una delle questioni destinate ad avere grande fortuna nelle successive speculazioni filosofiche, soprattutto in ambito cristiano, dove in seguito emergeranno importanti riflessioni sui temi della verità rivelata e della libertà umana. Sofocle sembra negare la libertà dell'uomo, e la tragedia di Edipo ruota attorno alla catena di necessità creata dal destino. Tale visione del mondo appare molto negativa e forse depressiva. A teatro il pubblico certamente piangeva (come ancora oggi può piangere) davanti a tale infelice sorte dell'eroe, in cui ritroviamo – anche se meno estremi – i nostri mali. Perché andare a teatro per assistere alla rappresentazione di un dramma che solleva tante sofferenze? E perché l'Edipo, nonostante metta in scena situazioni così gravi della sventura umana, viene considerata la tragedia 'perfetta' dell'antichità?

All'inizio di questa mia chiacchierata, avevo accennato al fatto che Aristotele riconosceva il pregio del 'piacere' derivante dal conoscere, attraverso forme d'arte, la *mimesis* di oggetti anche degradati ma di cui potremmo potenzialmente fare esperienza. Tuttavia sotto, al punto **f)**, aggiungo un'ulteriore ragione con cui Aristotele risponde a queste difficili domande.

*f) I mali del vivere e la purificazione della catarsi tragica.*

Il filosofo cerca di spiegare il piacere che procura uno spettacolo dai temi crudi come l'*Edipo re* anche recuperando un'idea che gli deriva da una sapienza più antica, quella pitagorica: l'idea di *catarsi*. Aristotele ci spiega che, nel provare pietà e paura assieme ai protagonisti della tragedia per vicende dolorose che potrebbero essere possibili anche per noi o per altri nostri simili, ci liberiamo in un certo senso dalle tossine delle nostre paure per quegli stessi mali. Egli usa proprio il termine 'purga', che in greco antico è espresso dalla parola *catharsis*, 'purificazione':

*... attraverso pietà e paura (la tragedia) porta a compimento la depurazione ('catarsi') di siffatte emozioni (Aristotele, Poetica 6).*

**3. Conclusione: il fascino dell'eroe 'di carattere', quale è Edipo.**

In questa breve disanima so di aver tralasciato altre tematiche importanti della tragedia *Edipo re*, ad esempio tutto il discorso – complesso e problematico – sulla genitorialità, non solo di sangue ma anche adottiva, che può essere accolta con gioia oppure rifiutata. Tralascio, soffermandomi in questa nota conclusiva solo su un altro tema, che emerge da questa tragedia: l'attraente forza del carattere di Edipo. Aristotele osserva che per avere una buona tragedia è fondamentale che i personaggi siano dotati di carattere. A suo giudizio, si ha carattere quando si perseguono azioni coerenti con le proprie intenzioni<sup>4</sup>. Se non ci sono propositi, che indicano alle nostre azioni precise finalità, il nostro agire diventa privo di un senso compiuto e non riusciamo ad essere persone 'di carattere'. Tutti i protagonisti dell'*Edipo re* sono personaggi che esprimono intenzioni e azioni ad esse conseguenti: Creonte, Giocasta, ma soprattutto Edipo.

Edipo, quale sovrano di Tebe, ha il fermo proposito di salvare la propria città dalla pestilenza. Lo promette al sacerdote e al suo popolo. Ed egli mostra di portare a compimento tale proposito 'superiore' ai suoi stessi interessi, anche quando ciò comporta il sacrificio di sé.

Nel momento in cui Edipo, alla fine della propria inchiesta, si rivela come il grande e insospettabile 'ricercato', artefice delle azioni terribili che causano la peste a Tebe, emerge anche la tragica grandezza eroica del suo carattere, che affascina e - nonostante tutto - si erge a modello di positività, perchè coraggioso davanti al Vero.

---

<sup>4</sup> *Retorica* 3.16 (1417a15-27): È necessario che la narrazione descriva caratteri, e questo sarà possibile se conosciamo cosa crea un carattere. Un mezzo è sicuramente quello di mostrare un proposito morale, cioè la qualità del carattere (*êthos*) attraverso un certo proposito e la qualità del proposito per mezzo del fine (*telos*). Il motivo per cui non hanno caratteri morali i discorsi matematici è che non hanno propositi (non hanno infatti una finalità), mentre ce li hanno i discorsi socratici per il fatto che parlano di questi argomenti. Gli altri aspetti etici sono quelli collegati a ciascun carattere, come il fatto che un tale camminava parlando: rivela infatti un carattere arrogante e rozzo. E non bisogna aver l'aria di parlare per un calcolo (come fanno quelli di oggi) ma per un'intenzione. "Io volevo...", "E scelsi infatti questo...", "ma se non ci avessi guadagnato, sarebbe stato meglio...": il primo modo di dire è infatti proprio dell'uomo prudente, il secondo proprio dell'uomo saggio, infatti (il fine) di chi è prudente è nel perseguire l'utilità, quello dell'uomo buono perseguire il bello. Vedi nella *Poetica* (6. 1450b8-10): Carattere è quello che rivela il proposito e quale sia quest'ultimo, cosicché, tra i discorsi, non hanno carattere quelli in cui è del tutto assente cosa si propone oppure fugge il parlante.



## Biografia

### *Elisabetta Matelli*

Ricercatore di Filologia Classica e Tardoantica, settore disciplinare che comprende lo studio della drammaturgia antica, Elisabetta Matelli è attualmente docente di *Retorica Classica* e di *Storia del Teatro greco e latino* in Università Cattolica del Sacro Cuore.

Insegna e coordina inoltre le attività didattiche e le rappresentazioni teatrali del *Laboratorio di Drammaturgia Antica* e del Corso di Alta Formazione Permanente *Teatro Antico In Scena* dell'Università Cattolica di Milano.

Le sue ricerche scientifiche si svolgono con metodo interdisciplinare nell'ambito di letteratura, archeologia, storia, filosofia, poetica, retorica e drammaturgia dell'antichità classica. Tra i temi preferiti di studio, il trattato *Sul sublime* di Dionigi Longino, la *Poetica* di Aristotele, la ricostruzione attraverso testimonianze e frammenti di alcuni testi perduti di filosofi allievi della scuola di Aristotele, le tecniche di recitazione antiche, l'arte della persuasione espressa dalla retorica.

L'attività didattica persegue lo scopo d'istruire giovani capaci di esprimere nella vita contemporanea i valori culturali ereditati dall'antichità classica e che ancora permettono di interpretare, con sensibilità affinata e non ingenua intelligenza, la realtà presente. Particolare valore è attribuito alla possibilità di rendere ancora vitale la grande esperienza del teatro antico, con i suoi multiformi significati.

**Dott. Carlo SALVATORI**

Presidente della Lazard Italia

## **“La Banca ideale vista da un banchiere”.**

Il tema assegnatomi “La banca ideale vista da un banchiere” è già di per sé senza risposta certa. Per il semplice fatto che non è ideale, tutt’altro, il mondo nel quale essa opera. Un mondo complicato come non mai, un mondo dell’economia e della finanza non facile da interpretare e da vivere.

Parlare quindi di “banca ideale” è di per sé un po’ velleitario, perché prima di impegnarsi a cercarla bisognerebbe ritrovare l’ambiente nel quale essa agisce. Certo, si può però tentare almeno di comprendere cosa occorrerebbe per rendere l’ambiente meno ostile: un sistema politico ed una economia reale che funzionino meglio, un sistema regolamentare più adeguato alle nuove complessità. Non quello di oggi, inadatto perché incapace di regolare convenientemente una attività, quella bancaria, che necessiterebbe, oltre ai giusti controlli, anche di un playing field capace di stimolare lo sviluppo, non frenarlo con provvedimenti sfornati a getto continuo – peraltro spesso sostanzialmente diversi da Paese a Paese - che complica la vita delle aziende.

Non è facile fare banca oggi, e diremo fra poco quali sono stati i drivers delle difficoltà. D’altra parte, ed anche su questo tema ci intratterremo un po’, le stesse banche devono comunque rivedere il loro modo di essere sul mercato, se è vero – e credo sia vero – che devono quanto meno recuperare un rapporto di fiducia con la loro gente e la società, segnatamente i clienti da una parte ed i collaboratori interni dall’altra.

To Bridge the Gap è un’espressione anglosassone che

si può tradurre in vari modi, tra cui il più calzato è “accorciare le distanze”. Le distanze da accorciare sono tra la banca e le imprese, tra la banca e le famiglie, tra la banca e l’individuo inteso come cliente, ma anche come dipendente.

Per comprendere quanto e come riempire il vuoto che oggi separa la finanza dall’economia reale è opportuno fare un passo indietro e ritornare su due tematiche che considero importanti ai fini della comprensione del perché la banca oggi si trova dove si trova. Quali le motivazioni del non facile periodo che le aziende di credito stanno attraversando da dieci anni a questa parte. Alcune più – le grandi banche – altre meno – le piccole e le medie . E vedremo perché questa distinzione fra classi.

Le tematiche son di due tipi. Di tipo oggettivo: cioè quanto il mondo esterno, modificandosi senza la possibilità degli operatori di poter intervenire, ha creato problemi al sistema . Di tipo soggettivo, cioè la relativa incapacità di comprendere, esse, le banche, che lo scenario stava cambiando.

Cominciamo dalle tematiche di tipo oggettivo, quelle che hanno reso complicato lo scenario operativo, quelle che le banche hanno dovuto nei recenti dieci anni in qualche modo subire.

In primo luogo le crisi che stiamo vivendo.

Una crisi economica lunga e anomala. Anomala appunto per la sua durata inusuale . Un ciclo negativo che dura ormai da troppo tempo. Le banche hanno dovuto subire: le migliori limitando i danni (e fra queste annovero pressoché esclusivamente aziende di credito medie e medio-piccole), le altre continuando a registrare correzioni in conto economico legate soprattutto al merito del credito e alla valutazione di strumenti finanziari in portafoglio, tali da assorbire consistenti dosi di capitale (e fra queste ci sono quasi tutte le banche grandi). La crisi, peraltro, è globale. I paesi industrializzati viaggiano con ritmi di crescita molto bassi, anche con

andamenti negativi del PIL. I Paesi emergenti, Cina fra tutti, crescono meno che in passato. E questo per gli equilibri del mondo è altrettanto grave.

Una crisi della politica poi. Il passaggio traumatico dalla prima alla seconda Repubblica, con l'incapacità della seconda di essere migliore della prima, come le vicende più recenti stanno dimostrando. Un debito pubblico che non si riesce a controllare ed a gestire nonostante il basso indebitamento dei privati, fra i più bassi delle nazioni industrializzate. Soprattutto per le virtù delle nostre famiglie: grande propensione a risparmiare, poca voglia di indebitarsi.

Una politica incapace di risolvere, incapace nemmeno di affrontare i problemi strutturali del Paese. Manchiamo di una seria politica industriale: le grandi industrie non ci sono più. Le piccole e le medie imprese non hanno riferimenti strategici e capacità di indirizzo da parte della politica.

Abbiamo un welfare inadeguato e costoso; l'istruzione non è quella che vorremmo per i nostri figli e i nostri nipoti. Una pubblica amministrazione inefficiente, con inaccettabili moltiplicazioni della spesa. Sono fra le ragioni del debito pubblico ai livelli che conosciamo. L'apparato dello Stato, quello delle regioni, delle provincie, dei comuni, dei quartieri. Un numero esorbitante di enti pubblici molto spesso inutili, sempre costosi, talvolta dannosi. Con l'incapacità dei Governi di affrontare questi temi. Berlusconi aveva messo nel suo programma l'eliminazione delle Provincie: ce ne siamo trovate, senza praticamente accorgercene, una decina in più.

La giustizia. Una giustizia lunga ed inefficiente; che troppo spesso diventa ingiustizia. Assistiamo troppe volte a processi dove l'obiettivo non è punire i colpevoli, ma trovare il modo perché i colpevoli non siano puniti. Lo chiamano garantismo; io lo chiamerei ingiustizia. La legge non è uguale per tutti: la povera gente non può

permettersi gli avvocati dei cavilli e delle impunità ricercate con la tecnica del decorso dei termini.

Un sistema fiscale iniquo e penalizzante. Chi paga è la gente comune, chi paga sono i dipendenti, i pensionati ed i piccoli operatori. L'evasione c'è, è cospicua e pare talvolta quasi un vanto per chi la pratica: il trionfo della furbizia che la fa franca con lo Stato, come se lo Stato non fossimo tutti noi.

Alla crisi economica ed ai problemi del Paese aggravati da una politica inefficiente ed inadeguata, si sono aggiunti gli effetti di altre due crisi. Crisi dei costumi e crisi della morale. Il nostro è un Paese che troppo spesso non condanna, se non a parole, i comportamenti disonesti e riprovevoli, mentre l'onestà di tanta gente viene invece offesa piuttosto che esaltata.

Non abbiamo avuto negli anni più vicini a noi e non abbiamo tuttora da soggetti ed istituzioni pubbliche, buoni esempi per le nuove generazioni. Immoralità diffusa, appropriazioni indebite, comportamenti moralmente censurabili, spreco di soldi della collettività sono all'ordine del giorno.

Non è facile – occorre ammetterlo – vivere in questo nostro Paese che tanto amiamo, anzi diventa sempre più complicato. Anche per le banche non è agevole operare in un quadro - duole dirlo - distorto e mal gestito.

E mi fermo qui. Ci sarebbe tanto altro da dire, sul contesto che condiziona negativamente ogni nostra attività, senza che su quel contesto i singoli possano significativamente intervenire.

Poi ci sono le altre tematiche cui facevo riferimento, i drivers del cambiamento. Drivers che esistono perché il mondo si evolve, il progresso dispiega i suoi effetti. E qui sono i manager, quelli che hanno responsabilità di governo delle imprese che devono agire interpretando il contesto e le prospettive, quindi adeguando il loro business ai tempi. Il sistema del credito ha fatto molto dagli anni Ottanta fino alla prima metà del decennio scorso.

Ho l'impressione che poi non tutti - in una certa epoca storica caratterizzata dalla marcata finanziarizzazione - abbiano proseguito sulla strada della prudenza e della crescita controllata.

Ma andiamo con ordine.

Ricordo quanto fosse inefficiente il sistema dei primi anni Novanta, tutto incentrato sul margine finanziario, corroborato da alti tassi di interesse e spread elevati. I prodotti erano relativamente pochi, i servizi erano inesistenti o di bassa qualità. Il raffronto con i sistemi bancari dei principali Paesi europei ci penalizzava quasi dappertutto.

Molti hanno avvertito la necessità di un profondo cambiamento e si sono mossi per restare al passo delle nuove esigenze del mercato, spinto verso una rapida evoluzione da almeno quattro fattori.

Il primo: la globalizzazione, con l'apertura delle frontiere ai capitali, alle merci, alle persone, alle imprese, alle idee; la globalizzazione ha cambiato il regime della concorrenza. Da Oltralpe arrivavano operatori, bancari e non, con prodotti e servizi di maggiore qualità. Occorreva tenerne conto per non esserne sopraffatti. Al tempo stesso - e questo è il secondo fattore - stavano cambiando anche i clienti, sorretti da una migliore cultura di base, sostenuti da un'informazione sempre più ampia, stimolati da offerte e da una concorrenza sempre più competitive. La clientela ha cominciato a pretendere non solo prodotti e servizi di qualità ma anche consulenze, assistenza e proposte. Per comprendere, non subire.

Il terzo motore del cambiamento è stata la tecnologia che ha iniziato a viaggiare a velocità supersonica rispetto ai decenni precedenti. In pochi anni siamo passati dai computer di 1° 2° 3° e 4° generazione ad Internet, alla banda larga, al wireless. Abbiamo dovuto incorporare le nuove tecnologie negli assetti organizzativi nei modelli distributivi e nei prodotti, in una società senza assegni e senza moneta, per non perdere il passo con l'efficienza e

con la concorrenza incombente, anche di quegli intermediari non tradizionali che diffondono sul mercato il loro mantra, quello del “banking is essential, banks are not”.

Infine, non possiamo sottovalutare l'effetto dei parametri imposti dagli accordi di Maastricht del 1992: bassa inflazione e bassi tassi di interesse. Un bene per il Paese e per il sistema produttivo. Per il sistema bancario ciò ha però significato riconvertire il conto economico dal margine finanziario a quello dei servizi. Il modo di fare banca doveva essere rivisto.

Sono stato fra quelli che hanno avuto la fortuna di vivere quella stagione di grandi cambiamenti. E sono orgoglioso di aver portato le banche da me guidate – l'Ambroveneto, Cariplo e Banca Intesa - a livelli uguali o superiori agli standard delle migliori banche europee. Lungo il cammino non ho mai perso di vista quattro punti di riferimento che, se mi fossi perduto, mi avrebbero riportato sempre sulla strada dell'efficienza.

Primo punto:

La comprensione delle istanze di una clientela in costante evoluzione. Famiglie e aziende chiedevano sempre più consulenza e assistenza. E in un sistema economico dove le piccole e medie imprese costituiscono oltre il 95% del tessuto economico è indispensabile portare la banca il più vicino possibile ai loro affari. Anche attraverso un adeguato sistema informativo e di marketing distributivo.

Secondo punto:

L'utilizzo di tecnologie applicate al business per migliorare servizi e prodotti e, al contempo, incidere sui costi attraverso nuovi assetti organizzativi. La centralizzazione delle attività amministrative e contabili, una rete focalizzata sulla clientela e la drastica riduzione di addetti e di tempo dedicato alla burocrazia, spostando le risorse sullo sviluppo, ci hanno consentito di raggiunge-

re soddisfacenti obiettivi di efficienza.

Terzo e quarto punto:

la motivazione dei dipendenti e il trasferimento del potere decisionale alla rete vicino alla clientela, investendo sui controlli.

Questi punti valgono ancora oggi, ovviamente con gli opportuni aggiustamenti richiesti dai tempi e dalla modifica delle risorse disponibili? Io credo di sì. Anzi ritengo che, a parte gli effetti deleteri dell'ambiente, alcune problematiche di questi ultimi anni sono derivate proprio dall'aver spostato il baricentro dal nostro mercato di elezione, quello dell'economia reale, alla economia finanziaria, alla finanziarizzazione della attività bancaria.

Ho ricordato il mio cammino di uomo di banca perché ritengo utile riflettere su dove siamo stati per comprendere meglio dove siamo e soprattutto dove stiamo andando. Facendo tesoro delle esperienze, non tutte positive, di questi anni recenti. In un mondo che continua a cambiare a ritmi importanti.

Portiamoci, dunque, al presente analizzando problemi che traggono origine, io credo, dal non governo della finanza globale, e dal comportamento che il sistema del credito ha tenuto, per contagio, quando in Europa e in Italia si sono cominciati a recepire alcuni insegnamenti – a mio avviso nefasti – importati dall'America. Mi riferisco alla lezione della finanza facile e a volte spregiudicata di colossi come Merrill Lynch, Goldman Sachs, Lehman Brothers, Bear Sterns, ecc. Hanno insegnato come macinare profitti spostando l'attenzione dall'economia delle imprese, dei servizi, dell'artigianato e delle famiglie, all'economia finanziaria.

L'origine della crisi della finanza viene fatta risalire all'inizio del nuovo secolo, in particolare alla risposta di politica monetaria americana agli squilibri derivanti dallo scoppio della bolla della new-economy - aprile 2000 - e dalla strage delle Torri Gemelle del settembre



2001. Per fronteggiare il ribasso delle quotazioni azionarie, la Federal Reserve di Greenspan avviò una politica di liquidità abbondante, che portò i tassi d'interesse da oltre il 7% del 2000 all'1% del 2003.

In realtà, ritengo che gli errori clamorosi degli americani siano iniziati molto prima, con la presidenza di Bush padre. Fu quell'amministrazione che decise di liberalizzare. E soprattutto di liberalizzare senza controlli. "Il mercato regola se stesso" era lo slogan. Che funziona finché l'economia va bene, ovvero in condizioni di normalità. Mentre è ormai dimostrato che in periodi di forte stress - soprattutto se indotto da una folle speculazione - il mercato non è assolutamente capace di auto-regolarsi.

Proprio quel mercato senza controlli, irrorato di liquidità abbondante, a tassi via via calanti, ha portato agli eccessi che oggi purtroppo conosciamo. Il crac di Lehman Brothers del 14 settembre 2008 ha messo in ginocchio il sistema. I grandi operatori hanno esaltato l'utilizzo della leva finanziaria, costruito e commercializzato prodotti strutturati poco comprensibili e poco trasparenti: strumenti finanziari con alti rendimenti perché connessi a un rischio artificialmente reso non percepibile per gli acquirenti. Hanno puntato tutto sulla finanza, sugli swap, sulle cartolarizzazioni. Analisti finanziari e investitori hanno enfatizzato la necessità di obiettivi di rendimento elevati, ed hanno spinto le imprese finanziarie ad accelerare la produzione di ricchezza nel breve. Le grandi banche d'affari hanno utilizzato la leva indebitandosi fino a 30, 40 perfino 50 volte il patrimonio. Finanza facile e senza controllo cui si è aggiunta l'esplosione della domanda di mutui, favorita dalla crescita delle quotazioni immobiliari. Si è incentivato l'acquisto della casa anche da parte di individui con basso reddito e con scarsa capacità di rimborso. Sono stati abbassati gli standard per la concessione del credito ed è così cominciata la stagione dei mutui subprime.

La tempesta che si è abbattuta sulle istituzioni finanziarie diminuì di intensità quando i Governi si resero conto che il mondo non poteva permettersi altri defaults, pena un effetto domino su altri grandi intermediari.

La tensione dei financials non è mai del tutto rientrata. I problemi non sono definitivamente risolti. La tensione si è, nel frattempo, spostata anche sul rischio sovrano. Sappiamo quasi tutto della Grecia. E confidiamo ancora che i Governi abbiano la consapevolezza dei rischi immani che il mondo sta correndo. Il problema Grecia sta contagiando pericolosamente anche gli altri Paesi deboli, fra i quali purtroppo c'è il nostro. Ed il Governo tecnico-politico che oggi ci guida non pare in grado, come speravamo, di ribaltare la tendenza. Troppa concertazione, a mio avviso, quando in una situazione di grande difficoltà, come quella attuale del nostro Paese, occorrerebbe piuttosto un sano decisionismo, una dittatura illuminata. Mancano ancora provvedimenti seri di stimolo all'economia, agli investimenti ed al contenimento della spesa. Per gli operatori, per le banche non è facile lavorare.

E torniamo alle banche.

Nel fascicolo *The World in 2008* edito alla fine del 2007, "The Economist" dedicava un articolo intitolato: *Ritorno ai fondamentali*, con il significativo sottotitolo *E' tempo che il sistema bancario impari di nuovo a fare il proprio mestiere*. C'era molto, in quel breve testo, di quello che sarebbe accaduto di lì a poco. Compresse le possibili vie di uscita: "le banche dovranno corteggiare i depositanti e non i mercati dei capitali. E quando concederanno prestiti dovranno mantenerli nei propri portafogli, monitorarli e curarne il rimborso, non passarli ad altri come se fossero patate bollenti. Dal canto loro i banchieri centrali americani ed europei forniranno ben volentieri liquidità al sistema finanziario per evitare il panico".

Mentre negli Stati Uniti si cominciava a riflettere su

come rompere il perverso incantesimo degli alchimisti di Wall Street , il virus della finanziarizzazione stava già contagiando l'Europa. Spinti dalla logica azzardata del *return on investment* di breve periodo, anche nel nostro Paese, seppure con minore intensità, ci si è talvolta allineati a un costume diventato purtroppo la regola, altrove.

In Italia l'equilibrio bancario si reggeva ancora sull'economia reale, la finanza era residuale. Io gestivo depositi che mi consentissero - con gli utili generati dal mark down - di perseguire una politica compatibile con la crescita degli impieghi verso le aziende. Non pochi banchieri invece pensavano che all'ingrosso, sui grandi nomi e con le grandi operazioni rotonde, con l'utilizzo della leva e dei derivati si potessero fare più utili. E tenevano in scarsa considerazione il supporto all'economia reale perché - come insegnava l'America - è con la finanza che si fanno tanti soldi. Si può guadagnare sia sul debito che sull'investimento, tanto più quanto più è elevato il debito. Con i derivati, gli strutturati e le cartolarizzazioni di vario tipo a fare da ulteriore corroborante al conto economico.

Ma poi il sistema è crollato quando la tendenza si è invertita, gli asset hanno perso valore e il capitale si è dileguato. Quando c'è la crisi il nuovo capitale diventa scarso, i nuovi prestiti non si ottengono se non a costi penalizzati, la liquidità viene a mancare e il rischio di default appare dietro l'angolo.

Non posso che trovarmi d'accordo con Giuseppe Vigorelli quando sostiene che il nostro sistema bancario, pur avendo retto meglio di quello di altri paesi all'urto della crisi, non è rimasto indenne da critiche per aver polarizzato talvolta le proprie gestioni aziendali sul versante della finanza piuttosto che su quello del credito, più sull'immediatezza dei risultati che sulla durata degli investimenti, più sull'espansione dei bisogni che sulla valorizzazione e la tutela del risparmio, più sull'interna-

zionalizzazione degli affari che sulle esigenze del proprio radicamento, più sull'accorpamento delle banche che non sulla loro crescita individuale, più sull'esaltazione delle specializzazioni professionali esterne che sul valore intrinseco del proprio personale interno.

Abbiamo assistito a un periodo, non breve, in cui i profitti sono stati realizzati indebitandosi, con significativi mark-down sulla raccolta, e investendo in strumenti finanziari di vario tipo, quindi con importanti mark-up sugli impieghi, peraltro spesso accompagnati da notevoli plusvalenze in fase di cessione di asset. Le grandi banche – chi più, chi meno – hanno talvolta privilegiato la redditività immediata penalizzando la solidità di lungo periodo. Trascurando, almeno in parte, la clientela di massa, lo small e middle market e le famiglie. Trascurando cioè quella sana economia reale seguita tradizionalmente dalle filiali. Le filiali per un periodo non breve sono state piuttosto trascurate. Cenerentole, rispetto ai maghi dei derivati e degli strutturati.

Un tempo la filiale era regina, supportata anche dall'avvento dei promotori. La prima conseguenza della finanziarizzazione delle banche è stata una tendenza all'accentramento del processo decisionale. Credo che gran parte delle difficoltà con cui oggi deve fare i conti il sistema bancario, dipenda dall'aumentata distanza tra il luogo nel quale si prendono le decisioni e quello dove operano le aziende.

Questa distanza nella banca del futuro deve tornare a diminuire.

Non è un caso se oggi le grandi banche perdono quote di mercato mentre le piccole, ovvero quelle più vicine alla clientela, hanno dimostrato di saper tenere meglio la barra dritta in mezzo alla tempesta. La raccolta bancaria è in rallentamento dal 2009. Ma la diminuzione è stata, ed è, più marcata per i big del sistema. La stessa considerazione vale anche per altre attività di impiego e di distribuzione di prodotti e servizi, con un impatto signi-

ficativo sul fronte dei margini. Le banche piccole e medie non hanno invece cambiato il loro mestiere. Vicine alla clientela, attente alle sue aspettative. Se lo abbiamo fatto per una scelta strategica ben precisa oppure perché - stante dimensioni e collocamento geografico - fosse per loro naturale, poco importa.

La crisi finanziaria è diventata anche crisi dell'economia reale, ha mostrato che le banche che meno hanno incontrato pericoli e rischi di gravi perdite sono state quelle che meno si erano discostate da aspetti gestionali di intermediazione e meno avevano spinto il processo di trasformazione delle scadenze.

Credo che anche i grandi istituti lo abbiamo compreso e ora stiano riflettendo sul futuro. Non si può tornare al passato, perché questo momento difficile richiede una grande visione del domani. Così come richiede una cultura bancaria non appiattita su schemi comuni.

Come ho già detto, troppe cose sono cambiate. Le tecnologie, i modelli distributivi, le attese del cliente. La provvista non dà più i margini di un tempo, anzi oggi non ne dà proprio. Le banche hanno dovuto osservare una diversificazione nelle politiche di raccolta e di impiego verso la propria clientela. I flussi di risparmio sono mutati anche sul piano internazionale e così l'intercettazione degli stessi. La risposta a questa evoluzione, però, non è sempre stata pronta, né adeguata: ha indotto molte banche, per difendere il valore di borsa e soddisfare i turbamenti di investitori e analisti, a propendere per la finanza fine a sé stessa. Ad attuare una politica spesso tutta a favore degli *stock-holder* piuttosto che degli *stake-holder*. Il mercato del credito in Italia è rimasto prevalentemente retail. Non dimentichiamo che oltre il 95% dei clienti prenditori è costituito da aziende piccole e medie, e non dimentichiamo l'importante ruolo delle famiglie nell'economia del Paese. Ma questo, per qualche tempo, non ha trovato riscontro e conseguenza di comportamento nei piani strategici dei principali

gruppi bancari. Dopo la stagione delle aggregazioni è infatti iniziata quella dei grandi rischi. In certe macro fusioni è emersa più l'immagine di tante anime in un corpo solo che tanti corpi in un'unica anima.

Serve un nuovo equilibrio.

Tutti, anche gli istituti medio-piccoli, devono oggi e dovranno fare i conti con un problema di liquidità, che deriva anche da un utilizzo anomalo del patrimonio. Dirottare gli investimenti verso l'acquisto di asset finanziari e verso prodotti strutturati porta utili quando tutto funziona. Quando invece le cose vanno male e gli impegni devono essere onorati alle scadenze previste l'ingragnaggio non gira. Gli asset diventano illiquidi, o perché non si riescono a vendere o perché, anche se la vendita va a segno, le perdite comunque sono tali da portare la banca in zona difficoltà. Nei periodi di forte crisi è difficile trovare nuovo capitale. E anche se si trova, costa caro.

Tutto questo deve farci riflettere ancora sul modo di fare banca in futuro. Sono convinto che occorra riscoprire e rivedere il ruolo delle filiali, ai fini del presidio del territorio. Le filiali debbono riavvicinarsi ai clienti, certamente sostenute da attività di supporto e di controllo centralizzate. Al tempo stesso si dovrà presto anche affrontare il tema della eccedenza del loro numero, riequilibrandone il posizionamento sul territorio e snellendone operatività e costi di gestione. Non sto dicendo di riesumare il modello di filiale di dieci-venti anni fa. Me ne guardo bene. Non sarebbe né possibile né conveniente. Oggi è il tempo delle filiali virtuali, dell'home e phone banking, ma anche dei promotori sostenuti da piattaforme esperte. L'offerta di prodotti e servizi online diventerà sempre più importante perché i nostri giovani, allevati nelle tecnologie, saranno gli adulti ed i clienti di domani.

La banca commerciale di oggi è figlia di una cultura antica, ma è superata dall'urgenza dei tempi moderni,

prodotto di una società in drastico cambiamento. Si impone un nuovo modello che poco avrà da spartire con l'esperienza storica del nostro passato. Non basta una manutenzione ordinaria del sistema. Se altri settori come le telecomunicazioni, l'automotive, il tessile e la chimica hanno arditamente affrontato rivoluzioni copernicane senza per questo cambiare radicalmente le loro attività, perché le banche non possono farlo?

Non si può, insisto, tornare indietro. Si deve però tornare a ragionare – lo penso - su una nuova centralità delle filiali, da centri di transazione a centri di relazione, assistite e sospinte da Aree territoriali affidate a dirigenti capaci – attraverso una formazione adeguata – di interpretare le nuove esigenze, le nuove istanze dei clienti, prima ancora di vendere loro prodotti e servizi. Si possono, forse si devono, correggere alcune storture di un recente passato, tuttora in corso. Mi riferisco anche ai prodotti derivati a strutturati. Perché i regolatori non dispongono di contabilizzarli in bilancio e non sotto la riga? E perché non imporre a chi li confeziona di accompagnarli sul mercato con una scheda prodotto che ne faccia una descrizione trasparente e che metta anche in chiaro i margini per chi li confeziona ed i margini per chi li distribuisce? La chiarezza dei comportamenti verso gli investitori e l'assenza di azzardo morale, sono il presupposto per una sana gestione, per la riduzione del costo di capitale e per la crescita delle imprese.

Nel nuovo percorso che auspico, non penso si possa trascurare una riflessione nella gestione del personale. Una banca è un'azienda che consegna buona parte dei propri servizi - e della fiducia - attraverso i dipendenti, quelli allo sportello e quelli che creano qualità nel back office. Dipendenti che devono essere la prima forza di comunicazione verso la clientela. Per questo credo sia indispensabile per il vertice della banca mantenere saldo il contatto con la propria base, migliorandone ma anche garantendone la professionalità. Che non significa inse-

guire obiettivi spot di campagne di vendita o essere sottoposti a qualche veloce corso di formazione sulla conoscenza di questo o quel prodotto e sulle tecniche di customer care. Gestire un parco purtroppo sempre più vasto di imprese in difficoltà, ad esempio, richiede ben altro che l'applicazione pedante dei manuali del credito e del recupero crediti. Significa anche visitare le aziende, avere un confronto diretto – professionale e umano – con gli imprenditori, giudicare il rischio di credito oltre che attraverso una seria analisi dei bilanci, anche con l'esperienza, limitando i sistemi esperti di scoring alle piccole operazioni di grande massa.

Da parte loro gli imprenditori devono comprendere come sia difficoltoso per le banche concedere fidi ad imprese che siano poco trasparenti, carenti nelle informazioni oppure che non presentino, a fronte della richiesta di finanziamento, progetti di business chiari e credibili. Ma è proprio per questi motivi che in banca le imprese devono poter confrontarsi con interlocutori preparati ed autorevoli, garanti verso i loro clienti e verso l'istituzione dalla quale dipendono. I dipendenti possono assolvere a questi compiti solo se per primi sono convinti della bontà e della validità del progetto del quale sono parte. Devono riscoprire l'orgoglio di appartenere all'azienda, e avere fiducia nella loro banca altrimenti non potranno trasmettere fiducia ai propri clienti. Non vi è dipendente che non concorra, in misura più o meno rilevante, alla costruzione della qualità complessiva della relazione, perché è la reputazione delle persone che contribuisce alla reputazione delle aziende, intesa come somma di tanti comportamenti individuali.

Al tempo stesso, credo che per recuperare terreno sulla strada dell'efficienza si debba anche intervenire sul lato dei costi, ma in maniera ragionata, non strizzando il limone. Secondo la cultura prevalente, i banchieri virtuosi sono gli abili tagliatori di teste e di costi. Forse è arrivato il momento di pensare a gestire il cost/income



anche e soprattutto sul lato dell'income per garantire una crescita sostenibile. Ovvero pensare a risolvere il problema anche attraverso i ricavi, mettendo in campo uomini informati e motivati.

Come ha ben sottolineato Tancredi Bianchi nel suo contributo al seminario di Perugia del marzo scorso, il nostro Paese è passato da un'economia autarchica e chiusa, a un'economia che si è man mano aperta alla competizione internazionale, e poi a un'economia globale, con un sistema bancario fondato sulla specializzazione operativa, che ha dovuto trasformarsi in un sistema di banche tutte potenzialmente universali, cui si è aggiunta, come sovrastruttura, l'Unione Economica e Monetaria Europea, il tutto nel giro di circa mezzo secolo. In questo contesto il problema della formazione di risorse umane, pronte alle novità, senza poter fare affidamento su tradizionali esperienze è emerso progressivamente in tutta evidenza.

Mettere al centro la persona significa valorizzarne il ruolo. Perché per crescere, la competitività non può prescindere dal surplus di relazione, di rispetto e di tensione al riconoscimento reciproco che rappresenta il fondamento dell'azione sociale e politica di una società plurale come la nostra. Quello che un tempo si chiamava il capitale umano.

Riterrei anche auspicabile che da parte delle direzioni e dei vertici commerciali si riducesse un po' lo stress da obiettivi di breve periodo, quelli che impegnano le filiali a fare risultati ad ogni costo, non sempre tenendo conto dell'interesse dei clienti finali. I risultati ci devono essere, ma devono essere sostenibili nel tempo: una redditività magari più contenuta, ma fisiologica. Con un sostegno che deve arrivare anche dall'esterno perché la banca ideale ha bisogno di crescere in un mercato di riferimento reso migliore da regolatori e autorità monetaria che hanno anche il dovere di sbarrare la strada alla speculazione e favorire l'attenzione all'economia reale.

Ecco perché resta l'auspicio che le autorità, non appena usciti dall'emergenza di questi tempi, trovino a loro volta la giusta misura per gestire il "nuovo normale", una nuova normalità.

Oggi la redditività, il capitale e la liquidità sono le criticità più evidenti e più frequentemente oggetto del dibattito quotidiano; nel prossimo futuro rimarranno cruciali, ma saranno cruciali anche il mantenimento della coerenza tra il ruolo svolto dalla banca nell'ambito del sistema economico e le scelte gestionali, nonché la capacità degli uomini di banca di affrontare le situazioni. Anche quelle più difficili. La crescita del mercato è avvenuta a spese della sua qualità allungando le distanze fra la banca e l'economia reale, fra le banche ed i suoi clienti, fra gli interessi di breve periodo della banca e le esigenze di medio lungo della clientela. Non sarà stata questa l'unica causa della crisi che stiamo vivendo, ma di certo è stata quella su cui – fino ad oggi - si è riflettuto di meno.

All'inizio del mio intervento ho voluto ricordare i quattro punti di riferimento che mi hanno sempre accompagnato lungo il mio cammino in Ambroveneto, Cariplo e Banca Intesa per non perdere la strada dell'efficienza. Sono partito dal dove siamo stati, come sistema bancario, per riflettere su dove siamo oggi. La domanda adesso è: dove dobbiamo andare? Concludo, quindi, con quella che secondo me deve rappresentare la bussola del fare banca nei prossimi anni.

Sono essenzialmente due le spie che dalla plancia di comando gli istituti di credito dovranno tenere costantemente sotto controllo: il capitale e la liquidità. Su questi due fronti i manager, gli amministratori delegati e i consigli di amministrazione dovranno preoccuparsi di tenere la barra dritta per superare la tempesta e farsi trovare pronti all'appuntamento con la ripresa quando tornerà il sole sui mercati.

Sarà utile, dopo la tempesta, ricanalizzare gli investi-

menti e valutare quali asset potrebbero essere alienabili. Facendo quindi una selezione fra ciò che serve veramente al proprio business e ciò che invece rappresenta più una zavorra in termini di costi di gestione. Così si potrà recuperare capitale, liquidità ed economicità soprattutto in termini di introduzione di un pricing risk-adjusted.

La buona gestione dei costi passa inoltre attraverso opzioni di make or buy, cioè del non fare in casa quello che fatto altrove costa meno, mantenendo solo il focus primario sull'attività caratteristica. Una linea questa intrapresa, per virtù o per contingenze specifiche non importa, dalle banche medio-piccole che si sono così dimostrate più resistenti alle crisi rispetto ai grandi istituti.

Si dovrà valutare la possibilità – per il retail - di ridurre il numero delle filiali che dovranno comunque essere più snelle, affiancate da canali non presidiati. Penso anche a una rete di promotori creata attorno agli sportelli per supportare la clientela e al tempo stesso per interpretarne le esigenze. Piccoli sportelli, dinamici sostenuti da sistemi informativi di marketing. Le schede clienti dovranno contenere non solo il profilo finanziario ma anche incrociare informazioni di carattere socio-economico per offrire i servizi desiderati al prezzo appropriato. Credo sia importante – e non banale - rispondere alla domanda: gli stiamo offrendo quello di cui ha bisogno? Sul lato dei prodotti, le banche dovranno offrire condizioni chiare, trasparenti, perché il cliente vuole comprendere e partecipare attivamente alla scelta dell'investimento che gli viene proposto. Per le imprese medio/grandi il ruolo dei centri corporate continuerà ad essere importante, purchè migliorino l'attenzione al cliente e la tempestività delle risposte; due caratteristiche che spesso oggi lasciano a desiderare. Torniamo a fare il nostro lavoro, torniamo ad affidare le imprese che lo meritano, torniamo a far crescere il patrimonio senza

cedere alle tentazione del Roe di breve periodo ritrovando un punto di equilibrio tra rischio e rendimento, sia per le banche sia per i clienti.

Ed occhio, sempre, alla liquidità. Un sistema affidabile di capital allocation e di gestione delle scadenze, è necessario. La sfida è ambiziosa. Vincerà - io credo - la vicinanza al cliente, alle sue esigenze e alle sue preoccupazioni. Vinceranno le attività in cui il margine per la banca arriverà dal valore aggiunto dei servizi, dall'assistenza e dal know how finanziario piuttosto che dal puro gioco degli interessi. Vincerà la banca che saprà meglio gestire la crescita naturale dei suoi dipendenti. La formazione del personale sarà, credo, sempre più fattore di successo e di distinzione di un'azienda rispetto ad un'altra concorrente. Nella nostra epoca in cui l'innovazione in tutti i campi accelera i cambiamenti, riduce i cicli di vita dei fenomeni economici (siano essi i prodotti, i servizi, i modelli organizzativi ed il business); nella nostra epoca in cui la stessa innovazione determina una spinta verso la rapida evoluzione dei cicli di vita e delle dinamiche sociali, la banca ha bisogno quanto mai di gente motivata ed attenta, attraverso un'opportuna formazione sui comportamenti, verso l'esterno e all'interno. Preparare i collaboratori ad accettare i mutamenti e a volgerli a proprio vantaggio è garanzia di successo futuro.

Lo è se si riesce a far comprendere che occorre sviluppare quattro caratteristiche importanti:

- l'intelligenza, cioè la capacità proattiva di gestire il nuovo che si conosce;
- la flessibilità, cioè la capacità di anticipare se possibile, e comunque di cogliere con tempestività le nuove opportunità;
- la semplicità, intesa come il rifiuto di costose complessità, privilegiando un modo essenziale ed efficace di risolvere i piccoli e grandi problemi che il lavoro comporta;
- ultima, ma non per questo meno importante, la veloci-

tà. Ovvero la reattività decisionale alle sollecitazioni curando la tempistica per una realizzazione concreta.

La sfida dei tempi va affrontata in squadra. Vinceranno le banche che riusciranno ad accorciare le distanze con i veri attori dell'economia reale, quelle che riusciranno a ristabilire con il mondo delle imprese e delle famiglie un clima positivo di fiducia e di stima, quel clima che negli ultimi anni si è pericolosamente deteriorato.

## Biografia

### *Carlo Salvatori*

Carlo Salvatori è Presidente di Lazard Italia da Giugno 2010; ricopre anche i seguenti incarichi istituzionali: Membro del Consiglio di : API (Anonima Petroli Italiana); Chiesi Farmaceutici; SeaChange International – Acton/MA (U.S.A.); Fondazione Teatro Regio di Parma.

Ha una pluriennale esperienza nel settore bancario dove ha ricoperto ruoli esecutivi di alto livello nei maggiori Istituti Italiani e esteri come: Direttore Centrale della Banca Nazionale del Lavoro, CEO di Banco Ambrosiano Veneto, di Cariplo e di Banca Intesa. E' stato anche Presidente di Unicredit, Vice Presidente di Mediobanca, di Comit e della Cassa di Risparmio di Parma e Piacenza, nonché Presidente del Supervisory Board di Bank-Austria Creditanstalt – Wien e Consigliere di Bayerische Hypo und Verinsbank AG - Munich.

Ha conseguito la laurea in Economia e Commercio presso l'Università degli Studi di Bologna, la laurea in Scienze Bancarie presso l'Università di Siena, la laurea *Honoris Causa* in Scienze Politiche presso l'Università degli Studi di Macerata.

È iscritto all'albo dei Dottori Commercialisti.



## **Mons. Franco Giulio BRAMBILLA**

Vescovo di Novara

### **“La famiglia tra lavoro e festa”.**

*La famiglia: il lavoro e la festa:* queste sono le tre parole del tema del VII° *Incontro mondiale delle Famiglie* che si terrà a Milano dal 28 maggio al 3 giugno 2012. Esse formano un trinomio che parte dalla famiglia per aprirla al mondo: il lavoro e la festa sono modi con cui la famiglia abita lo “spazio” sociale e vive il “tempo” umano. Lo svolgimento del tema deve mettere a fuoco tre modi di rinnovare la vita quotidiana: vivere le relazioni (la famiglia), abitare il mondo (il lavoro), umanizzare il tempo (la festa). Al tema sono dedicate anche le Catechesi che il Pontificio Consiglio per la Famiglia ha pubblicato in collaborazione con l’Arcidiocesi di Milano<sup>1</sup>.

Le catechesi cercano di dipanare il filo rosso del tema nella tensione tra famiglia e società. La famiglia tende a restringere il proprio mondo nella sfera privata e la società si pensa e si progetta come un insieme di individui. La vita civile fatica a tener conto dei legami sociali che la precedono e sospinge la famiglia nel suo regime di “appartamento”, mentre l’esperienza familiare sperimenta la sua fragilità ed è particolarmente vulnerabile di fronte ai processi sociali, in particolare quelli che incidono sulla sua vita quotidiana, come il lavoro e il tempo libero. Pertanto le catechesi partono dalla vita quotidiana-

---

<sup>1</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA – ARCIDIOCESI DI MILANO, *La famiglia: il lavoro e la festa*. Catechesi preparatorie per il VII Incontro mondiale delle Famiglie, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, pp. 103.



na per aprirla al mondo, insistendo sulla famiglia come luogo di legami assunti liberamente.

Le relazioni familiari si devono, da un lato, collocare realisticamente nelle forme attuali con cui lavoro e tempo libero influiscono sulla vita di coppia e l'educazione dei figli; ma, dall'altro, potranno diventare occasione per trasformare il mondo mediante il lavoro e per umanizzare il tempo mediante il senso cristiano della festa, in particolare della Domenica. L'esperienza delle diverse nazioni e continenti mostrerà un panorama assai diversificato con cui famiglia, lavoro e festa s'intrecciano e questo rappresenta un patrimonio prezioso per il momento di incontro, confronto e celebrazione che avverrà a Milano.

Il tema proposto per il *VII° Incontro Mondiale* chiede di essere collocato in una riflessione più ampia. È questo il senso del presente contributo, che si propone a) di trattare la tematica dall'angolatura della famiglia; b) di mettere in rapporto il vissuto della famiglia con la sua maniera tipica di vivere le relazioni (la famiglia), di abitare il mondo (lavoro) e di umanizzare il tempo (festa). Le riflessioni che seguono vogliono fornire solo un canovaccio tematico, una specie di schema utile per leggere poi il tema nelle singole culture e tradizioni.

Per questo l'Incontro mondiale è una grande opportunità, se si colloca dentro un prima e un poi temporale, dandogli continuità nella vita quotidiana. Un incontro con l'orizzonte della mondialità è una sfida a superare i particolarismi e ad arricchirsi con il caleidoscopio delle diversità. Il convenire a Milano dovrà favorire la circolazione tra gli stili della vita di famiglia, per mettere in comunicazione e in comunione esperienze diverse tra mondo occidentale e altri mondi dove gli stili di vita quotidiana possono avere tonalità molto variegata. Il dono di un incontro di questa natura è capace di rappresentare l'immagine della Chiesa cattolica, come comunione universale delle identità singolari.

Il tema di questo VII appuntamento si presta in modo peculiare a favorire l'osmosi delle esperienze, l'incontro tra le persone, il confronto tra le diverse visioni e lo scambio di nuove prospettive. Si tratta di un tema di carattere antropologico, nel quale è necessario mostrare la sua dimensione teologale dall'interno della vita di famiglia. Possiamo parlarne, descrivendo il lavoro e la festa come due momenti decisivi dell'esperienza familiare, sullo sfondo del rapporto tra famiglia e società. Essi sono i luoghi con cui la famiglia si apre alla società e la società s'innesta nella vita della famiglia. Lavoro e festa sono due aspetti antropologici che qualificano la vita quotidiana, ne formano come la trama su cui ogni famiglia deve imparare a tessere in modo nuovo l'esperienza cristiana.

### ***1. La famiglia: vivere le relazioni***

Il primo modo per rinnovare la vita quotidiana è quello di vivere la famiglia come uno spazio di relazioni: all'interno e all'esterno. Soprattutto la famiglia occidentale, definita famiglia "nucleare", corre il rischio di privatizzarsi, e di percepire la società come altra, rispetto alle sue dinamiche interne. È facile intuire che il lavoro e la festa sono due momenti per infrangere il muro che separa la famiglia dalla società, ma soprattutto per superare l'idea del vivere sociale come un insieme di individui. Una visione che fatica a percepire la famiglia e le sue diverse forme come soggetto della vita civile. Potremmo illustrare questo primo aspetto con un'immagine: per vivere la famiglia come spazio di relazioni occorre "aprire la casa".

La casa assume diverse sfaccettature nell'esperienza di ciascuno: è la casa *natale*, nella quale siamo stati generati e continuiamo a venire alla vita; è la casa *pae-saggio*, spazio delle relazioni affettive e delle prime

responsabilità; è la casa *finestra*, che ci apre al mondo circostante e al rapporto sociale. Soprattutto, oggi, nelle culture globalizzate, è la casa *appartamento*, nella quale cioè si vive “appartati”, è lo spazio con cui la coppia veste a perfezione la forma dell’amore romantico. Un amore che si esprime in un rapporto di coppia isolato, privatistico, che sente tutte le altre relazioni ecclesiali, culturali, sociali, come rapporti che vengono dopo e forse sempre troppo tardi. Aprire la casa appartamento è l’urgenza del momento. Occorre mettere le case e le famiglie in rete, sottrarle al loro regime di appartamento, farle diventare spazi di accoglienza, luoghi dove si custodisce un’intimità profonda nella coppia e tra genitori e figli, come la sorgente zampillante per irradiare intorno a sé calore e vita.

Il tema del VII Incontro mondiale ci dice che l’apertura della casa trova una sfida singolare nell’intreccio di lavoro e festa. Qui sorge la domanda: come si fa ad aprire la casa? Troviamo una risposta persuasiva nel Vangelo di Giovanni: Gesù, la parola eterna del Padre, ha messo la casa in mezzo alla sua gente. «Venne nella sua casa ma i suoi non lo accolsero, però a quelli che lo hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio» (Gv 1,11-12). La casa dev’essere spazio accogliente, perché una casa che accoglie è capace di generare i figli di Dio, di trasmettere non solo la vita fisica, ma anche la vita come dono promettente. La casa diventa “accogliente” se sa preservare la propria intimità, la storia di ciascuno, le tradizioni familiari quale spazio di una vita che è grata del dono che ha ricevuto, è contenta dei beni che le sono stati trasmessi. La casa diventa “generante”, cioè fonte di vita, quando i doni trasmessi sono fatti circolare, quando i beni ricevuti sono scambiati, valorizzati, donati. Casa “accogliente” e casa “generante”, queste sono le due qualità della casa che abita lo spazio della vita quotidiana in modo creativo: luogo dell’intimità e luogo della generazione. Custodire e trasmettere la vita,

nella coppia e attraverso i figli, questo è il dono della casa!

Bisogna tornare a rendere la casa vivibile, a trasformarla in habitat umano, in uno “spazio di esistenza”, come ha felicemente detto Benedetto XVI a proposito dell’esistenza cristiana. Il suo ritmo deve essere come il battito del cuore, luogo di riposo e di slancio, luogo di arrivo e di partenza, luogo di pace e di sogno, luogo di tenerezza e di responsabilità. Per creare una famiglia così, la coppia deve cominciare a costruire la casa prima dell’arrivo dei figli. La festa è il tempo della casa e non della città mercato; è l’atmosfera dell’incontro tra uomo e donna e non della fuga verso l’altrove; è il clima della parola scambiata, del pranzo preparato assieme, dello sguardo sulla settimana, del riposo che comunica, del racconto che edifica. E anche la casa della settimana lavorativa dovrà ricevere luci dalla festa, dovrà essere meno albergo è più incontro, meno televisione e più parola, meno fretta e più pacificazione, meno cose e più presenza. Abbiamo una casa piena di cose e povera di presenze, fitta di impegni e debole di ascolto, travolta da telefonate e incapace di risposte.

Questa è la prima dimensione forte del tema del VII Incontro mondiale: domanda di vedere come abitiamo la casa. Bisogna guardare come la casa/famiglia è la nostra *abitazione*, che storia ci racconta (quando l’abbiamo ricevuta e costruita), che memoria ci porta, quali momenti belli e tristi evoca, che fallimenti ci ricorda, che riprese rende possibili. Occorre valutare lo stile del nostro *abitare* la casa, le scelte che vi abbiamo fatto, i sogni che abbiamo coltivato, le sofferenze che viviamo, le lotte che sosteniamo, le speranze che viviamo. Solo così la casa dà il potere di diventare figli e figli di Dio: generare figli è trasmettere e ricevere la vita, diventare figli di Dio comporta che la vita ricevuta e trasmessa sia il luogo della vocazione e della scelta di vita. La vita di Gesù a Nazareth può essere ripercorsa con questo sguar-

do: la tradizione familiare e spirituale di Israele presente nella casa di Nazareth è lo “spazio di esistenza”, dove la Parola fatta carne rende la storia di Gesù capace di dire, con le immagini e i gesti ricevuti, la ricchezza inesauribile del tempo compiuto e del Regno che viene.

## *2. Il lavoro: abitare il mondo*

All'interno della famiglia come trama di relazioni che apre la casa all'esterno, il lavoro rappresenta un modo essenziale per “abitare il mondo”. Il lavoro segna profondamente oggi lo stile della vita di famiglia: anche il lavoro va abitato, non può essere solo il mezzo del sostentamento economico, ma deve diventare il luogo dell'identità personale/familiare e della relazione sociale. Il modo con cui la coppia vive il lavoro è uno dei luoghi più forti con cui oggi si dà volto allo stile di famiglia e con un cui la società plasma (o deforma) lo stile di famiglia. Dal punto di vista della famiglia, soprattutto nelle società globalizzate, osserviamo oggi fenomeni diversi.

Il primo fenomeno: la famiglia moderna ha bisogno del lavoro di entrambi i coniugi per poter vivere. Questo ha un'incidenza decisiva sul modo di vivere la famiglia da parte di marito e moglie, perché soprattutto la donna deve fare la spola affannosa tra casa e lavoro, tra lavoro produttivo e lavoro casalingo, spesso con una settimana faticosa, che incide sulla figura stessa del suo essere donna, prima che moglie e madre. Ciò comporta che il lavoro dell'uomo non sia più inteso come l'unico sostentamento della famiglia, e questo dato sociale si riflette pesantemente sulle relazioni familiari. Esso sottrae all'uomo la sua figura tradizionale di essere il sostegno (economico) della casa e lo distribuisce in parti (uguali) tra marito e moglie. Il marito fatica a riconoscere questo mutamento di grammatica sociale, tende a sottovalutare

il lavoro (non solo casalingo) della moglie. Occorre rendersi conto che il lavoro influisce sullo stile di famiglia, ma non bisogna importare in casa, sia nella stima di sé, sia nel rapporto uomo donna, una visione economicistica del lavoro, per la quale una persona vale per quanto guadagna.

Il secondo fenomeno: il lavoro con le sue possibilità, le scelte dei livelli professionali per la donna e per l'uomo fanno fatica a entrare nel progetto e nel vissuto di una famiglia. È difficile che il lavoro entri normalmente nel dialogo tra i due, o anche nel racconto con i figli. Eppure esso incide in modo considerevole sulla vita di casa. Soprattutto emerge nei periodi di crisi, sotto la forma di risentimento che l'uno avanza nei confronti dell'altro, quando uno dei due, soprattutto la donna, ha dovuto rinunciare ad avanzamenti di carriera per poter sostenere la vita familiare. Questo rilievo umano nella considerazione del lavoro dei coniugi passa in secondo piano soprattutto nei tempi di crisi economica, quando il problema più importante è arrivare a fine mese, ma non può non emergere lungo il percorso della vita a due, nella stima del contributo di ciascuno all'edificazione del futuro comune. Soprattutto affiora quando i genitori proiettano sui figli le loro attese per la scelta degli studi e del futuro professionale. Anche questo tema si fa strada con fatica nel vissuto e nella conversazione familiare, non s'inserisce facilmente nel cammino educativo, non ritorna con naturalezza nel dialogo familiare. Eppure incide profondamente sulla vita comune della coppia, sulla sua capacità educante, sul futuro dell'identità dei figli.

Il terzo fenomeno riguarda soprattutto, ma non solo, i paesi poveri, anche se oggi è presente nelle zone depresse dell'Occidente: emerge sempre più la difficoltà a un lavoro stabile e remunerato. La grave crisi che ha travolto le società occidentali e la povertà endemica dei paesi del terzo mondo pongono oggi una grande domanda di solidarietà e responsabilità, mettono in discussione una

visione economicistica del lavoro, come ci ha detto Benedetto XVI nella *Caritas in veritate*. E richiedono una profonda trasformazione che deve incidere sulle istituzioni internazionali, sugli stati nazionali e sulla dinamica del mercato, sulle relazioni industriali e sindacali, sulle forme della cooperazione internazionale e del lavoro associato. Qui si apre un ampio spazio di riflessione sul tema del lavoro e sulla sua incidenza nella vita di famiglia, che dovrà essere svolto analiticamente. Esso potrà diventare persuasivo solo riferendosi, almeno qui da noi, alla condizione attuale della *società post-industriale* che pone problemi del tutto nuovi all'organizzazione dei tempi di lavoro e della vita familiare.

La riflessione sociale sul lavoro mette in luce profonde trasformazioni, senza comprendere le quali anche il vissuto quotidiano delle famiglie corre il rischio di non riferirsi realmente all'epoca presente. Qui è possibile fare un cenno soprattutto a un duplice cambiamento: la *flessibilità* del lavoro è connotata da una diversa organizzazione dei tempi di formazione e dei tempi di lavoro; vi sono *modalità diverse* di rapporto del tempo di lavoro con il tempo di riposo e/o della festa, con la tendenza a separare questi ultimi due. In ambedue i casi il rapporto del lavoro con il tempo è decisivo, e il cambiamento dei modi di relazione con il tempo incide non solo sul senso della festa, ma anche sull'esperienza del lavoro. Tra lavoro e festa, tra tempo feriale e tempo festivo s'instaura un rapporto complesso, che non può rimandare solo alla festa per un'esperienza umanizzante del tempo, né può confinare soltanto nel tempo di lavoro i modi di abitare e trasformare il mondo. I confini sono più sfuggenti e gli intrecci aprono possibilità più interessanti. Nuove possibilità non diventano subito realtà, se non con l'intelligente comprensione dei nuovi mutamenti, ma anche con la decisa azione a scioglierne le ambiguità.

Il primo cambiamento riguarda il rapporto tra tempo

di formazione e tempo di lavoro. La società che si è affermata con la prima e la seconda rivoluzione industriale e che è giunta fino agli anni '70 del secolo scorso era caratterizzata dalla separazione dei tempi di formazione dai tempi di lavoro: un numero relativamente limitato di tecnici e specialisti guidava una grande massa di lavoratori a cui erano affidati compiti prevalentemente esecutivi. Oggi con una forte innovazione tecnologica in continuo progresso s'impone il tema della formazione permanente, che richiede di pensare in maniera creativa l'alternanza dei tempi di formazione e di lavoro. L'organizzazione dei tempi di lavoro e di formazione diventa quindi molto più flessibile e apre anche nuove opportunità: se non è più possibile pensare alla difesa ad oltranza del posto fisso di lavoro perché nel nuovo contesto diventa talvolta controproducente, certo bisognerà vigilare perché una società delle attività lavorative non riguarda solo il lavoro salariato, ma tutta quell'attività che presiede alla crescita umana, dell'uomo in tutte le sue dimensioni, liberando energie per attività volontarie, collocate anche al di fuori della valorizzazione mercantile. La flessibilità richiesta da questa nuova organizzazione dei tempi di lavoro e di formazione si distribuirà in modo diverso in futuro generando nuovi stili di vita che influiranno in modo prevedibile sulla famiglia e sulle relazioni tra i suoi membri. Generando forse nuove fatiche e una gestione molto diversa del tempo, ma anche nuove opportunità di presenza e di azione dei componenti familiari. In alcune nazioni, le imprese di grandi dimensioni attuano già forme di lavoro *family-friendly*, che consentono di conciliare esigenze di lavoro e impegni familiari, per la cura dei figli, degli anziani o per altre ragioni familiari. Questo nuova organizzazione del tempo di lavoro potrà influire beneficamente sulla soluzione del problema della donna nella conciliazione di lavoro e famiglia.

Il secondo cambiamento riguarda il rapporto tra tempo



di lavoro e tempo di riposo e/o libero, e del nesso di quest'ultimo con il tempo della festa, con la tendenza a distinguere il riposo settimanale dalla festa. Tale tendenza ha un influsso negativo sulla vita di famiglia, perché la separazione di tempo di riposo/libero e tempo della festa è concepita più in rapporto all'individuo e alle sue esigenze lavorative, che per favorire il senso antropologico, sociale e teologico della festa. Nella gestione del lavoro, la possibilità di organizzare la scelta tra tempi di lavoro, tempi di formazione e tempo libero trascende spesso la misura settimanale e/o annuale e ci si orienta a prendere come riferimento l'intero arco di vita degli individui. Ma qui occorrerà operare un ripensamento profondo del rapporto tra lavoro e persona, che non sia impostato solo sull'avere, ma anche sull'essere e sul suo divenire persona in termini di relazionalità. In questo senso la costruzione dei legami, che si realizzano nelle relazioni gratuite di ogni giorno e nella libertà della festa, richiedono di imprimere agli spazi di maggior tempo libero, favoriti dalle nuove forme di lavoro, l'urgenza di far ritrovare nuovi stili di vita per la famiglia evitando l'iperproliferazione lavoristica.

C'è una stupenda preghiera della liturgia che ci può aiutare ad abitare il lavoro inserendolo nello stile di famiglia e a tener vivo il dialogo con la componente lavorativa ed economica nella vita della casa. Essa invoca così: «Accogli i nostri doni, Signore, in questo misterioso incontro fra la nostra povertà e la tua grandezza: noi ti offriamo le cose che ci hai dato, e tu donaci in cambio te stesso» (*Preghiera sulle offerte della XX Domenica per annum*). Il testo della liturgia afferma che la vita è il luogo del meraviglioso incontro tra la nostra povertà e la grandezza di Dio. La realizzazione di questo prodigioso scambio si realizza in un incontro tra il lavoro e la festa, tra dimensione "fabbrile" dell'uomo e della donna e la dimensione "gratuita" della loro vita.

Questo è il modo di abitare il lavoro nella famiglia che

ha uno stile: il tempo produttivo dell'uomo, che si distende per sei giorni e ha la figura di un tempo interminabile, è il luogo in cui l'uomo trasforma le cose ricevute come dono in offerta a Dio gradita. Ciò significa che il lavoro dell'uomo e della donna sono molto di più del loro valore mercantile, sono parte del dono di Dio che rende possibile l'operosità distesa nel tempo. Lì occorre realizzare una libertà di scelta e una fecondità per la vita della persona che vada oltre lo scambio di beni e servizi. Proprio l'uomo e la donna hanno la coscienza che la capacità produttiva ed economica dell'uomo sono  *dono di Dio*, non solo perché sono legate alla salute e alla serenità familiare, ma soprattutto perché devono far crescere nella dimensione dell'essere, della comunione tra le persone e della presenza nella società. Anzi solo come dono di Dio il lavoro dell'uomo può essere vissuto nella sua giusta luce e misura, sperimentato come promessa di altro, del tempo dell'incontro e della festa, del tempo donato alla vita di coppia, alla famiglia, alla presenza dei figli, alla comunità. Senza dono di Dio non si dà opera dell'uomo: l'opera dell'uomo diventa umana, portatrice di stile quando si fa "offerta", cioè capace di gratitudine e di gratuità. Questo sarà all'origine anche di uno stile della vita di coppia che vede il lavoro come custodia e laboriosità. Un'operosità che deve custodire l'intimità della famiglia, valorizzare il lavoro della donna e apprezzare la fatica dell'uomo. Una custodia che anticipa la promessa di quel dono più grande che ci è dato nella festa.

### ***3. La festa: umanizzare il tempo***

Il terzo modo con cui abitare il mondo della vita quotidiana è lo stile con cui viviamo la festa. È questo uno degli indicatori più forti dello stile di famiglia. L'aspetto oggi divenuto difficile nella condizione postmoderna

è riuscire a vivere la domenica come tempo della festa. Probabilmente il racconto di altre culture e di altri continenti ci aiuterà a non perdere il senso originario della festa. L'uomo moderno ha inventato il tempo libero, ma sembra aver dimenticato la festa. La domenica è vissuta socialmente come "tempo libero", nel quadro della "fine settimana" (*weekend*) che tende a dilatarsi sempre più e ad assumere tratti di dispersione e di evasione. Il tempo del riposo è vissuto come un intervallo tra due fatiche, l'interruzione dell'attività lavorativa, un diversivo alla professione. Privilegia il divertimento, la fuga dalle città. Spesso il sabato e la domenica si trasformano in tempi di dispersione e di frammentazione. La sospensione dal lavoro è vissuta come pausa, in cui cambiare ritmo rispetto al tempo produttivo, ma senza che diventi un momento di ricupero del senso della festa, della libertà che sa stare-con, concedere tempo agli altri, aprirsi all'ascolto e al dono, alla prossimità e alla comunione. La festa come un tempo dell'uomo e per l'uomo sembra eclissarsi.

La domenica di conseguenza stenta ad assumere una dimensione familiare: è vissuta più come un tempo "individuale" che come uno spazio "personale" e "sociale". Il tempo libero seleziona spazi, tempo e persone per costruire una pausa separata e alternativa alla fatica quotidiana, mentre la festa genera prossimità all'altro. Il tempo libero fa riposare (o fa evadere) l'animale uomo per rimmetterlo a produrre, mentre il tempo della festa dà senso al tempo feriale. L'estensione del tempo libero non significa quindi subito un ritorno e un ricupero della festa. E, tuttavia, abbiamo visto come la nuova organizzazione del lavoro, con la diversa dislocazione tra tempo di produzione, tempo di formazione e tempo di riposo, aprirà nuovi spazi per la responsabilità dei membri della famiglia, per ritrovare i momenti per celebrare la festa nella comunità e favorire l'incontro nella società. La dilatazione del tempo di riposo e del tempo libero non è

subito il ricupero del tempo della festa: se prima questo era affidato al calendario, oggi si apre uno spazio di scelta più grande per vivere la festa, in particolare la domenica, come un momento prezioso per dare senso al tempo libero. Non è il tempo di riposo che fa la festa, ma è la festa che riempie il tempo libero. Le relazioni con gli altri e con Dio, la festa in casa e nella comunità, la celebrazione eucaristica della domenica, lo spazio della carità e della condivisione sono le note che fanno del tempo libero non un momento vuoto, ma celebrano la gioia della festa.

Infatti, la vita come un dono è ciò che viene celebrato nel giorno della festa. Il debito originario nei confronti degli altri e dell'Altro è lo spazio per abitare la festa, per dare senso anche al lavoro delle mani dell'uomo. Il tempo feriale non sta senza il giorno della festa, da essa riceve il suo significato. L'opera dell'uomo non vive senza il dono che la rende possibile. E, inversamente, la festa dispiega la sua luce e la sua forza nei giorni feriali, allo stesso modo che il dono di Dio, il dono della generazione, il dono della vita dischiude lo spazio alla libertà per essere accolta e spesa. Per questo il rapporto tra la festa e il lavoro è di uno a sei: l'uomo impiega sei giorni per rendere il dono di Dio opera propria, ma l'agire dell'uomo si concentra nel giorno primo e ultimo per accogliere il dono di Dio e dell'altro.

Il testo sopra ricordato conclude in modo sorprendente così: *e Tu donaci in cambio Te stesso*. La preghiera della liturgia chiede in cambio non solo la salute, la serenità, la gioia, ma nientemeno che l'incontro *con Dio stesso*. Il senso della fatica feriale è di trasformare il nostro lavoro in offerta grata, in riconoscimento del debito verso il dono che ci è stato fatto, la vita, il coniuge, i figli, la salute, il lavoro, le nostre realizzazioni, le nostre cadute e riprese. Di più il senso della fatica feriale è quello di dire che l'uomo non è solo l'essere del bisogno, ma l'essere della relazione. Per questo, l'uomo

e la donna, ma soprattutto la famiglia, hanno bisogno di iscrivere nel loro stile il senso della festa, non solo pensando come una società di bisogno, ma come la comunità dell'incontro con l'altro.

Nello scambio con l'altro, diventa possibile l'incontro con Dio che è il cuore della festa. Tu donaci in cambio *Te stesso*, termina in modo ardito la preghiera! L'uomo osa chiedere in cambio di varcare la soglia per vedere il volto di Dio, per entrare nella luce della sua comunione. Ciò fa ritrovare a ciascuno il proprio volto, non solo il volto di chi dà una mano, ma il volto della persona, il volto della promessa, il volto della pace e della gioia. Per questo la mensa della domenica è diversa da quella di ogni giorno: quella di ogni giorno serve per sopravvivere, quella della domenica per vivere la gioia e l'incontro. Solo in questo modo si trova tempo per Dio, spazio per l'ascolto e la comunione, disponibilità per l'incontro e la carità.

Nella liturgia domenicale e nel suo culmine che è l'Eucaristia del giorno del Signore, Dio ci approva e ci accoglie. Siamo amati da lui nonostante le nostre differenze e le barriere che noi costruiamo. La liturgia ci "rapisce" – dice il filosofo Pieper – dal processo lavorativo e dai suoi legami, e ci introduce nel regno della libertà e dell'amore. Quei legami asservono l'uomo al giogo della necessità, quelli istituiti dalla comunità eucaristica sono legami che ci fanno uguali, anzi ci rendono fratelli. Essi ci tolgono del regime dell'*uti* (dell'utile) e ci immettono nella circolazione benefica del *frui* (del compiacimento): l'altro diventa luogo d'incontro e di gioia. Il tempo e il rito della domenica è – soprattutto per la famiglia – il momento per uno sguardo nuovo sulle relazioni familiari, anzi per alimentarsi al dono del Pane di vita, sorgente di energia per accogliersi, perdonarsi, amarsi di nuovo, aprire il cuore alla carità e alla missione. La celebrazione dell'Eucaristia può essere tutto questo soltanto se si dispone ad "accogliere in cambio"

nientemeno che Dio stesso. Il Dio che non può essere oggetto di scambio, nella condiscendenza del suo Figlio, morto e risorto, si dà in cambio, sta in mezzo a noi come uno che serve, perché ciascuno ritrovi il proprio posto. La domenica il Signore “ridistribuisce” i posti alla sua mensa scompaginando le nostre distanze umane; nel Giorno del Signore la famiglia ridisegna i suoi rapporti e li rigenera nutrendoli al corpo dato e al sangue versato. Così anche alla mensa di casa la famiglia potrà mangiare il pane dell’amicizia e bere il vino della gioia.

La domenica (*dies dominicus*) diventa, allora, figura della speranza cristiana, giorno del Signore Risorto. Il tempo della festa è il tempo della gratuità, che dà senso al ritmo feriale. La domenica non è un giorno accanto agli altri, ma il senso dei giorni dell’uomo, è il “signore” dei giorni, l’attesa del tempo escatologico. E da qui si irradiano anche tutte le altre feste che costellano l’anno liturgico e civile e che declinano il tempo come un tempo dell’uomo, con le sue stagioni, non solo della natura, ma anche della vita.

## Biografia

### **Franco Giulio Brambilla**

FRANCO GIULIO BRAMBILLA, è nato a Missaglia (Lc) nel 1949. Ordinato sacerdote nel 1975, ha perfezionato i suoi studi alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, prima ottenendo la Licenza (1977) e poi conseguendo nel 1985 la Laurea con un lavoro su *La cristologia di Schillebeeckx*. Ha insegnato S. Scrittura, Teologia spirituale e Antropologia Teologica nel Seminario di Seveso fino al 1985. Nella Sezione Parallela del Seminario di Venegono Inf. (Va), ha insegnato Cristologia e Antropologia Teologica. È stato Vicedirettore della stessa Sezione del Seminario dal 1986 al 1993 e poi Direttore dal 1993 al 2003.

In seguito è diventato Direttore del Ciclo Istituzionale della Facoltà Teologica fino al 2006. Oggi è professore ordinario di Cristologia e Antropologia Teologica alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e Preside della stessa Facoltà dal 2006.

Dal 2007 è stato Vescovo ausiliare di Milano e Vicario per la cultura della stessa Diocesi. È membro della Commissione episcopale per la Dottrina della fede e Presidente del Comitato per gli studi superiori di teologia e scienze religiose. Dal 24 Novembre è Vescovo di Novara e vi ha fatto l'ingresso il 5 febbraio 2012.

Alcune tra le sue pubblicazioni: *La cristologia di E. Schillebeeckx. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica* (1989), *Cristo Pasqua del cristiano* (1991); *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli* (1998, <sup>2</sup>1999); *Esercizi di Cristianesimo* (2000); *Alla ricerca di Gesù* (2001); *Edward Schillebeeckx* (2001); *La redenzione nella morte di Gesù*. In dialogo con Franco Giulio Brambilla (2001); *La Parrocchia oggi e domani*, Cittadella Editrice, 2003; *Chi è Gesù? Alla ricerca del Volto*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, 2004; *Antropologia Teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005; *Cinque dialoghi su matrimonio e famiglia*, Glossa, Milano 2005; *Antropologia Teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia <sup>3</sup>2009; *Essere preti oggi e domani*, Glossa, Milano <sup>2</sup>2009; *Tempo della Festa e Giorno del Signore*, San Paolo, Cinisello Bals. 2012.





**ADERENTI ALLA ASSOCIAZIONE  
PER LO SVILUPPO DEGLI STUDI DI BANCA E DI BORSA**

Alba Leasing S.p.A.  
Allianz Bank Financial Advisors, S.p.A.  
Asset Banca S.p.A.  
Associazione Nazionale per le Banche Popolari  
Banca Agricola Commerciale della Repubblica di San Marino  
Banca Agricola Popolare di Ragusa  
Banca Akros S.p.A.  
Banca Aletti & C. S.p.A.  
Banca di Bologna  
Banca della Campania S.p.A.  
Banca Carige S.p.A.  
Banca Carime S.p.A.  
Banca Cassa di Risparmio di Asti S.p.A.  
Banca CR Firenze S.p.A.  
Banca Credito Cooperativo di Cambiano  
Banca Fideuram S.p.A.  
Banca del Fucino S.p.A.  
Banca di Imola S.p.A.  
Banca per il Leasing - Italease S.p.A.  
Banca di Legnano S.p.A.  
Banca delle Marche S.p.A.  
Banca Mediolanum S.p.A.  
Banca del Monte di Parma S.p.A.  
Banca Monte dei Paschi di Siena S.p.A.  
Banca Nazionale del Lavoro S.p.A.  
Banca della Nuova Terra S.p.A.  
Banca di Piacenza  
Banca del Piemonte S.p.A.  
Banca Popolare dell'Alto Adige S.p.A.  
Banca Popolare di Ancona S.p.A.  
Banca Popolare di Bari  
Banca Popolare di Bergamo S.p.A.  
Banca Popolare di Cividale Scpa  
Banca Popolare Commercio e Industria S.p.A.  
Banca Popolare dell'Emilia Romagna  
Banca Popolare dell'Etruria e del Lazio  
Banca Popolare di Marostica  
Banca Popolare del Mezzogiorno S.p.A.  
Banca Popolare di Milano  
Banca Popolare di Puglia e Basilicata  
Banca Popolare Pugliese  
Banca Popolare di Ravenna S.p.A.  
Banca Popolare di Sondrio  
Banca Popolare di Spoleto S.p.A.  
Banca Popolare Valconca S.p.A.  
Banca Popolare di Vicenza  
Banca Regionale Europea S.p.A.  
Banca di San Marino S.p.A.  
Banca di Sassari S.p.A.  
Banca Sella S.p.A.  
Banca Sistema S.p.A.  
Banca del Sud S.p.A.  
Banco di Brescia S.p.A.

Banco di Desio e della Brianza  
Banco Popolare Scpa  
Banco di San Giorgio S.p.A.  
Banco di Sardegna S.p.A.  
Barclays Bank Plc  
BCC di Spello e Bettona  
Carifermo S.p.A.  
Cassa Lombarda S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Ascoli Piceno S.p.A.  
Cassa di Risparmio in Bologna S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Cento S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Ferrara S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Foligno S.p.A.  
Cassa di Risparmio Friuli Venezia Giulia S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Parma e Piacenza S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Ravenna S.p.A.  
Cassa di Risparmio della Repubblica di S. Marino S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Rimini S.p.A.  
Cassa di Risparmio di San Miniato S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Savona S.p.A.  
Cassa di Risparmio della Spezia S.p.A.  
Cassa di Risparmio del Veneto S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Venezia S.p.A.  
Cedacri S.p.A.  
Centrobanca S.p.A.  
Credito Artigiano S.p.A.  
Credito Bergamasco S.p.A.  
Credito Emiliano S.p.A.  
Credito Industriale Sammarinese S.p.A.  
Credito Siciliano S.p.A.  
Credito Valtellinese  
CSE - Consorzio Servizi Bancari  
Deutsche Bank S.p.A.  
Eticredito Banca Etica Adriatica  
Euro Commercial Bank S.p.A.  
Extra Banca S.p.A.  
Federazione Lombarda Banche di Credito Cooperativo  
Federacasse  
Finanziaria Internazionale Holding S.p.A.  
Ing Direct  
Intesa SanPaolo S.p.A.  
Istituto Bancario Lavoro S.p.A.  
Istituto Centrale Banche Popolari Italiane  
Mediocredito Trentino Alto Adige S.p.A.  
Pravex Bank PJSCCB  
SEC Servizi Scpa  
SIA S.p.A.  
State Street Bank S.p.A.  
UBI Banca Scpa  
UBI Banca Private Investment S.p.A.  
UBI Pramerica SGR S.p.A.  
Unicredit S.p.A.  
Unione Fiduciaria S.p.A.  
Unipol Banca S.p.A.  
Veneto Banca Scpa

*Amici dell'Associazione*

Arca SGR S.p.A.  
Associazione Studi e Ricerche per il Mezzogiorno  
Carta Si  
Centro Factoring S.p.A.  
Consilia-Business Management  
Crif Decision Solution S.p.A.  
Finsibi S.p.A.  
Fondazione Cassa di Risparmio di Biella S.p.A.  
Pitagora S.p.A.



Per ogni informazione circa le pubblicazioni ci si può rivolgere alla Segreteria dell'Associazione - tel. 02/62.755.252 - E-mail: [bpci-assbb@bpci.it](mailto:bpci-assbb@bpci.it) - sito web: [www.assbb.it](http://www.assbb.it)

Stampato da Grafica Briantea Srl - Usmate (MI)  
Giugno 2012