



Associazione per lo Sviluppo degli Studi
di Banca e Borsa

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

**ANTONIO PADOA - SCHIOPPA
ALESSANDRO GHISALBERTI
VITTORINO ANDREOLI
GIACOMO COSTA
FRANCO GIULIO BRAMBILLA**

n. 9

GAZZADA (VARESE), VILLA CAGNOLA 21-22 MAGGIO 2015



Associazione per lo Sviluppo degli Studi
di Banca e Borsa

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

**ANTONIO PADOA - SCHIOPPA
ALESSANDRO GHISALBERTI
VITTORINO ANDREOLI
GIACOMO COSTA
FRANCO GIULIO BRAMBILLA**

n. 9

Sede: Presso Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano, Largo A. Gemelli, n. 1
Segreteria: Presso Banca Popolare Commercio e Industria - Milano, Via Monte di Pietà, 7 - 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
sito web: www.assbb.it

INDICE

1 – Prof. Antonio Padoa-Schioppa

Milano tra luce e Ombre. Uno sguardo storico pag. 11

2 – Prof. Alessandro Ghisalberti

La sapienza come cibo nel “Convivio” di Dante Alighieri pag. 35

3 – Prof. Dott. Vittorino Andreoli

Nutrire la persona: corpo, mente, anima pag. 65

Prof. Giacomo Costa

Gli squilibri mondiali: tra abbondanza e povertà pag. 87

5 – Mons. Franco Giulio Brambilla

Famiglia e generazione dell’umano:
uno snodo cruciale per la società odierna pag. 107

*La **cultura** è il portato di secoli di civiltà. La **civiltà** non è un tesoro, ma la chiave per aprire i problemi della vita per una soluzione più umana.*

*L'**Uomo** e i suoi valori devono sempre essere il principio e il fine dell'economia.*

Quest'anno abbiamo voluto riprendere il tema dell'esposizione mondiale di Milano "Nutrire il pianeta" attraverso una serie di interventi ispirati al cibo. Un cibo non solo materiale naturalmente.

Partendo da Milano e la sua importante Storia dei secoli scorsi descrittici da una mirabile ricostruzione del prof. Padoa Schioppa, abbiamo interpretato il "Convivio" di Dante quale fonte del cibo come sapienza.

Nutrire la persona come corpo-mente ed anima é stata la splendida esposizione del prof. Andreoli che ha affrontato uno dei temi più difficili e controversi della nostra cultura.

Gli ulteriori interventi sugli squilibri tra abbondanza e povertà, e il nesso generazionale all'interno della famiglia nella sua continuità tra genitori e figli ha concluso il seminario che ancora una volta ha rinnovato il vivace dialogo tra i relatori e l'aula.

Un lungo importante discorso che ci porta attraverso un'approfondita analisi alle soglie di quella speranza che ci apre ad una vita di concretezze e di positivi propositi.

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 Benemerita 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. Antonio PADOA-SCHIOPPA

Emerito di Storia del Diritto medioevale e moderno nell'Università degli Studi di Milano

“Milano tra luci e ombre. Uno sguardo storico”

I.

L'iniziativa di offrire ad operatori qualificati dell'economia un'opportunità di riflessione su temi di cultura generale mi sembra felice. Sollevare lo sguardo dal quotidiano verso orizzonti più vasti non solo è gratificante in sé, ma rende più fecondo il proprio lavoro. E' la convinzione di chi ha organizzato questi cicli annuali ed è anche la mia personale convinzione.

Vorrei tentare oggi di offrire in una visione panoramica e diacronica un'immagine della storia della città di Milano per un arco di tempo che dall'età tardo-antica giunga sino alle soglie del presente. Ciò costringerà naturalmente a procedere per brevi cenni, in una sintesi che lascerà da parte tanti profili pur meritevoli di attenzione. La storia di una città, come quella di uno Stato o di una comunità, è intrecciata per mille fili con la storia generale, nel senso che ogni età, se si guarda alle vicende storiche delle diverse regioni e nazioni, trasmette in vario modo le proprie caratteristiche trasversalmente alle altre, e contestualmente ne è contaminata. Questo vale per la cultura come per l'economia, per le arti come per le scienze: basti pensare all'architettura romanica o alla cultura umanistica, al diritto come all'economia, alla medicina come all'arte militare, alla musica come alla pittura, alla religione come alla filosofia: tutti esempi (insieme con tanti altri possibili) del fatto che esiste una trama unitaria nella storia europea, che si dipana variamente nel tempo. Tuttavia queste declinazioni sono infinitamente varie nelle diverse regioni: una varietà che costituisce una delle grandi ricchezze della

storia d'Europa.

D'altra parte è anche vero che esistono profili che percorrono diacronicamente la storia di ogni regione e di ogni singola città. Essi costituiscono gli elementi di identità di quella regione e di quella città. Tenterò pertanto di individuare, in conclusione, alcuni profili che mi sembrano caratterizzare la storia di Milano.

II.

Iniziamo dall'età tardo-antica, quando improvvisamente Milano divenne capitale dell'impero d'Occidente alla fine del terzo secolo d.C. E' una condizione storica destinata a non ripetersi più nel lungo arco di secoli che vanno dal sesto al ventesimo, se si eccettua la breve parentesi degli anni napoleonici.

Appartiene a questa età, legata appunto alla condizione di capitale imperiale della città, l'emanazione nell'anno 313 del celebre editto di Costantino imperatore che da Milano prende il nome. Si tratta di un testo fondamentale in quanto, per la prima volta dopo oltre due secoli di persecuzione, la religione cristiana veniva riconosciuta come una manifestazione legittima di fede religiosa accanto alle altre numerose religioni ammesse entro l'Impero. Queste le parole dell'Editto: "abbiamo permesso ai cristiani e a tutti gli altri credenti di professare la fede desiderata e di seguire i culti di pertinenza, in modo che gli Dei, quanti fossero, potessero essere favorevoli a tutti i nostri sudditi". E questo "in modo che i cristiani possano adorare liberamente e apertamente il loro Dio; perciò noi decretiamo l'abolizione di tutti gli editti precedenti contro i cristiani". [...] "Inoltre facciamo obbligo a chi li ha derubati di qualche cosa, di restituire loro il maltolto senza alcun compenso." Sono espressioni di straordinaria rilevanza, anche perché riconoscono la piena libertà religiosa. D'altra parte va ricordato che alcuni decenni più tardi, ormai verso la fine del secolo quarto, nell'anno 380 d.C., un altro imperatore,

Teodosio il Grande, proclamerà il cristianesimo religione ufficiale dell'Impero. Si apriva in tal modo un nuovo percorso storico destinato a lunghissima vita, sino all'età moderna, nel quale alla libertà religiosa saranno posti limiti severi, molto spesso accompagnati da sanzioni durissime, non solo religiose ma anche civili e penali, nei confronti dei fedeli di altre religioni.

Ancora alla condizione storica di capitale si lega la presenza in Milano di un personaggio di assoluto spicco nella storia non solo religiosa dell'Occidente. Ambrogio, originario di Treviri, venne improvvisamente elevato alla carica di vescovo di Milano, (secondo la leggenda per suggerimento di un bambino) mentre Ambrogio coordinava, nella sua veste di alto funzionario civile dell'impero, l'assemblea dei fedeli chiamata alla designazione di un nuovo titolare per la sede vacante. Il nuovo vescovo non soltanto fu autore di alcuni testi esegetici destinati a lunga e vasta fortuna nella cristianità occidentale, ma svolse in un momento preciso una funzione di alto valore simbolico, quando respinse dalla comunione ecclesiastica - secondo la leggenda, fermandolo alle porte della chiesa - l'imperatore Teodosio stesso, che si era reso responsabile di aver ordinato una strage per rappresaglia contro una ribellione scoppiata a Tessalonica. Teodosio veniva così richiamato al dovere di confessare il peccato e di espiarlo facendo penitenza.

Il vescovo affermava con questo gesto il principio per il quale entro la sfera religiosa anche la suprema autorità civile dell'impero era un fedele come gli altri, tenuto ad osservare la disciplina della Chiesa. Questo criterio fondamentale, che sanciva la separazione tra le due sfere, fondato su un solo testo evangelico ("date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio"), riceveva così una conferma autorevole segnando una tappa importante in un cammino plurisecolare nel quale ogni epoca, inclusa la nostra, è chiamata nuovamente a segnare il confine tra le due sfere. Si tratta di uno dei principi ispi-

ratori della civiltà europea, che la caratterizzano nei confronti delle altre civiltà, tra le quali l'ebraica, l'islamica, l'indiana, la cinese ed altre ancora. Piace ricordare che Milano fu la sede di uno snodo importante in questa direzione.

C'è di più. Proprio nel territorio di Milano è avvenuto un fatto di enorme rilevanza nella storia del cristianesimo. Fu qui che un professore di retorica di origine africana, Agostino, si convertì al cristianesimo proprio sotto l'influsso della grande personalità religiosa di Ambrogio. Non è certo il caso di sottolineare quale determinante apporto l'opera di colui che diverrà vescovo di Ippona eserciterà nella storia della cultura non solo religiosa dell'Europa medievale e moderna.

III.

Con la discesa in Italia dei Longobardi nell'anno 568 d.c. la capitale del nuovo regno fu istituita a Pavia, come già era avvenuto nell'età del re goto Teodorico. Pavia resterà capitale per oltre cinque secoli, sino a che diversi eventi, tra i quali la distruzione del *Palatium* nell'anno 1024 - quel Palazzo che costituiva il centro non solo giudiziario del regno prima longobardo e poi italico - la farà uscire dalla grande storia.

Nell'età carolingia e post-carolingia Milano mantenne comunque un ruolo importante entro il regno. Qui fiorirono alcuni grandi monasteri, tra i quali quello di Sant'Ambrogio, dal quale provengono quasi tutti i documenti altomedievali superstiti relativi alla storia della città. Essi attestano tra l'altro i modi di amministrazione della giustizia, che chi vi parla ha avuto modo di studiare in alcune ricerche degli anni passati; è una giustizia che per la parte pubblica e secolare vede impegnati nel secolo X, accanto ai giudici imperiali, anche giudici definiti "mediolanenses"; una giustizia che presenta aspetti degni di nota perché notevolmente accurata nelle procedure ed anche tutt'altro che primitiva, in questo

smentendo un'immagine diffusa che vuole la giustizia medievale arroccata prevalentemente sulle ordalie e sui "giudizi di Dio". Anche alcuni vescovi milanesi, tra i quali Angilberto II e Ansperto nel secolo IX, hanno segnato momenti importanti della storia religiosa e politica del regno, come pure nel secolo XI il vescovo Ariberto da Intimiano. All'anno 1037 risale, emanato a Milano, l'editto dell'imperatore Corrado II che stabilì alcuni principi fondamentali del diritto feudale, che si affermeranno poi per secoli non solo nel regno italico ma entro l'impero e persino nella lontana Inghilterra normanna.

Quando nei primi anni del secolo XII si affermò quella che legittimamente può chiamarsi la rivoluzione comunale, Milano rivestì un ruolo di assoluto spicco nel dare vita a un ordine nuovo. Se il primo documento giudiziario dell'età nuova, nel 1117, vede ancora presente l'autorità dell'arcivescovo, già il secondo documento dell'anno 1130 mostra che la città è ormai governata da consoli elettivi, divisi nelle tre classi sociali dei *capitanei*, dei *valvassores* e dei *cives*; i cittadini del neo-nato comune, hanno ormai dato vita a un attivo centro di produzione artigianale e di commercio non solo locale. Risale a questa l'età l'avvio di fondamentali opere civili per lo sviluppo dell'agricoltura: dalle marcite alle risorgive, dai fontanili ai canali che portano le acque del Ticino sino a Milano, consentendo il trasporto di merci e l'irrigazione della pianura resa fertile in ogni stagione, Milano e il suo territorio divennero un modello di gestione della terra che resterà tale per secoli.

Nei decenni della lotta tra i comuni italiani e l'imperatore Federico Barbarossa Milano svolse un ruolo centrale. Non a caso nell'anno 1162 fu proprio Milano, capofila della resistenza antimperiale, a venir rasa al suolo dall'imperatore vittorioso. Per cinque anni, sino al 1167, nessun documento ci è pervenuto per la città, evidentemente in quanto i cittadini milanesi si erano dispersi nel

territorio circostante. Ma allorché la battaglia per le libertà comunali riprese, Milano svolse nuovamente una funzione di guida, sino alla vittoria di Legnano del 1176. La Lega lombarda di quegli anni, potente coalizione antimperiale, aveva il suo fulcro appunto in Milano. La pace di Costanza di sette anni più tardi riconobbe alle città ai comuni che avevano combattuto l'imperatore un'autonomia amplissima nel governo delle città e nel mantenimento delle consuetudini locali, che presto incluse la libertà di darsi propri statuti.

Una fonte preziosa che risale al 1216, il *Liber consuetudinum Mediolani*, offre precisa notizia di un assetto giuridico nel quale le norme longobarde e franche, il diritto romano, le consuetudini locali e il diritto feudale convivevano e si compenetravano in un ordine certamente complesso del quale era parte anche il diritto canonico per le materie di competenza della Chiesa. Milano (lo indicano anche qui le sentenze dei consoli milanesi) svolgeva spesso in questa età la funzione di giudice e di arbitro anche per controversie nate in località che spaziano da Lodi a Como, da Bergamo alla Valtellina.

Un giurista, Oberto dell'Orto, rivestì negli anni centrali del XII secolo ruoli molteplici: autorevole console milanese, giudice imperiale, grande esperto ad un tempo di diritto feudale e di diritto romano, consulente chiamato a stendere pareri per casi giudiziari difficili entro l'Italia comunale, anche al di fuori della Lombardia, da Verona a Ferrara, egli fu autore di una sezione fondamentale di quello che diverrà il testo di base del diritto feudale europeo, i cosiddetti *Libri Feudorum*. Ma già il figlio di Oberto, Anselmo, alla metà del secolo sarà dal padre indirizzato a Bologna per la sua formazione giuridica: lì era nata da pochi anni la nuova Scuola dei Glossatori che sta alla radice dell'università e che segnerà l'avvio della nuova scienza del diritto in Europa.

Milano era ormai una città attivissima, popolosa e dotata di un articolato regime istituzionale. Bonvesin della

Ripa, nello scriverne nel 1288 l'elogio (*de Magnalibus urbis Mediolani*), attesta che nella città erano attivi non meno di 1500 notai (nel numero sono inclusi verosimilmente anche semplici scrivani) e 120 giureconsulti (e questo numero appare realistico sulla base di altri documenti). Inoltre Bonvensin attesta che fiorivano le istituzioni benefiche e che un solo grande xenodochio-ospedale curava e manteneva con le proprie risorse (frutto di generosi lasciti pii di cittadini ricchi) ben cinquecento malati e poveri: una anticipazione della vocazione milanese per l'assistenza ai diseredati, che troverà conferme sino all'età contemporanea.

Con la crisi delle libertà comunali e con l'avvento della signoria, a partire dalla fine del Duecento, Milano ha conosciuto una stagione di due secoli e mezzo nella quale il ruolo politico della città si è dilatato progressivamente sino a formare un vero e proprio Stato. La signoria dei Visconti ha infatti trasformato le strutture politiche e istituzionali del Comune, pur senza cancellarle. Nel corso del Trecento, in particolare negli ultimi anni del secolo, una sistematica opera di unificazione legislativa ha uniformato il regime delle città dominate dalla signoria, sottoponendole al controllo del Signore di Milano, che in quegli anni riuscì ad ottenere il titolo non solo onorifico, ma dotato di specifici poteri di dominio feudale, di Vicario imperiale. Nel corso del Trecento e sino ai primi anni del Quattrocento, attraverso vicende intricate e convulse, la signoria viscontea estese il proprio dominio sino a Novara e al Piemonte, al Veneto, all'Emilia, alla Toscana. Per un breve periodo di qualche anno la prospettiva che l'Italia settentrionale e centrale potesse unificarsi politicamente sotto i Visconti rappresentò una possibilità reale. Alcune delle istituzioni nuove create dalla signoria avevano già i caratteri propri di quello che sarà lo Stato moderno; tra questi, un Consiglio generale del Signore e una Corte superiore di giustizia, collocata al vertice rispetto alle giurisdizioni loca-

li. Peraltro, l'unificazione legislativa di cui si è detto non alterava le specificità locali se non in ciò che riguardava il potere superiore del Signore.

Questa prospettiva, che avrebbe consentito alla Penisola di conseguire un assetto conforme a quello di altri Stati moderni d'Europa in via di formazione, si dissolse per l'opposizione fortissima delle due potenze di Venezia e del Papato. Il ducato di Milano progressivamente tornò a ridursi entro i confini della Lombardia, perdendo inoltre nel corso del Quattrocento il dominio su Bergamo e su Brescia conquistate da Venezia, ormai rivolta alla formazione di uno Stato di Terraferma che conserverà fino alla fine del Settecento.

La prospettiva di una Milano capitale tornava pertanto a svanire. Dalla metà del Quattrocento la signoria degli Sforza succeduti ai Visconti mantenne il suo dominio sul ducato. La parentesi del dominio francese nei primi anni del Cinquecento conservò e sviluppò gli ordinamenti del ducato, istituendo un Senato come tribunale supremo sul modello del Parlamento di Parigi, ma anche dei precedenti Consigli ducali viscontei e sforzeschi di cui si è detto. Nei decenni del dominio sforzesco Milano conobbe una fioritura artistica e culturale di alto profilo, attirando per opera anzitutto di Ludovico il Moro artisti sommi, in particolare da Firenze. Leonardo lasciò a Milano una traccia incancellabile, con il capolavoro del Cenacolo. Monumenti quali la cappella Portinari a Sant'Eustorgio e la Chiesa delle Grazie testimoniano il livello raggiunto dall'architettura rinascimentale a Milano con l'apporto dei massimi artisti e architetti della grande scuola toscana.

L'umanesimo conobbe anche a Milano una indubbia fioritura, attestata dall'insegnamento di maestri come Aulo Giano Parrasio e Demetrio Calcondila, dei quali fu allievo prima degli anni universitari il fondatore della Scuola umanistica e culta del diritto in Europa, il milanese Andrea Alciato, uno dei tre grandi giuristi – con

Oberto dell'Orto, già ricordato, e con Cesare Beccaria – che Milano ha dato nei secoli alla storia del diritto.

IV.

A partire dal 1535 il ducato di Milano fu annesso alla corona di Spagna che ne mantenne il controllo per quasi due secoli.

La città conservò sino al Cinquecento le caratteristiche di un centro attivo di produzione artigianale di alta qualità, specializzato in particolare nelle armi, nei gioielli, in prodotti di lusso, con la cooperazione attiva di un forte ceto mercantile.

La dominazione spagnola segnò per Milano e per l'intero ducato una lunga stagione di dipendenza politica destinata a protrarsi sino all'unificazione nazionale. Il ceto patrizio difese con accanimento e con successo il proprio status di autonomia rispetto alla corona di Spagna, un assetto che trovava nel potente Senato milanese, composto in gran parte di patrizi milanesi e lombardi, il suo baluardo principale. Né mancarono su questo fronte momenti di tensione e di contrasto.

Appartiene a questa stagione anche la riscossa della Chiesa cattolica nei confronti del grande sommovimento della Riforma protestante che infranse dopo dieci secoli l'unità religiosa europea. Proprio a Milano operò uno dei protagonisti della Controriforma, l'arcivescovo Carlo Borromeo, infaticabile animatore di una reviviscenza liturgica e religiosa, implementata con ardente energia, che ha lasciato una traccia profonda nella Chiesa cattolica per oltre quattro secoli. E Milano costituì per questa ragione un centro animatore, nella cornice della nuova disciplina normativa instaurata con il Concilio di Trento. La cultura ebbe a Milano, in questa età un centro di alto rilievo: basti rammentare la creazione della Biblioteca Ambrosiana ricca di migliaia di preziosi manoscritti latini, greci, ebraici, arabi, voluta dal nipote di Carlo Borromeo, il card. Federico esaltato dal Manzoni; e all'im-

presa di Ludovico Antonio Muratori, che a Milano si formò negli anni di servizio presso la medesima Biblioteca e che nella nostra città pubblicò nel Settecento le grandi raccolte delle *Antiquitates Italicae Medii Aevi* e dei *Rerum Italicarum Scriptores*, due pietre miliari della medievistica europea.

Il passaggio del ducato sotto il governo degli Asburgo all'inizio del Settecento segnò una svolta molto netta. A partire dal momento nel quale alla metà del secolo le riforme di Maria Teresa d'Austria intaccarono poteri, consuetudini, regole in atto da secoli, si affermò un indirizzo riformatore accentuatosi in modo nettissimo nel decennio nel quale fu imperatore Giuseppe II, dal 1780 al 1790. Da Vienna, ma con la cooperazione attiva anche di non lombardi quali il toscano Pompeo Neri, il sistema fiscale, l'ordinamento giudiziario, il governo dell'economia vennero rigorosamente accentrati nelle mani dell'amministrazione austriaca, secondo criteri profondamente diversi da quelli dell'antico regime. Anche le istituzioni culturali vennero curate da Maria Teresa, in particolare con la fondazione della Biblioteca Braidense.

A questa svolta, coerente con le ideologie del coevo grande movimento di idee dell'Illuminismo europeo, proprio Milano dette un suo contributo di grandissimo rilievo. L'illuminismo lombardo, fiorito alla fine degli anni Cinquanta per impulso di Pietro Verri, trovò il suo vertice nell'opera imperitura di un altro patrizio milanese, Cesare Beccaria, autore nel 1764 del breve libro *Dei delitti e delle pene* che nell'arco di pochissimi anni avrebbe conquistato il consenso ammirato dell'Europa intera, sino ai confini estremi della Russia di Caterina seconda. La critica del sistema penale di antico regime si accompagnava nelle pagine di Beccaria con la lucida indicazione di rimedi che nulla hanno perduto dopo due secoli e mezzo della loro attualità: la prescrizione di pene miti ma certe, la condanna della pena di morte, il principio della proporzionalità della pena rispetto al

reato, l'invocazione di una giustizia amministrata con umanità anche da giudici laici ad imitazione del modello inglese della giuria: sono solo alcuni dei principi espressi in questo capolavoro del pensiero, legato appunto inscindibilmente alla storia della nostra città.

Gli anni di Napoleone segnarono una fase nuova della storia di Milano. Napoleone aveva suscitato speranze di libertà che poi non mantenne, perché volle creare un dominio della Francia organizzato con istituzioni uniformi e disciplinato da codici comuni a tutto l'Impero, a cominciare dal *Code civil* del 1804. Milano, capitale per un quindicennio della Cisalpina e poi della Repubblica italiana e del Regno d'Italia, aveva contribuito in una fase iniziale ad elaborare pregevoli progetti di Codici autoctoni destinati al regno d'Italia, che non videro poi la luce, con la sola eccezione del Codice di procedura penale elaborato con l'apporto del grande Gian Domenico Romagnosi. L'età napoleonica segna non solo per Milano il punto iniziale di una consapevolezza nuova: si cominciò a ritenere possibile una futura unificazione nazionale, muovendo dal processo di uniformazione fiscale, amministrativa e giuridica condotta avanti con successo da Napoleone.

Credo di poter affermare che senza la parentesi napoleonica l'ideale di un'unificazione politica che sboccherà nel Risorgimento non avrebbe potuto prendere corpo. Frattanto, caduto Napoleone, trovava spazio anche a Milano la nuova corrente di cultura ispirata al Romanticismo, che per la prima volta riscopriva i segni di una identità di popolo risalente ai secoli oscuri, a quella civiltà altomedievale sin'allora trascurata e svalutata. Basti pensare a Manzoni e all'*Adelchi*, pubblicato nel 1822, per comprendere come un nuovo modo di guardare al passato aprisse la via verso una prospettiva futura di identità nazionale presentata con gli strumenti affascinanti della poesia.

Con la Restaurazione cambiò non soltanto l'orizzonte

politico, ma anche il ruolo di Milano, non più capitale, ormai subordinata rigidamente alle direttive di Vienna. Tuttavia i semi della nuova cultura introdotta dall'illuminismo lombardo produssero ancora frutti cospicui. L'attenzione rivolta all'economia rurale, mercantile ed anche artigianale e proto-industriale, in anni nei quali tra l'altro si avviava in Europa la grande impresa delle ferrovie, fu tenuta desta e alimentata con gli strumenti della statistica comparata e con la promozione di iniziative di miglioramento delle colture e di intelligente formazione professionale. Carlo Cattaneo, che si era formato alla scuola di Romagnosi, dette un contributo essenziale in queste direzioni con la fondazione della Rivista *Il Politecnico* e con la collaborazione alle iniziative dell'Istituto Lombardo, l'Accademia fondata da Napoleone, che proprio nell'età austriaca dette prova di una felice vocazione per la promozione di progetti di miglioramento e di razionalizzazione delle colture agrarie e delle procedure produttive, artigianali e industriali per le quali Milano e la Lombardia erano all'avanguardia.

Fu però negli stessi decenni della Restaurazione che l'Impero asburgico perdette irrevocabilmente il consenso dell'élite lombarda adottando una politica di repressione che non lasciava spazio né alle autonomie né alla rivendicazione di un'identità nazionale italiana divenuta ormai forza trainante di una generazione soprattutto di giovani dell'intera Penisola. Il Quarantotto segnò il momento di svolta nel quale la ribellione di Milano, cui Carlo Cattaneo dette un contributo operativo fondamentale, fu il segnale di una determinazione che dieci anni più tardi troverà, grazie al genio di Cavour e all'opera concomitante anche se idealmente divergente di Mazzini e di Garibaldi, lo sbocco dell'unificazione nazionale, che venne salutata in Europa come un "miracolo". Senza la Lombardia, cioè senza Milano, l'unificazione nazionale non sarebbe stata concepibile.

V.

Conseguita l'unità, le difficoltà iniziarono molto presto. Il Piemonte dopo la morte di Cavour adottò e fece adottare una linea di accentramento amministrativo e politico che sacrificava le autonomie non solo della Lombardia, ma anche delle altre regioni storiche della penisola. Questo indirizzo, ispirato al modello francese, aveva naturalmente una sua giustificazione allo scopo di rinsaldare le fragili strutture del nuovo regno. Tuttavia quella che fu chiamata la "piemontesizzazione" suscitò proprio a Milano una reazione molto forte. Ad esempio il modello della Cassazione, adottato dal nuovo Regno, fu considerato deteriore dai lombardi rispetto al modello giudiziario precedente della Lombardia austriaca, che prevedeva una terza istanza qualora i due gradi di giurisdizione del Tribunale e dell'Appello avessero dato luogo a pronunce divergenti. Anche l'amministrazione locale, disciplinata nel nuovo regno affidando al governo la scelta del sindaco, sollevò forti resistenze, che gli scritti di Cattaneo argomentarono distesamente, elogiando il modello austriaco avviato dopo la metà del Settecento da Maria Teresa, ritenuto (forse non del tutto a ragione) più rispettoso delle autonomie locali rispetto al modello francese-piemontese.

Prese forma allora un atteggiamento di distacco, quando non di aperta ostilità, delle classi dirigenti lombarde nei confronti del governo nazionale. Lo Stato venne spesso percepito come un'autorità estranea, addirittura ostile. Questo atteggiamento si ricollegava a radici antiche, risalenti appunto ai secoli del dominio spagnolo, nei quali (lo ha chiaramente mostrato l'opera storica di Federico Chabod sullo Stato di Milano nell'età spagnola) il patriziato milanese lombardo si preoccupò anzitutto di difendere i propri interessi di ceto, senza troppo curarsi della dipendenza politica.

Ma fu nei decenni successivi all'unità che Milano sviluppò in misura straordinaria una capacità di iniziativa

sul terreno dell'economia e del lavoro. La città divenne la sede delle più importanti case dell'editoria italiana; qui fu fondato quello che sarebbe divenuto presto il più autorevole quotidiano indipendente, il Corriere della Sera; Milano costituì il centro pulsante dell'economia privata dell'intero paese, con importanti industrie meccaniche; operò grandi ristrutturazioni urbanistiche, con l'apertura della via Dante e con numerosi edifici nuovi, diversi dei quali progettati dall'architetto Luca Beltrami; divenne la sede della principale banca d'affari della penisola, la Banca commerciale italiana, fondata e condotta a traguardi di eccellenza da Joel e da Toeplitz: una conferma della capacità di Milano – forse tra tutte il carisma più fecondo della nostra città – di assimilare e di valorizzare energie e uomini di origini esterne, talora molto lontane da quelle lombarde. Senza scomodare Ambrogio, si pensi a uomini quali i giuristi Giulio Claro, Giacomo Menochio, Pompeo Neri, Giuseppe Luosi, Giandomenico Romagnosi, e per età più vicine alla nostra Raffaele Mattioli, Ulrico Hoepli, Arnoldo Mondadori, Valentino Bompiani, Indro Montanelli e tantissimi altri, in particolare nell'economia e nelle professioni legali.

Ma c'è di più. Le necessità di formazione della classe dirigente, finalizzate allo sviluppo del paese, furono in quegli anni di fine secolo tenute in particolare considerazione: l'Accademia scientifico-letteraria, ove insegnavano studiosi di alta fama, costituì la base sulla quale negli anni Venti del Novecento nascerà, entro l'università neo-fondata, la Facoltà di Lettere; contemporaneamente, per iniziativa in gran parte privata veniva fondato quello che diverrà il primo centro di formazione tecnico-ingegneristica del paese, il Politecnico; e poco dopo un privato fondava la prima Facoltà di economia e commercio, che da lui prenderà il nome, la Bocconi.

Non possiamo non osservare, con ammirazione ma anche con malinconia se ci rapportiamo al presente, che

in questi decenni tra i due secoli la ricchezza privata si indirizzò in misura cospicua verso la creazione di istituzioni destinate alla formazione e alla cultura, al servizio delle generazioni future. Il confronto con i flussi e con gli impieghi delle risorse ingenti delle grandi fortune milanesi del presente – anche di quelli destinati alla cultura – non potrebbe essere più stridente.

E ancora: il mezzo secolo che separa l'unificazione nazionale dalla prima guerra mondiale è anche il periodo nel quale a Milano si sviluppano istituzioni direttamente rivolte alla formazione professionale del ceto più povero, nonché istituzioni direttamente assistenziali per l'infanzia abbandonata: si pensi alla Società umanitaria, agli asili privati alcuni dei quali tuttora esistenti, alla attività di quella Associazione di arti e mestieri che era nata già prima dell'unità, come si è detto, per iniziativa precipua del milanese Carlo Cattaneo. Anche la Fiera del 1906 fu un grande successo per Milano.

È questo insieme di elementi, unico per importanza nel panorama nazionale, a spiegare come si sia a lungo qualificata la città di Milano con l'appellativo di “capitale morale” del Paese.

Anche il nascente associazionismo operaio, in un contesto aspro e difficile per il proletariato urbano, trova a Milano un suo centro. Qui operò per decenni il personaggio più autorevole del socialismo democratico italiano, Filippo Turati. Qui associazioni cattoliche e personaggi esemplari per dedizione illuminata al miglioramento delle classi disagiate, quali ad esempio Alessandrina Ravizza e Augusto Osimo, diedero vita a queste ed altre iniziative umanitarie. Qui assunse un ruolo di spicco nella difesa dei diseredati l'avvocato Luigi Majno. Fu forse questo il periodo più alto della vita civile della nostra città.

A sua volta, la Chiesa ambrosiana ebbe ripetutamente al suo vertice uomini aperti a coniugare con intelligenza e sensibilità il verbo evangelico con le realtà nuove della

cultura e della società; così, tra gli altri, il cardinale Ferrari e per tempi più recenti i cardinali Colombo e Martini, per limitarci a qualche nome tra i pastori della Chiesa ambrosiana non più viventi.

La cesura terribile della Prima guerra mondiale costituì anche a Milano uno spartiacque che avrebbe condizionato l'intero Novecento.

Non ci soffermeremo, neppure con brevi cenni, sull'ultimo secolo. Il ruolo di Milano nella vita economica e finanziaria dell'Italia non venne certo meno dopo la prima guerra né nel ventennio del Fascismo. E se con la Seconda guerra la città subì danni gravissimi; il terribile bombardamento dell'agosto 1943 danneggiò gravemente non solo innumeri monumenti storici ed edifici pubblici e privati ma cancellò una parte importantissima della memoria storica milanese e lombarda distruggendo il Fondo giustizia e il Fondo Senato dell'Archivio di Stato di Milano, che erano stati trasferiti a Sant'Eustorgio nell'illusione di meglio proteggerli dal rischio delle bombe. Solo Napoli conobbe un danno paragonabile, con il criminale incendio appiccato dai tedeschi al Fondo angioino dell'Archivio di Stato.

A Milano la ricostruzione dell'immediato dopoguerra fu febbrile e in breve tempo la città recuperò la sua integrità. Il Teatro alla Scala riaprì con un trionfale concerto diretto da Arturo Toscanini nel 1946. E nel frattempo, sin dal 1943, ancora in piena guerra proprio a Milano era nato il Movimento Federalista Europeo fondato da Altiero Spinelli, l'autore (con Ernesto Rossi e Eugenio Colorni) del Manifesto di Ventotene che segnò l'inizio del federalismo europeo. Milano fu da allora in prima linea su questa via. E non a caso proprio a Milano avrà luogo, nel 1985, il vertice europeo che per impulso del governo italiano porrà le premesse per l'Atto unico del 1986, a sua volta decisivo sulla via del mercato unico e della moneta unica deliberata a Maastricht sei anni più tardi. Frattanto, la Moda trovava a Milano un centro propulso-

re che per la prima volta dopo un secolo portò in Italia il primato, sottraendolo (o quanto meno, contendendolo con successo) alla Ville Lumière. Milano è divenuta la capitale mondiale del *Design*. Siamo tuttora in questa condizione di primato. L'editoria, il giornalismo, la banca hanno tuttora a Milano il proprio centro. E il complesso delle sette grandi università milanesi costituisce una concentrazione di istruzione superiore e di ricerca avanzata senza l'uguale nel nostro Paese.

Infine, l'Expo 2015 sta portando su Milano un'ulteriore visibilità a livello mondiale.

Elementi di soddisfazione dunque non mancano, accanto a punti critici e manchevolezze anche gravi, sulle quali qui non vogliamo soffermarci.

VI.

Se, in conclusione, tentiamo di tirare le fila di questo rapido excursus, riallacciandoci a quanto dicevamo all'inizio sulla possibilità di identificare alcuni elementi identitari che attraversano diacronicamente la lunga storia della città di Milano, mi pare di poterne menzionare almeno cinque.

Essi riguardano il ruolo della Chiesa e della religione; il rapporto con i poteri pubblici e lo Stato; la capacità di valorizzare individui di altre origini; il dinamismo operativo; il volontariato. Limitiamoci a un brevissimo cenno per ciascuno di essi.

Che il cristianesimo abbia conosciuto a Milano momenti di rilievo non certo solo locale è vero sin dalla fine del mondo antico, se solo si rammenta il ruolo importantissimo di Ambrogio, del quale si è fatto cenno. L'icona simbolica di questo legame tra la città il cristianesimo può essere l'Editto di Milano del 313 d.C. Nel medioevo gli arcivescovi milanesi, titolari della carica di metropolitani, svolsero funzioni civili e politiche di tutto rilievo, e nel secolo XI il movimento religioso della Pataria scosse consuetudini secolari, con influenza rilevante

sulla corrente riformatrice della Chiesa. La Signoria conobbe con Ottone Visconti, vescovo, alla fine del Duecento, un avvio che mutò la struttura del potere civile entro la città. Nel Cinquecento, come si è detto, la Controriforma cattolica ebbe un suo punto di riferimento essenziale nell'opera pastorale intensissima di Carlo Borromeo. E più tardi, in tempi a noi vicini, alcuni arcivescovi di Milano (basti rammentare Carlo Maria Martini) segnarono tappe importanti nella storia religiosa non solo lombarda né solo italiana.

Molto più complesso è il secondo aspetto. Milano è stata capitale solo in due occasioni, tra loro distanziate nel tempo di oltre un millennio, nel IV e nel XIX secolo, e in entrambi i casi per breve tempo, a differenza di Napoli, Palermo, Roma, Firenze, Venezia, Torino e persino dei ducati minori di Parma e di Modena. Nel medioevo il ruolo della città è stato di guida nell'età comunale, ma una volta passato il pericolo del dominio imperiale dei due Federici, ogni città ha ripreso la sua autonomia. E il tentativo di espansione dei Visconti alla fine del Trecento e nel primo Quattrocento non è, come già ricordato, giunto a conclusione. Più tardi, la subordinazione della Lombardia, per oltre tre secoli, alla Francia, poi alla Spagna e poi all'Austria hanno determinato un assetto politico e sociale che le ricerche degli storici, da Federico Chabod a Giorgio Rumi, hanno molto bene esso in luce: il patriziato lombardo nell'antico regime e la borghesia nell'Ottocento hanno rivendicato con successo la difesa di privilegi e di condizioni di favore, limitando essenzialmente a questo versante il loro rapporto con le istituzioni e con lo Stato. Questo atteggiamento di distacco si è perpetuato in altra forma anche dopo l'Unità nazionale. Un recente saggio di Franco Continolo ha sottolineato alcuni di questi sviluppi riportando tra l'altro anche un breve e illuminante scritto di Tommaso Padoa-Schioppa composto in occasione del 150° centenario dell'unità italiana. Né le fasi in cui da Milano sono pro-

venute nel secondo Novecento, in due casi, leadership politiche nazionali sembrano aver condotto il Paese ad approdi esaltanti. D'altra parte, che ancora oggi da Milano non provengano (salvo eccezioni rarissime) né prefetti, né generali di corpo d'armata, né direttori generali dei ministeri, né consiglieri di Stato o della Corte dei Conti non appare casuale: si tratta di tardive proiezioni di una storia secolare. L'effetto negativo di questa situazione è duplice: quello di perpetuare un'estraniamento rispetto ai poteri pubblici e allo Stato che nuoce gravemente alla città (la quale pure dello Stato - di uno Stato efficiente - ha bisogno, naturalmente) e quello di privare il Paese di forze valide per le funzioni pubbliche a livello nazionale, ma anche a livello locale.

Invece Milano ha dato prova, in momenti diversi della sua storia anche recente, di un grande dinamismo operativo, di particolare attitudine allo sviluppo di rami diversi dell'economia, dall'industria ai servizi, dall'editoria al giornalismo, dalla banca alla moda e al design. In questo, ma non solo in questo, viene in evidenza quello che vorremo chiamare un carisma particolare della città: la sua capacità, per canali misteriosi, di valorizzare energie e doti di individui diversissimi, provenienti da altri territori. Se è vero che ancor oggi il metabolismo della città non potrebbe sussistere senza l'apporto quotidiano di centinaia di migliaia di persone provenienti ogni giorno dalla fascia territoriale esterna alla città, non è meno vero che innumeri sono gli esempi di personaggi non milanesi, uomini e donne, che proprio a Milano hanno realizzato nel tempo opere durature, favoriti in questo da una particolare e rara disponibilità ad accoglierli e a dare loro spazio e fiducia. L'icona di questo carattere proprio della città potrebbe essere addirittura il grande vescovo Ambrogio. Ma senza risalire così indietro, gli esempi nel Novecento sono tanti, e ben noti.

Infine, anche il ruolo di assoluto rilievo di Milano sul versante del volontariato può considerarsi un elemento

identitario coerente con alcuni dei caratteri che abbiamo tentato di delineare. Darsi da fare, rimboccarsi le maniche, senza chiedere né contare sul sostegno dello Stato né sul danaro pubblico, al quale peraltro Milano fornisce un apporto molto rilevante: questo atteggiamento, etico ed operativo ad un tempo, ha consentito risultati notevolissimi, esemplari per l'intero Paese.

Nota bibliografica

La struttura di queste pagine non consente se non brevissimi cenni bibliografici, tratti da una mole enorme di scritti storici su Milano e su ciascuno dei periodi e degli autori che abbiamo menzionato.

La grande *Storia di Milano* della Fondazione Treccani degli Alfieri, pubblicata in 17 volumi dal 1942 al 1966, è tuttora il testo principale di riferimento. Tra le opere di sintesi ci limitiamo a ricordare, tra le tante, la limpida *Storia di Milano* di Alfredo Bosisio, Milano 1978. Su Sant'Ambrogio, per tutti, Angelo Paredi, *Sant'Ambrogio e la sua età*, Milano 1960. Gli *Atti del Comune di Milano* sono stati integralmente editi, per i secoli dal XII al XIII, per merito di Cesare Manaresi (Milano, 1919) e di Maria Franca Baroni (Milano, 1976-1997, 10 volumi), il che non è stato fatto con pari completezza per alcuna altra città italiana.

Sulla giustizia milanese alto- e basso medievale rinvio ad Antonio Padoa-Schioppa *Giustizia medievale italiana, dal Regnum ai Comuni*, Spoleto 2015. Per l'età spagnola sono classiche le ricerche di Federico Chabod, ora raccolte in Id., *Il ducato di Milano e l'Impero di Carlo V*, Torino 1987 ("Opere di Federico Chabod", vol. III). Per Pietro Verri e l'Illuminismo lombardo, Carlo Capra, *I progressi della ragione, vita di Pietro Verri*, Bologna 2002. L'opera di Beccaria, inclusiva degli Atti di governo, è stata criticamente edita da Mediobanca in 16 volu-

mi (Milano 1984-2014). L'edizione critica de *Dei delitti e delle pene*, a cura di Gianni Frangioni, è uscita *ivi* nel 1984; molto importante la raccolta di scritti europei coevi sul capolavoro di Beccaria curata da Franco Venturi, in *Cesare Beccaria, Dei delitti e delle pene*, Torino 1965, pp. 113-660.

Sul clima ideale degli anni Risorgimento a Milano le fonti e la bibliografia sono molto ricche; meritano ancora di essere letti, tra i tanti significativi scritti coevi, i *Ricordi di gioventù* di Giovanni Visconti Venosta, Milano 1906. L'opera di Carlo Cattaneo è edita in 16 volumi da Le Monnier, Firenze 1956-1981; un'edizione critica completa, inclusiva dei Carteggi, è in corso a Bellinzona, Casagrande e., a cura di un Comitato appositamente costituito.

Sulla Milano post-unitaria sono rilevanti le ricerche di Giorgio Rumi, ora raccolte in Id., *Perché la storia, Itinerari di ricerca (1963-2006)*, 2 voll., Milano 2009. Di Franco Continolo, *Milano "clef d'Italie"*, Cologno Monzese 2012, con la lettera di Tommaso Padoa-Schioppa *ivi*, alle pp. 8-13.

Biografia

ANTONIO PADOA-SCHIOPPA

Professore straordinario, poi ordinario di Storia del diritto, Facoltà di Giurisprudenza, Università di Pavia, 1971. Professore di Storia del diritto, Facoltà di Giurisprudenza, Università di Milano, 1979- 2007, Emerito dal 2008. Preside della Facoltà di Giurisprudenza, Università di Milano:1982-1999. Presidente, Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere: 1997-2002; 2007. Docteur Honoris Causa, Droit, Université de Paris II (Panthéon-Assas). Université de Montpellier. Presidente, Fondazione “Biblioteca europea di informazione e cultura”, dal 2003. Presidente, Centro Studi sul Federalismo, Torino, 2004-2010. Correspondant étranger, Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

Volumi:

Saggi di storia del diritto commerciale, Milano, Led, 1992

La giuria penale in Francia dai “philosophes” alla Costituente, Milano, Led 1994

Il diritto nella storia d'Europa, Il medioevo, I, Padova, Cedam, 1995; 2005

Italia ed Europa nella storia del diritto, Bologna, Il Mulino, 2003

Storia del diritto in Europa, dal medioevo all'età contemporanea, Bologna, Il Mulino, 2007

Verso la federazione europea? Tappe e svolte di un lungo cammino, Bologna, Il Mulino, 2014

Ri-formare il giurista, un percorso incompiuto, Torino, Giappichelli, 2014

Giustizia medioevale italiana, dal Regnum ai Comuni, Spoleto, Cisam, 2015

- (a cura di), *Legislation and Justice*, edited by Antonio Padoa-Schioppa, European Science Foundation, Oxford University Press, 1997 (“The Origins of the Modern State in Europe, 13th to 18th Centuries”),= *Justice et legislation*, Paris PUF, 2000

Prof. Alessandro GHISALBERTI

Già professore ordinario di Filosofia teoretica e di Storia della Filosofia medioevale nell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

“La sapienza come cibo nel Convivio di Dante Alighieri”

Introduzione tematica

La cultura come cibo è proposta da Dante da un punto di vista molto personale: sono molti gli aspetti autobiografici che vengono forniti nel primo Trattato che funge da vero e proprio Proemio al progetto del *Convivio*. Dante dichiara di avere avuto una crisi esistenziale-culturale dopo i suoi trent'anni, che l'ha portato a frequentare le scuole filosofiche attive a Firenze e a Bologna, seguendo gli studi delle arti liberali a livello superiore, e in tale circostanza di essersi molto appassionato (innamorato è il termine mutuato dal suo linguaggio di poeta del dolce stil novo) alla Filosofia, che ha assunto il tratto della “donna gentile” o della “gentilissima”, il posto occupato da Beatrice nelle composizioni poetiche del passato. La Sapienza che verrà somministrata nell'opera è dunque allegoricamente simbolizzata dalla donna gentile, coincidente con la Filosofia, sia nella sua versione didattica di disciplina che si completa nei curricula della arti liberali, sia nella sua versione convergente con la aristotelica “sapienza divina” e la cristiana “visione di Dio”.

La “conversione” alla filosofia è stata veicolata dalla lettura della “Consolazione della filosofia” di Severino Boezio (sec. V-VI d. C.); nella progettazione e nella stesura del *Convivio*, Dante che è esule, vive lontano da Firenze e dagli spazi geografici del suo mondo affettivo, si identifica con il Boezio caduto in disgrazia e condannato a morte, e come Boezio si consola con gli stimoli alti della riflessione filosofica e sapienziale. Gli ammaestramenti della

Filosofia, che Dante ha recepito appassionatamente negli anni dedicati allo studio specialistico a Firenze e a Bologna, sono ora nutrimento spirituale e intellettuale utile per uscire dalla depressione, ed insieme gli consentono di assurgere al ruolo di imbanditore di cibo sapienziale, di progettare un trattato che è destinato a nutrire molte persone sino ad allora escluse da questo tipo di cibo.

Chi sono i destinatari dell'intero Trattato? Dante li identifica con i non accademici di professione (i *clerici*), ossia con tutte le persone che non sono ammesse alla cultura accademica della Facoltà universitarie o dei Centri di studio di filosofia e teologia attivati dalla Chiesa o dagli Ordini religiosi. Si è parlato spesso dei "laici" come destinatari della vasta trattazione magistrale ideata da Dante, rimasta incompiuta al termine del quarto Trattato. Laici nel senso appunto di esclusi per vari motivi dai centri ufficiali di cultura, ma dobbiamo comunque pensare a persone con un elevato livello di istruzione, quindi a persone socialmente progredite, e includere le donne, allora escluse dalla frequenza delle istituzioni di istruzione pubblica. Questa è certamente un'intenzione originale di Dante, che si accompagna alla scelta di scrivere in lingua volgare, per cui abbiamo il primo trattato di filosofia in volgare italiano (o meglio, toscano), e pertanto meglio accessibile ai molti cui pensa l'Autore¹.

¹ Lo studio pionieristico su questo tema è quello di Ruedi Imbach, *Dante, la filosofia e i laici*. Edizione italiana a cura di Pasquale Porro, Marietti 1820, Genova-Milano 2003. La scelta di accordare alla filosofia morale il primo posto fra tutte le scienze, che viene fatta nel *Convivio* senza esplicitamente abbandonare la convinzione aristotelica, secondo la quale la metafisica è la regina delle scienze, è una scelta coerente con la novità dell'intento autoriale di Dante, quello di voler essere elargitore di contenuti forti a tante persone, che non avevano ottenuto attenzione dai professionisti, ossia dai "chierici", i quali avevano trascurato la necessità di aiutare la loro elevazione intellettuale, e quindi avevano ignorato la loro sete di felicità. Gli esclusi in questo senso sono qualificabili come "laici", e in proposito Imbach precisa: "Appare incontestabile che la trasformazione del progetto filosofico, culminante nel primato della ragione pratica, sia direttamente collegato alla funzione che Dante attribuisce alla filosofia: destinata a un pubblico laico, deve prima di tutto aiutare gli uomini a condurre una vita umana degna di tale nome, una vita conforme alle virtù morali e intellettuali ampiamente descritte da Aristotele" (*ibi*, p. 139).

La difesa della scelta del volgare è fatta con toni forti, direi vibranti, di fronte a una largamente ipotizzabile critica negativa da parte dei sostenitori del latino come lingua propria della cultura alta. In un passaggio, Dante giunge a insinuare che i letterati difensori del latino “non si deono chiamare litterati, però che non acquistano la lettera per lo suo uso, ma in quanto per quella guadagnano denari o dignitate” (I, ix, 3). L’opera avrà un carattere alto, che Dante stesso dichiara essere “uno scritto un poco duro”, ossia arduo, difficile: ma non può sottrarsi a ciò, perché per rin vigorire la propria fama che è stata sminuita dalla punizione dell’esilio, deve mostrarsi all’altezza di una trattazione propriamente da “magister”, in nulla inferiore a quella degli accademici, e dimostrare di avere acquisito tutta la preparazione necessaria. La motivazione dell’esilio personalizza molto il Trattato, così come è personalizzato il progetto totale dell’opera: Dante offre il pane pregiato (il commento) alla vivanda costituita dalle canzoni da lui scritte e già note, dunque è nella continuità totale della sua biografia che raggiungerà il traguardo ambizioso, quelli di dare “lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritate per lo usato sole che a loro non luce”. Temi direttamente coinvolgenti anche la sensibilità dell’uomo del XXI secolo sono riscontrabili soprattutto nel quarto Trattato, dove secondo tutti Dante si è impegnato nello sviluppo esemplare di una vera e propria “quaestio disputata”, conforme al modello della tradizione scolastica, e di quella tomistica in particolare, in trenta capitoli (in numero doppio rispetto a quello dei due trattati precedenti). L’obiettivo è di mettere in connessione la Filosofia con il tema della nobiltà, con l’interrogativo circa la consistenza della vera nobiltà degli uomini. La donna gentile, la gentilezza divenuta nel *Convivio* il tratto indicativo in modo esclusivo della Filosofia, viene fatta convergere con la nobiltà così come è intesa da Dante, ossia come “perfezione di propria natura in ciascuna cosa”, ossia dote della natura singola, da un lato, e traguardo da perseguire

durante tutta la vita, frutto delle virtù acquisite e delle azioni umane, dall'altro lato. La nobiltà non deriva dalla stirpe, dal denaro, dai titoli nobiliari, ma è il tratto più caratteristico di ciascun uomo nel suo tendere al raggiungimento degli ideali propriamente umani di vita, e dunque della felicità cui gli uomini tendono per natura, secondo modalità e azioni che si specificano in relazione alle età della vita: per Dante le età sono quattro: adolescenza (sino ai 25 anni), giovinezza (dai 25 ai 45 anni), "senettute" (maturità, dai 45 ai 70 anni), e "senio" (vecchiaia, dopo i 70 anni).

1. La sapienza imbandisce la mensa

In apertura del *Convivio*, Dante indica subito il principale fine dello scritto che sta progettando: si tratta di imbandire una mensa (convivio vale proprio come uno stare a mensa), sulla quale sono elargiti due tipi di cibo: "Oh beati quelli pochi che seggono a quella mensa dove lo pane delli angeli si manuca! E miseri quelli che colle pecore hanno comune cibo. Ma però che ciascuno uomo a ciascuno uomo naturalmente è amico, e ciascuno amico si duole del difetto di colui ch'elli ama, coloro che a così alta mensa sono cibati non senza misericordia son inver di quelli che in bestiale pastura veggiono erba e ghiande sen gire mangiando [...] E io adunque, che non seggio alla beata mensa, ma, fuggito della pastura del vulgo, a' piedi di coloro che seggono ricolgo quello che da loro cade [...] Per che ora volendo loro apparecchiare, intendo fare un generale convivio di ciò ch'i' ho loro mostrato, e di quello pane ch'è mestiere a così fatta vivanda, senza lo quale da loro non potrebbe essere mangiata [...] Ma questo pane, cioè la presente disposizione, sarà la luce la quale ogni colore di loro sentenza farà parvente"².

² *Convivio*, I, I, 7-14; edizione a cura di G. Fioravanti, in: Dante Alighieri, *Opere*. Vol. secondo: *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese. Mondadori (I Meridiani), Milano 2014, pp.98-104. Le citazioni successive dell'opera si riferiranno sempre a questa edizione.

Partendo dalla condivisa constatazione di Aristotele, che tutti gli uomini per natura desiderano sapere, è palese che l'anima dell'uomo tende alla scienza come a sua ultima perfezione; tuttavia la condizione naturale del desiderio di sapere non trova compimento di fatto se non in poche persone, quelle che possono permettersi di mangiare "il pane degli angeli", espressione di matrice biblico-teologica, che nel contesto sta a significare il sapere sviluppato nelle istituzioni scolastiche ufficiali e nelle università. La maggior parte degli uomini mangia erba e ghiande, cibo degno delle bestie, perciò Dante, che si dichiara amico di tutti gli uomini, si rammarica che manchi il cibo degno a quelli che ama, e attiva una mensa che provveda a sanare la situazione paradossale. Paradossale è anche la metafora che Dante usa per assumere il compito di vivandiere: pur non sedendo alla mensa degli accademici, che si cibano del pane degli angeli, Dante raccoglie le briciole che cadono dalla loro tavola, come la donna cananea o il povero Lazzaro del racconto evangelico, e, a differenza da loro, non le tiene per sé, ma le distribuisce ai molti. Con la metafora costruita sulle due figure evangeliche, Dante vuole esplicitare la sua esclusione del mondo della cultura alta, e la sua condizione di autodidatta, ma lo fa con alto sentire di sé, dichiarando che i cibi ricavati, che non intende tenere gelosamente per sé, non sono per nulla inferiori a quelli degli accademici di professione.

La mensa sapienziale nelle intenzioni dell'Autore includeva quattordici canzoni dottrinali, qualificate come la vivanda, che per essere mangiata dai non accademici aveva bisogno del pane necessario per assumere pietanze di questo genere, ossia del commento delle canzoni. Il *Convivio* è un prosimetro, un'alternanza di versi e prosa, che Dante ha interrotto dopo il Trattato introduttivo e il commento di tre canzoni. Tra i paradigmi ispiratori, il più importante è senz'altro la *Consolazione della filosofia* di Severino Boezio, non soltanto perché

opera scritta in esilio, come il trattato dantesco, ma perché intento principe dell'opera boeziana è quello di mostrare all'esule infelice (nel caso di Boezio, condannato a morte) il vero volto della felicità che l'uomo raggiunge solo dopo aver attivato la filosofia nelle sue forme più alte, sino alla contemplazione del sommo bene (per Boezio), sino al raggiungimento della sapienza nella vita contemplativa (per Dante)³.

Un ulteriore importantissimo rilievo per la nostra lettura ci è offerto al termine del primo trattato-proemio del Convivio, quando Dante associa la metafora del pane a quella della luce, ossia crea il movimento binario tra il dispositivo costituito dal commento alla canzone, che come sappiamo è il pane, e la luce che ne deriverà a chi ne mangerà: "Questo sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne soverchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà dove l'usato tramonerà, e sarà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritate, per lo usato sole che a loro non luce"⁴.

Se ai commentatori pare che la luce nuova e il sole nuovo di cui parla Dante in riferimento all'intero suo trattato vadano forse primariamente riferiti alla veste linguistica, ossia all'audace scelta del volgare, mi pare che l'insistente uso dell'aggettivo "nuovo", e il sottolineare la capacità della luce di illuminare coloro che sono nelle tenebre della ignoranza, o nell'oscurità indotta nelle loro menti da una scienza oscura in quanto non adeguata-

³ Tra i molti nessi psicobiografici tra Boezio e Dante, per esigenza di brevità, ne raccolgo uno assai significativo: Boezio, nel terzo libro della *Consolatio*, scrive: "Talia sunt quippe, quae restant, ut degustata quidem mordeant, interius autem recepta dulcescunt" (III, 1); ossia le medicine forti che la filosofia somministra nel suo itinerario più alto al gusto sono aspre, ma una volta assunte diventano dolci. Sulla falsariga di Boezio si muove Dante, mettendo sulla bocca di Cacciaguada queste valutazioni dell'opera di Dante che sarà il frutto del suo esilio da Firenze: "Ché se la voce tua sarà molesta/nel primo gusto, vital nodrimento/lascerà poi, quando sarà digesta" (Paradiso, XVII, 130-132).

⁴ Convivio, I, XIII, 12; p. 186.

mente sviluppata, ci suggeriscano di dare alla metafora della luce una portata globale forte, ossia di considerarla il simbolo della conoscenza scientifica e sapienziale, così come essa è sempre stata sin dalle più antiche culture. Agganciamo dunque entrambe le metafore al progetto di Dante di saziare il desiderio naturale di conoscenza di migliaia di uomini con il pane d'orzo e con la luce, due referenze ad una scienza acclarata e rinvigorita, quella preclusa ai "miseri", che si vuole rendere partecipi della "beata mensa". E agganciamo il nostro percorso al tema generale dell'Expo milanese del 2015 (*Nutrire il pianeta. Energia per la vita*), ed altresì alla dichiarazione dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite, che ha proclamato il 2015 come *Anno internazionale della luce*: la luce fonte per eccellenza di ogni energia, vitale, intellettuale e materiale, come abbiamo appena detto a proposito di Dante, in riferimento ai lumi della scienza da cui le coscienze individuali traggono nutrimento per assurgere al riconoscimento delle proprie libertà. Ci concentriamo ora sul trattato quarto del *Convivio*, e vediamo come il trattato viene impostato.

2. Convivio IV, commento alla terza canzone. Nobiltà e felicità.

La terza canzone che costituisce la materia dell'ermeneutica magistrale del trattato IV del *Convivio* presenta subito una novità di rilievo rispetto alle precedenti canzoni, novità che Dante riconduce all'abbandono de "le dolci rime d'amor ch'io solia / cercar ne' miei pensieri" (vv. 1-2), riservandosi di ritornare ad esse, al "mio soave stile" (v. 10), in un'occasione più adatta. Ora è il momento di parlare del tema prefissato con componimenti aspri e sottili ("con rima aspr'e sottile", v. 14), con versi che usano il linguaggio tecnico della filosofia, e perciò non carezzano l'orecchio e la mente come le rime d'amore, anche per l'impegno di trovare il vocabolario giusto nella prima

trattazione filosofica in volgare. L'obiettivo è quello di dibattere circa quel valore per il quale a buon diritto l'uomo è detto nobile, confutando la falsa convinzione di coloro che "voglion che di gentilezza / sia principio ricchezza" (vv. 16-17).

Siamo di fronte a una dichiarazione programmatica decisiva per la valorizzazione dell'intero trattato, considerando che dopo questo IV trattato il Convivio si interrompe, lasciando al lettore la valutazione della portata di questa interruzione⁵. La novità annunciata come cambiamento di stile si traduce in novità sostanziale per la somministrazione del cibo sapienziale che il Dante magister si è prefisso di fare nel suo banchetto. Novità di metodo, anzitutto: Dante non farà alcun commento allegorico, come invece ha fatto nei due trattati precedenti: "non sarà dunque mestiere nella esposizione di costei alcuna allegoria aprire, ma solamente la sentenza secondo la lettera ragionare". Ciò equivale a dire che Dante, nel momento in cui scrive canzone e spiegazione del trattato IV del Convivio, è entrato nell'ottica del metodo della *quaestio disputata* così come ufficialmente era praticata dalle cattedre universitarie di area filosofica, ossia nelle Facoltà delle arti, dedite a sviscerare l'ermeneutica positiva e inequivoca del significato dei testi di Aristotele e degli altri classici commentati. Nella *quaestio disputata* non aveva credito l'allegoria, perché andava catturato e reso manifesto il significato univoco inteso dall'au-

⁵ Su questo argomento sono state avanzate tante ipotesi, spesso connesse con altri interrogativi aperti, in primis quello circa la data ed i luoghi di composizione dell'opera. C'è una significativa convergenza da parte degli studiosi a fissare la composizione nell'arco dei primi sei anni dell'esilio di Dante, ossia tra il 1302 e il 1308. Lo status quaestionis aggiornato è offerto da Gianfranco Fioravanti nella sua *Introduzione*, in cui interrogandosi circa le date di composizione del *Convivio*, dichiara molto importante l'indagine circa i luoghi di composizione, da ricostruire in base alle vicende biografiche dei primi anni dell'esilio, come pure tutta la riflessione relativa alla disponibilità di materiali librari idonei per sviluppare un'opera di così vasta portata. Cfr. Fioravanti, *Introduzione a Convivio*, pp. 8-19.

tore del testo oggetto di commento⁶. Lo snodo si incentra sulla gentilezza intesa come nobiltà, e sulla nobiltà intesa come “semente di felicitade”, ossia come base genetica del singolo che porta a compimento l’origine divina della propria anima sia attraverso la mediazione degli influssi astrali, sia sulla base della complessione degli elementi prodottasi durante la vita fetale. Il cibo sapienziale forte è costituito dalla definizione di nobiltà, uno dei contributi personali dell’Autore, in quanto la definizione proposta da Dante non collima con quelle allora in circolazione e a noi note, ed è segnata da una commistione di elementi che attingono tanto alla sua dottrina di maestro di verità filosofiche, quanto alla sua esperienza di poeta dello stil novo, ossia del cantore della “donna “gentile” come “detentrica di nobiltà” nel senso fondativo del termine, che si estende alla compagine interiore, intellettuale e morale, e a quella fisica, temperamento e armonia del corpo. Dante propone un’inedita definizione di “nobiltà”, che scrutiamo con attenzione: “È manifesto che nobilitade umana non sia altro che ‘seme di felicitade’, messo da Dio nell’anima ben posta, cioè lo cui corpo è d’ogni parte disposto perfettamente. Ché se le vertudi son frutto di nobilitade, e felicitade è dolcezza [per quelle] comparata, manifesto è essa nobilitade essere semente di felicitade”⁷.

Il riferimento alla felicità è determinante, come apparirà nello sviluppo che faremo delle implicazioni tematiche; è tuttavia opportuno un richiamo contestua-

⁶ Nel corso del trattato Dante resterà fedele a questo proposito solo sino a un certo punto, nel senso che concederà un certo spazio a metafore e ad allegorie, mutuata dal vasto campo della mitologia e delle “favole” degli autori classici, e dall’esegesi biblica dei teologi, che da sempre si strutturava sui noti quattro sensi della Scrittura, da Dante poeta incorporati nella sua prospettiva autoriale al punto da proporre il riferimento ai quattro sensi anche per la lettura della Commedia, e del Paradiso in particolare. La stessa identificazione della Filosofia con la Sapienza, centrale in tutta l’opera, include già una base allegorica, così come accade con l’identificazione della donna gentile con la Filosofia, cui è dedicato il trattato terzo.

lizzante il dibattito nell'età di Dante, e il tracciato principale riguarda il nesso tra la felicità raggiungibile dall'uomo secondo il pensiero di Aristotele, e la felicità secondo gli autori dell'Occidente cristiano dei secoli XIII-XIV.

È noto che questi ultimi stabilivano un livello di felicità ultraterreno, fissavano il compimento della felicità nella beatitudine eterna. Ora dalla lettura delle opere degli autori latini dei secoli menzionati che si occupano dell'etica filosofica, emerge questo dato: partendo dal presupposto che tutti desiderano la felicità, gli interpreti cristiani dell'etica aristotelica si chiesero come è possibile raggiungerla, e offrirono precetti e regole certe per conseguire le virtù e attivare le azioni che producono la felicità, una felicità terrena, che tuttavia costituisce una predisposizione al conseguimento di una perfezione maggiore, la beatitudine ultraterrena. Roberto Kilwardby, nel capitolo dedicato all'etica del *De ortu scientiarum* (scritto nel 1250 circa), introduce una differenza semantica tra i termini *felicitas* e *beatitudo*, anche se di fatto poi non la rispetta, dicendo che “nell'antichità la felicità era chiamata *felicitas*, secondo la denominazione aristotelica, e consisteva nella pratica delle virtù, poi i cristiani usarono *beatitudo* e la intesero come visione di Dio nella vita ultraterrena, seguendo l'insegnamento agostiniano. Al di là di questa precisazione terminologica, Kilwardby usa ripetutamente *beatitudo* per esprimere il fine proprio dell'*ethica* affermando che si tratta della *perfectio humana*, quindi, da quanto abbiamo detto, della felici-

⁷ Convivio, IV, XX, 9; p. 714. Questa definizione, prosegue il testo, è perfetta perché comprende tutte e quattro le cause specificate da Aristotele: la causa materiale, l'anima, il sostrato cui la nobiltà inerisce come qualità; la causa formale è l'essere seme, ossia la nobiltà è una dotazione capace di sviluppare una potenza attiva, costruttrice della felicità; la causa efficiente è indicata in Dio, che è l'agente che mette in moto dall'esterno; la causa finale è il raggiungimento della felicità che si consegue attraverso la vita attiva e la vita contemplativa.

tà terrena”⁸. L’uso dei termini felicità/beatitudine in Roberto Kilwardby è molto rappresentativo dell’uso che viene fatto negli autori a lui successivi, compreso il nostro Dante; a ragione Irene Zavattero osserva che “i pensatori medievali non possono prescindere dal considerare - ciascuno secondo modalità, punti di vista e concezioni proprie – i due tipi di felicità terrena ed eterna, anche quando delimitano la trattazione alla sola speculazione filosofica. Essi concentrano la loro attenzione sui problemi concettuali ma non mostrano molto interesse per le questioni lessicali, preferendo specificare i diversi tipi di felicità mediante aggettivi e locuzioni”⁹.

Ritornando ai dati emergenti dal testo citato, vediamo che la nobiltà non solo non è legata alla stirpe, al sangue o al lignaggio, ma Dante non la identifica nemmeno con le virtù, le quali sono un innesto che si radica nella nobiltà e sviluppandosi portano alla conduzione di una vita nobilmente umana. L’esercizio delle virtù è in sinergia con la nobiltà, ossia dipende da essa e dalla complessione favorevole della struttura corporea, che è possesso individuale intersecante l’ontogenesi e la filogenesi.

Dante rifiuta la definizione di nobiltà come antica ricchezza accompagnata da buoni costumi, definizione attribuita all’imperatore Federico II, perché ritiene che la nobiltà non sia ereditaria, non dipenda dalla ricchezza o da titoli nobiliari, ma che sia un possesso individuale, anzi è “falsissimo che ‘nobile’ vegna da ‘conoscere’, ma viene da ‘non-vile’; onde ‘nobile’ è quasi ‘non-vile’ (IV, XVI, 6; p. 686). La nobiltà in quanto seme delle virtù, non detiene in atto le virtù come già acquisite, ma è forza incoativa della vita virtuosa, che, dice Dante, consente due felicità in questa vita, secondo due diversi cammini, buono l’uno, ottimo l’altro: si trat-

⁸ I. Zavattero, *Felicitas-beatitudo*, in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, éd. Par I. Atucha, D. Calma, C. Koenig-Pralong, I. Zavattero, Porto, FIDEM, 2011, p. 300.

⁹ *Ibi*, p. 302.

ta della vita attiva, che si consegue con le virtù morali, e della vita contemplativa, raggiungibile con le virtù dia-noetiche, intellettuali. Il testo elenca 11 virtù etiche, elenco assai speculare alla tavola ricavabile dal secondo libro dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele: la prima si chiama Fortezza, la seconda Temperanza, la terza Liberalitate, la quarta Magnificenza, la quinta Magnanimitate, la sesta è Amativa d'onore (*l'amator honoris*, nelle versioni latine dell'aristotelico: *philothimus*, ossia il moderatamente ambizioso), la settima è la Mansuetudine; l'ottava è Affabilitate; la nona si chiama Veritate (per noi la veracità o sincerità); la decima è l'Eutrapelia, termine conservato nel calco greco, che significa la capacità di essere piacevoli nello scherzo e nel gioco; l'undicesima è la Giustizia, non presente nella tavola di Aristotele, e che Dante considera una virtù generale, perché ordina a considerare e a desiderare tutto ciò che è retto¹⁰. L'attenzione alle virtù morali, di cui si ribadisce che non sono esse la nobiltà bensì il frutto della presenza della nobiltà nell'uomo, è un forte marchio personale dell'umanesimo di Dante, il quale sulla portata delle singole virtù non si discosta dagli altri maestri aristotelici che aveva frequentato o letto, in primis da Tommaso d'Aquino.

3. Le “laudabili passioni” nel “Convivio”: la vergogna e le sue specificazioni da Aristotele a San Bernardo.

Più originale mi pare un secondo nutrimento sostanzioso offerto al banchetto della sapienza nel trattato IV del Convivio: la nobiltà, oltre alle virtù morali e a quelle intellettuali, abbraccia “le buone disposizioni da natura date, come pietade e religione e le laudabili passioni, cioè vergogna, misericordia e molte altre e le corporali bontadi, cioè bellezza, forza e quasi per-

¹⁰ Convivio, IV, XVII, 4-8; pp.690-695.

petua valitudine”¹¹.

L’affermazione che pietà e religione sono disposizioni naturali propone una tesi originale di Dante, ma ci soffermiamo ora sulla trattazione delle altre disposizioni /passioni naturali nominate perché ci offrono lo spunto per meglio leggere l’umanesimo del nostro Autore, nella misura in cui sviluppano la tematica della nobiltà o gentilezza come legata anche a qualcosa che nell’uomo non dipende dalla sua volontà (come accade per le virtù), ma deriva da un processo di generazione in cui sono coinvolti Dio e la intermediazione del cosmo da lui creato.

La prima laudabile passione elencata è la vergogna, descritta da Dante come “tema di disnoranza, sì come è nelle donne e nelli giovani, dove la vergogna è buona e laudabile, la qual vergogna non è virtù, ma certa passione buona”¹². La nobiltà racchiude tra le sue manifestazioni non solamente le virtù, ma anche una serie di passioni qualificate come buone, distinte da quelle passioni che sono pulsioni meramente negative. La vergogna è una passione da coltivare nelle donne e nei giovani di entrambi i sessi, nel senso che rappresenta un freno nella fase dell’esercizio del controllo delle passioni; essa non è lodevole negli adulti e negli uomini qualificati “studiosi” (termine che può significare le persone che hanno raggiunto la loro formazione nel campo della virtù), perché questi soggetti devono già stare nella condizione di rifuggire da ciò che li deve far vergognare, mentre, secondo Dante, dalle donne e dai giovani non si pretende un distacco così totale dalle passioni. La vergogna come paura di ricevere disonore per cattive azioni commesse è un “buono e ottimo segno di nobiltade”, e indica che nel soggetto si sta sviluppando la capacità di autocontrollarsi. Tutta la spiegazione di Dante è ricavata da Aristotele: nell’etica aristotelica, il termine *aidos*, tradu-

¹¹ Convivio, IV, XIX, 5; p. 704.

¹² Convivio, IV, XIX, 8, p. 706.

cibile in italiano sia con pudore, sia con vergogna, indica una medietà, una via di mezzo tra la sfrontatezza e la timidezza: lo sfrontato si comporta in modo inopportuno, senza trattenersi nel parlare e nell'agire di fronte a chiunque, mentre il timido è circospetto in tutto e per tutto. L'individuo pudico "agirà e parlerà nelle circostanze in cui si deve, delle cose che si deve e quando si deve"¹³. Sempre Aristotele afferma che, per quanto riguarda la vergogna-pudore, "non conviene parlarne come di una virtù, giacché assomiglia ad una passione più che a una disposizione morale. Viene definita comunque come una specie di paura del disonore, e produce effetti molto simili a quelli della paura di fronte ai pericoli: infatti coloro che si vergognano arrossiscono, mentre quelli che temono la morte impallidiscono. Dunque, entrambi hanno manifestamente carattere fisico, in qualche modo; il che, si pensa, è tipico più della passione che della disposizione morale. Questa passione, d'altra parte, non si addice ad ogni età, ma solo alla giovinezza"¹⁴. C'è un evidente aspetto di paideia nella valorizzazione aristotelica della vergogna-pudore come di sviluppo del sentimento dell'obbligo verso l'ideale, una aspettativa di crescita personale che ben si accosta alla trattazione dantesca della nobiltà nella valenza umanistico-morale che abbiamo evidenziato.

Una più articolata visione di queste tematiche proprie dell'umanesimo di Dante ci viene offerta nel capitolo XXIV del quarto trattato del *Convivio*, dove, commentando i versi 121- 140 della canzone, delinea le caratteristiche delle età della vita dell'uomo, che sono quattro:

¹³ Aristotele, *Grande Etica*, I, 29, 1193 a 9-10. Cit. da A. Fermani, *Aristotele e i profili del pudore*, in "Rivista di Filosofia Neo.Scolastica", 2-3 (2008), p.186. La complessa valutazione del rapporto tra pudore e vergogna all'interno delle opere di Aristotele è indagato con acribia nelle pagine di questo saggio della Fermani. Pur richiamandosi ad Aristotele, Dante tratta in modo personale la vergogna e le sue componenti, tra cui il pudore, come vedremo subito.

¹⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, IV, 9, 1128 b 10-13; trad. it. di C. Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1987, p. 215.

adolescenza, gioventute, senettute e senio. Descrivendo l'adolescenza come porta attraverso la quale si entra nella buona vita, Dante precisa: "non solamente questa anima e natura buona in adolescenza è ubidiente, ma eziandio soave: la qual cosa è l'altra ch'è necessaria in questa etade a bene intrare nella porta della gioventute".

A questa età è necessaria l'amicizia, perché non si può avere vita perfetta senza amici, e la maggior parte delle amicizie si avvia proprio in giovane età. Dante passa poi a parlare della passione della vergogna, necessaria nell'adolescenza, e dichiara che ciò merita un discorso ampliato.

Proprio su questa amplificazione del tema, che aggiunge molto a quanto aveva detto prima sulla vergogna e che risulta originale nel suo amalgama, leggiamo che cosa scrive Dante: "Dico che per vergogna io intendo tre passioni necessarie al fondamento della nostra vita buona: l'una si è Stupore; l'altra si è Pudore; la terza si è Verecundia; avegna che la volgare gente questa distinzione non discerna. E tutte e tre queste sono necessarie a questa etade per questa ragione: a questa etade è necessario d'essere reverente e disideroso di sapere; a questa etade è necessario d'essere rifrenato, sì che non transvada; a questa etade è necessario d'essere penitente del fallo, sì che non s'ausi a fallare. E tutte queste cose fanno le passioni sopra dette, che vergogna volgarmente sono chiamate"¹⁵.

La passione buona della vergogna viene correlata e per così dire specificata da tre altre passioni egualmente buone, delle quali, secondo Dante, "la volgare gente" (ossia le persone che beneficiano della cultura comune) non tiene nel dovuto conto, e che sono lo stupore, il pudore e la verecundia. Passioni, dunque, e non virtù, ma accessi positivi alla vita virtuosa e perciò nobile dell'adolescente. Lo stupore "è uno stordimento d'animo",

¹⁵ *Convivio*, IV, XXIV, 3-4, p. 762.

noi diremmo uno smarrimento, uno stato di reazione emotiva che si verifica per il fatto di vedere o di sentire o comunque venire a conoscere cose grandi o meravigliose, che stimola il desiderio di acquisire conoscenza. Per suscitare questo stupore, osserva Dante, nell'antichità i re facevano adornare di ori e pietre preziose le loro regge, al fine di sbalordire gli ospiti e quindi renderli desiderosi di conoscere. Per i filosofi, il passaggio più noto sullo stupore come suscitatore del desiderio di conoscere è quello contenuto nel primo libro della *Metafisica* (I, 2, 982b 12-13), da Dante richiamato in *Convivio* II, XV, 11, nel quale Aristotele dice che la meraviglia fu ciò che spinse gli uomini a filosofare; è precisamente la meraviglia provata davanti a fenomeni naturali particolarmente stupefacenti che induce il bisogno di conoscere la causa di ciò che ci stupisce. La connessione dello stupore con la vergogna va riscontrata nel sentirsi inadeguati, o nell'avvertire la propria ignoranza e il bisogno impellente di colmarla.

E' poi la volta del pudore, descritto come il ritrarsi davanti a cose laide, per paura di cadervi dentro. Questo moto di ritrazione il pudore lo suscita non solo quando le cose indecenti vengono proposte, ma anche quando si dà semplicemente la possibilità che vengano immaginate, e sul volto delle vergini, delle "donne buone" e degli adolescenti si manifestano il pallore o il rossore. Apprezzato da Aristotele, come già abbiamo visto, nell'*Etica a Nicomaco* (II, 7, 1108a 32-33; IV, 9, 1128b 10-13), Dante riporta anche l'apprezzamento di Stazio e di Cicerone, entrambi in riferimento al pudore nelle donne. Con finezza di pensiero Dante aggiunge che la presenza in atto del pudore nelle donne sviluppa un'azione molto rilevante di educazione alla nobiltà vera negli uomini con cui vengono in contatto, perché, come dice Cicerone, riguardo a qualsiasi azione turpe, è turpe il semplice nominarla; commenta Dante: "e però lo pudico e nobile uomo mai non parla sì che ad una donna

non fossero oneste le sue parole. Ahi quanto sta male a ciascuno uomo che onore vada cercando, menzionare cose che nella bocca d'ogni donna stea(a)n male"¹⁶.

Come si vede, le notazioni dantesche sono ampie, ed evocano subito le riflessioni del monachesimo cristiano circa il pudore, ma Dante si appoggia in realtà ad autori non cristiani (Aristotele, Stazio e Cicerone), come a dire che questo cibo sapienziale travalica il credo religioso, e si alloca nella natura umana capace di nobiltà. Ulteriore rilievo significativo è il seguente: nelle righe ora citate appare in filigrana anche il forte nesso della nobiltà con la gentilezza, alla quale siamo rimandati dall'altissima notazione dantesca circa la capacità educatrice alla vita onesta e nobile che esercita sugli uomini il pudore delle donne. Dunque Dante qui esalta la capacità di seminare comportamenti virtuosi ad opera della nobiltà e della gentilezza, dotazioni della natura umana, e sappiamo che lo scopo finale della natura è quello di consentire all'uomo di raggiungere la felicità.

Un interessante approfondimento successivo di queste tematiche ci viene dalla terza componente della vergogna, che è la "verecundia", qualificata da Dante come "paura di disonore per fallo commesso", ossia timore di disonore che induce pentimento per le mancanze commesse, ma non induce un generico pentirsi, bensì un pentimento tale che "ha in sé una amaritudine che è gastigamento a più non fallire"¹⁷.

I commentatori su questo punto non offrono particolari aggiunte esplicative, e la "verecundia" viene specificata come 'vergogna' in senso stretto¹⁸; ritengo che su questa specificazione si possa dire qualcosa di più, concentrandoci sul suo carattere di passione buona, e partirei dal sottolineare il fatto che Dante porta come riferimento ancora Stazio, nello stesso episodio della *Tebaide* citato

¹⁶ Convivio, IV, XXV, 9; pp.764-766.

¹⁷ Convivio, IV, XXV, 10; p. 766.

¹⁸ Fioravanti, p. 767.

per il pudore, ma questa volta richiamando l'episodio di Polinice: "Quando Polinice fu domandato da Adrasto rege del suo essere, ch'elli dubitò, prima, di dicere, per vergogna del fallo che contra lo padre fatto avea, e ancora per li falli d'Edippo suo padre, ché [li falli del padre] paiono rimanere in vergogna del figlio; e non nominò suo padre, ma li antichi suoi e la terra e la madre. Per che bene appare, vergogna essere necessaria in quella etade"¹⁹.

Quando Adrasto chiese a Polinice²⁰ chi fosse, inizialmente questi esitò a rispondere per la vergogna del fallo commesso nello scacciare il padre Edipo da Tebe; egli aveva fatto ciò per allontanare la peste dalla città, dopo avere scoperto l'incesto di Edipo con Giocasta. La vergogna che Dante rileva nell'esitazione a rispondere si ricollega, oltre che alla colpa di aver cacciato il padre da Tebe, alla vergogna che segna Polinice per i falli di Edipo suo padre, colpe dunque tali da far contrarre una vergogna permanente nel figlio. Edipo, Giocasta, la catena delle colpe, delle vergogne e dei legami fatali tra gli individui, le madri e la stessa terra di appartenenza: sono parole che in una lettura sapienziale del testo di Dante da parte nostra, intellettuali del XXI secolo, non possono non sollecitare a cogliere un qualche riferimento a quella complessità della passione umana che nel secolo XIX sarà nominata complesso di Edipo. Certo, Dante non conosceva Freud, ma le passioni umane travalicano le date della storia e affiorano in ogni riflessione sulla complessità dell'uomo. D'altronde è un preciso passo del terzo Trattato del *Convivio* ad avvalorare la nostra suggestione, là dove Dante include il coinvolgimento puntuale di due sensi (gli occhi e la bocca) come finestre aperte sull'esterno da parte dell'anima dell'uomo. E per la manifestazione della passione negli occhi,

¹⁹ *Convivio*, IV, XXV, 10, p. 766.

²⁰ Polinice, fratello di Eteocle, nato come lui dall'incesto di Edipo e Giocasta. Sposò Argia, figlia di Adrasto, re di Argo.

fa riferimento alla vergogna inestinguibile che avvolse Edipo e che lo spinse a perpetuarne la manifestazione nella cecità procurata volontariamente: “Onde, con ciò sia cosa che sei passioni siano proprie dell’anima umana, delle quali fa menzione lo Filosofo nella sua Rettorica, cioè grazia, zelo, misericordia, invidia, [amore] e vergogna, di nulla di queste puote l’anima essere passionata che alla finestra delli occhi non vegna la sembianza, se per grande virtù dentro non si chiude. Onde alcuno già si trasse li occhi, perché la vergogna [di] dentro non paresse di fuori: sì come dice Stazio poeta del tebano Edipo, quando dice che “con eterna notte solvette lo suo dannato pudore”²¹. Edipo si accecò perché non trasparisse dagli occhi l’inestinguibile vergogna che lo segnava. Per fare maggiore luce sulla portata storica delle affermazioni sulla vergogna e i suoi correlati, ritengo che ci si possa avvalere di un riscontro con testi che possono essere stati conosciuti da Dante, e mi riferisco alla trattazione ampia e insistita della *verecundia* presente nell’ultimo sermone, l’ottantaseiesimo, del Commento di Bernardo di Clairvaux al *Cantico dei cantici*. Bernardo definisce la verecondia il requisito più gradevole (latino: *gratius*) che può contrassegnare l’anima che ricerca il Verbo-Sposo; dopo aver tracciato i motivi per cui l’anima, la sposa del Cantico, va alla ricerca del Verbo, nell’ultimo sermone passa a connotare il *mos*, l’atteggiamento interiore ed esteriore che meglio si addice al soggetto che sta cercando il compimento del suo desiderio, e lo individua nella *verecundia*: per Bernardo la verecondia è ornamento di ogni età, anche se risplende nel modo più ampio e bello nell’età più tenera; è la “gemma dei costumi”, “annunciatrice di buona speranza”, “indice di buona indole”, “sorella della continenza”, “lampada di una mente pudica che fa luce ininterrottamente, affinché niente di turpe o di indecoroso tenti di insediar-

²¹ *Convivio* III VIII 10, pp. 434-436. Cfr. Stazio, *Tebaide* I 47-48.

si, senza che essa lo scopra immediatamente”, “nemica dei mali”, “propugnatrice di innata purezza”, “gloria speciale della coscienza”, “custode della buona fama”, “bellezza della vita”, “sede e primizia delle virtù”, “lode della natura” e “sigillo di ogni onestà”²².

Un lessico molto espanso quello di Bernardo, un concentrato di antropologia teologica e di introspezione psicologica, che sarebbe pervenuto a Dante attraverso le fonti cisterciensi disseminate nelle letture proprie delle liturgie corali nelle Abbazie da lui frequentate sia nella città natale, sia nelle città che furono sua dimora da esule.

Significativa un’altra annotazione sulla portata della verecondia bernardina: la *verecundia* è tal punto “bene nativo dell’animo (*genuinum animi bonum*)”, che anche coloro che non si vergognano di essere malvagi “si vergognano però di apparire tali”. Naturalmente Bernardo mette in luce la differenza tra la verecondia del malva-

²² Bernardo di Clairvaux, *Super cantica Cantecorum*, 86, 1. Citazioni da C. Stercal, *Verecundia e placendi desiderium in Bernardo di Clairvaux e nella teologia cisterciense medievale*, in AA. VV., *Sapere e contemplare il mistero. Bernardo e Tommaso*, Jaca Book, Milano 2008, [73-95], p. 75.

Il passo completo del Commento bernardino è il seguente: “Come prima cosa notiamo la verecondia della sposa: non so se si possa vedere nei costumi degli uomini qualcosa di più piacevole. È bene avere questa in mano prima di ogni altra cosa, e cogliere questo bel fiore da questo passo e ornare i nostri adolescenti: non che essa non si debba ritenere con ogni cura anche nell’età più adulta, essendo certamente essa l’ornamento di ogni età, ma perché la grazia della delicata verecondia splende maggiormente ed è più bella nella tenera età. Che cosa c’è di più amabile di un verecondo adolescente? Quanto è bella e splendida questa gemma di costumi nella vita e sul volto di un adolescente! Come è verace e sicuro indizio di speranza e indizio di indole buona! È una verga di disciplina per lui che alzata contro gli affetti disordinati, tiene all’ordine e comprime gli insolenti atti e movimenti di leggerezza di una lubrica età. Che cosa tiene così lontano il turpiloquio ed ogni conseguente turpitudine? È sorella della continenza. Nessuna altra cosa è indi zio così manifesto della semplicità della colomba, e anche prova di innocenza. È lampada sempre splendente di una mente pudica, perché nulla di turpe o meno decoroso si stabilisca in essa, senza che essa subito lo scopra. In tal modo, nemica dei mali e propugnatrice di innata purezza è speciale gloria della coscienza, custode della buona reputazione, decoro della vita, sede delle virtù e loro primizia, vanto della natura e sigillo di ogni onestà. Lo stesso rossore delle guance che il pudore può far comparire, quanta grazia e decoro conferisce al volto che ne è soffuso!” (Bernardo, *Commento al Cantico, sermo LXXXVI*, I, 1).

gio, che non si vergogna di compiere azioni cattive, ma si vergogna solo di manifestarle, e la verecondia di chi, invece, non solo desidera coprire le azioni cattive, ma prima ancora di compierle, le rifiuta²³. Nella tradizione successiva, autori come Elinando di Froidmont e Gilberto di Hoyland, ampliano la riflessione di Bernardo e tentano una definizione di verecondia, riscontrandola in due atteggiamenti interconnessi: il timore di dispiacere (*displicendi metus*), che non può limitarsi ad essere un timore passivo, ma si esplica nel desiderio di piacere (*vere concupiscens placere*). Negli autori monaci che la riportano al desiderio di piacere a Dio, la verecondia si presenta come la sintesi e il compimento dell'esperienza cristiana: è l'innata carità; è – scrive Elinando – “la virtù nella quale consiste ogni bellezza dell'anima, come il rossore della rosa, il candore dei gigli, la porpora delle viole, la trasparenza del cristallo, la serenità dello zaffiro, il verde dello smeraldo, la bellezza della perla, la fierezza del topazio, la luminosità del rubino”²⁴.

4. L'immortalità dell'anima nel “Convivio” ed epilogo.

Dalle considerazioni sviluppate nell'ultimo paragrafo, viene spontaneo rilevare come siamo di fronte a una grande intuizione, che legge la verecondia come la capacità di veicolare sul viso di una persona la trasparenza

²³ Cfr. Stercal, *Verecundia*, pp. 75-76. Citazione completa del passo di Bernardo: “La verecondia è un genuino bene dell'animo fino a tal punto che anche quelli che non temono di fare il male, hanno tuttavia il pudore di non farlo palesemente, come dice il Signore: *Chi opera il male odia la luce* (Gv 3,20). Ma anche: *Quelli che dormono dormono di notte e quelli che sono ubriachi lo sono di notte* (1 Ts 5,7); cercano, cioè, di nascondere con le tenebre le opere delle tenebre e degne dell'oscurità. È interessante, tuttavia, che le bruttezze nascoste che la verecondia di questi tali arrossisce non di avere, ma di far vedere, la verecondia della sposa non solamente le ricopre, ma le rigetta, le allontana. E perciò dice il Saggio: *C'è una vergogna che porta al peccato, e c'è una vergogna che è onore e grazia* (Eccli 4,21). La sposa cerca il Verbo con verecondia, sì, perché nel letto, perché nelle notti; ma questa verecondia ha gloria, non peccato” (Bernardo, *Commento al Cantico, sermo LXXXVI*, I, 2).

²⁴ Helinandus Frigidus Montis, *Sermones XIX [In Assumptione B. Mariae Virginis I]*, PL 212, 643 C-D. Citato da Stercal, *Verecundia*, pp.83-84.

del volto interiore, per così dire la trasparenza dell'anima. Risulta altresì stupefacente il legame dichiarato di questa gentilezza-nobiltà totalmente trasparente con la bellezza: "bellezza della vita", dice Bernardo; "ogni bellezza dell'anima" dice Elinando. E proprio alla bellezza si richiama anche Dante nelle righe immediatamente successive alla trattazione della verecondia, descrivendola come manifestazione di un corpo "bene per le sue parti ordinato e disposto", ossia come disposizione armoniosa delle parti, in ciascuna delle quali è presente il vigore richiesto. L'adolescenza è per Dante il momento fondativo dell'umanesimo di ciascun individuo; in essa vede l'anticipazione dell'accesso alla felicità cui aspira l'uomo, come si evince dalla riflessione con cui Dante conclude quello che oserei chiamare il suo inno all'adolescenza, all'età capace di disseminare nobiltà e gentilezza in tutte le successive età della vita:

"E così dicere che la nobile natura lo suo corpo abelisce e faccia conto e accorto, non è altro a dire se non che l'aconcia a perfezione d'ordine [lo struttura secondo un'armonia perfetta] e così questa, come le altre cose che ragionate sono, appare essere necessarie all'adolescenza: le quali la nobile anima, cioè la nobile natura, ad esse primariamente intende, sì come cosa che, come detto è, dalla divina provvidenza è seminata"²⁵.

Possiamo osservare come alla base delle notazioni di Dante non ci sia l'insistenza sulla vergogna-verecondia come desiderio di non dispiacere, bensì traspaia una positiva caratterizzazione del desiderio di piacere, come prova l'accento sulla bellezza del corpo che, a parere di Dante, è manifestazione dell'armonia interiore, come se nel corpo venisse scolpita quella nobiltà-gentilezza che si struttura nell'adolescenza per volere del creatore e per la virtù delle intermediazioni cosmiche, e che offre partenza sicura per il percorso umano alla felicità. *Deside-*

²⁵ Convivio, IV, XXV, 13; p. 768.

rium placendi è desiderio di felicità elargita a sé stessi, e donata agli altri, perché solo il bene - e questa è indubbiamente la tesi di fondo dell'intero trattato IV del *Convivio* - solo il bene cercato in modo da rifuggire ogni male, è l'orizzonte della felicità nella convivenza civile e nel cammino verso l'ulteriorità del definitivo.

Un proficuo contributo alla comprensione di come sono intrecciate queste tematiche nel nostro testo lo ricaviamo dalla ricostruzione degli argomenti che Dante elabora circa l'immortalità dell'anima nel *Convivio* (II Trattato, VIII, 8-16). In primo luogo, viene ricordato il consenso riscontrato presso tutte le tradizioni filosofiche e religiose circa la convinzione che l'anima umana sopravvive dopo la morte del corpo; Dante cita esplicitamente Aristotele, gli stoici, Cicerone, i poeti "che secondo la fede de' gentili hanno parlato", la professione di fede religiosa di ebrei, musulmani e tartari, e chiude con l'inclusione di tutti quanti "vivono secondo alcuna ragione"²⁶. Questo primo argomento fa dunque leva sul consenso universale nell'ammissione dell'immortalità dell'anima dell'uomo, attestato sin dalla tarda antichità, in particolare da Seneca (*Lettere a Lucilio*, 117,6); Dante potrebbe averne ricevuto la conferma in alcuni testi di Alberto Magno, in particolare nel *De natura et origine animae*²⁷. L'argomento concentra la sua forza nella considerazione "che se tutti si fossero ingannati, seguirebbe una impossibilitade che pure a ritraere sarebbe orribile. Ciascuno è certo che la natura umana è perfettissima di tutte l'altre nature di qua giù; e questo nullo nega, e Aristotile l'afferma quando dice che nel duodecimo delli Animali che l'uomo è perfettissimo di tutti li animali"²⁸. Se la credenza universale nell'immortalità dell'anima fosse

²⁶ *Convivio* II VIII 9, p. 278.

²⁷ Cfr. Fioravanti, nelle note al corrispondente passo del *Convivio*, p.278. Per l'intera questione, cfr. B. Nardi, *L'immortalità dell'anima*, in ID., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari, Laterza, 1942, pp. 210-233.

²⁸ *Convivio* II III 10, p. 280.

falsa, ne seguirebbe una conseguenza impossibile, “orribile” dice Dante, perché l’uomo non sarebbe il più perfetto degli animali, ma il più imperfetto. Ci sarebbe cioè una contraddizione con la premessa da tutti accettata circa la perfezione della natura umana, e tale perfezione posseduta in esclusiva dall’uomo è data dalla razionalità, nella quale è innestata la convinzione universale dell’immortalità, che è insieme una speranza. Se l’uomo possedesse questa convinzione e questa speranza senza poterla realizzare, ipso facto questa illusione segnerebbe l’uomo con una imperfezione tale da renderlo inferiore a tutti gli altri animali; oltre tutto, molti uomini hanno sacrificato la loro vita terrena per avvalorare la vita eterna!

La seconda considerazione è collegata alla precedente: “seguiterebbe che la natura contra se medesima questa speranza nella mente umana posta avesse, poi che detto è che molti alla morte del corpo sono corsi per vivere nell’altra vita: e questo è anche impossibile”²⁹. Se la convinzione-speranza dell’immortalità fosse irrealizzabile, la natura, che l’ha immessa nella mente umana, avrebbe agito contro sé stessa, avrebbe causato il proprio danno, inducendo molti uomini a rinunciare ai piaceri di questa vita in vista della vita eterna.

Una terza considerazione, che oggi è alquanto estranea al nostro modo di pensare, fa leva sulla divinazione dei sogni: “vedemo continua esperienza della nostra immortalitate nelle divinazioni de’ nostri sogni, le quali essere non potrebbero se in noi alcuna parte immortale non fosse; con ciò sia cosa che immortale convegna essere lo revelante, [o corporeo] o incorporeo che sia [...], e quello ch’è mosso o vero informato da informatore immediato debba proporzione avere allo informatore, e dallo mortale allo immortale nulla sia proporzione”³⁰. Benché

²⁹ *Convivio* II VIII 12, pp. 280-282.

³⁰ *Ivi*, II VIII 13, p. 282.

Aristotele, nel *De divinatione per somnium*, avesse escluso la possibilità che il futuro possa rendersi presente nei sogni, tutta la tradizione medioevale, cristiana, ebraica e mussulmana, aveva accolto questa possibilità, inserendo il tema dei sogni divinatori nelle vaste trattazioni riservate alla profezia. Tra le fonti di Dante possiamo ricordare la parafrasi di Alberto Magno al *De somno et vigilia* aristotelico e il *De natura et origine animae* dello stesso Alberto³¹, convinto assertore della disposizione naturale dell'anima umana alla divinazione per sogni e profezie. Il ragionamento di Dante collega l'immortalità dell'anima alla proporzione che deve esserci tra il rivelante (colui che rivela il futuro) e l'anima sulla quale agisce: si tratti di un rivelante corporeo o incorporeo, il rivelante deve essere immortale (e in ciò Dante segue la convinzione comune a quei tempi, circa l'incorruttibilità dei corpi celesti). Dunque non è decisiva la natura intellettuale del rivelante, bensì il suo essere posto fuori dalle vicende del tempo, in modo che gli sia noto non solo quello che è, ma anche quello che sarà. Dicevamo della distanza di questa prova dell'immortalità dell'anima dal nostro modo di pensare oggi, ma Bruno Nardi afferma che questo ragionamento di provenienza albertina non ha avuto alcuna accoglienza in Tommaso d'Aquino nell'ambito delle argomentazioni circa l'immortalità dell'anima³². L'argomentazione è importante per il nostro percorso ermeneutico sul tema della nobiltà dell'uomo nel *Convivio*, perché sappiamo che secondo Dante il singolo individuo riceve in partenza, già dall'avvio della sua formazione fetale, una dotazione congenita caratterizzante l'individuo, derivante dalle disposizioni del Creatore, che si avvale degli intermediari, ivi compresi gli influssi astrali, con i quali l'anima non interrompe mai la comunicazione nelle varie fasi della

³¹ Cfr. le note di Fioravanti al passo citato, pp. 282-285.

³² Cfr. Nardi, *L'immortalità...*, p. 224.

vita. Il mondo di Dante è un vero “cosmo”, ricavato dalla cosmologia peripatetico-araba, in cui gli elementi celesti e quelli sublunari formano l’edificio abitativo, per così dire la “casa” dell’uomo; il poeta ne darà ampia conferma nella descrizione delle ascensioni immaginarie, di cielo in cielo, nella terza cantica della Commedia. Arriviamo così all’importante presa di posizione finale sull’immortalità dell’anima nel trattato VIII del libro II del *Convivio*, ove Dante dichiara: “Ancora n’accerta la dottrina veracissima di Cristo, la quale è via, veritade e luce: via, perché per essa senza impedimento andiamo alla felicitade di quella immortalitade; veritade, perché non soffera alcuno errore; luce, perché allumina noi nella tenebra della ignoranza mondana. Questa dottrina dico che ne fa certi sopra tutte le altre ragioni, però che quello la n’hae data che la nostra immortalitade vede e misura. La quale noi non potemo perfettamente vedere mentre che ‘l nostro immortale col mortale è mischiato; ma vedemola per fede perfettamente, e per ragione la vedemo con ombra d’oscuritade, la quale incontra per misura del mortale coll’immortale”³³.

Dante si affida esplicitamente qui all’argomento d’autorità, e cioè all’affermazione dell’immortalità dell’anima contenuta nella rivelazione neotestamentaria, e lo dichiara “potentissimo argomento”, che toglie ogni ombra o margine di dubbio che potrebbe restare sulla base dei precedenti argomenti di ragione. L’affermazione ha destato molti interrogativi nelle penne dei commentatori, perché da essa è ricostruibile la considerazione generale circa il modo di intendere il rapporto fede-ragione da parte di Dante, e si è discusso molto se questi segua l’impostazione di Tommaso d’Aquino piuttosto che quella di Duns Scoto o di Guglielmo di Ockham. Noi ci limitiamo qui a sottolineare che, nella sua veste di magister, Dante scorge negli argomenti di ragione prima

³³ *Convivio* II VIII 14-15, p. 284.

esposti la possibilità di margini di dubbio, derivante fondamentalmente dalla condizione dell'uomo viatore, per cui l'anima umana è attualmente ostacolata dall'unione col corpo a vedere in modo limpido la propria natura immortale. Il testo di Dante ora esaminato non permette di indicare con sicurezza se egli mirasse a delle divergenze sul modo di argomentare l'immortalità in rapporto a singoli pensatori della scolastica del tempo; risulta tuttavia nitida l'indicazione di carattere generale, secondo la quale la fede è più garantita della ragione, perché la rivelazione divina esclude ogni errore. Tesi questa che mantiene Dante nel solco del pensiero cristiano occidentale del basso medioevo, e che fa da sfondo al significato generale dell'umanesimo perseguito nel *Convivio*, opera in cui ha assolto al compito magistrale di celebrare l'indissolubile connubio della gentilezza con la filosofia, della nobiltà con la felicità, imbandendo una tavola di alimenti sapienziali cui attingeranno quanti, in un tempo ritardato, scopriranno il trattato, ma è ampiamente verificato che questi alimenti sono stati con abbondanza assunti per primo da Dante stesso nella impegnativa costruzione della sua *Commedia*.

ALESSANDRO GHISALBERTI

È stato professore ordinario di Filosofia teoretica e di Storia della filosofia medioevale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

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 medioevale), membro del Consiglio direttivo dell'Istituto internazionale di Studi Piceni, 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 membro effettivo 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 Gubbio*. 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. Dott. Vittorino ANDREOLI

Direttore del Dipartimento di Psichiatria di Verona-Soave

“Nutrire la persona: corpo, mente e anima”

Premessa

“Persona” è il termine che dovrebbe rappresentare il riferimento costante per ogni considerazione sull’uomo, poiché riunisce le distinzioni e la frammentazione a cui è stato sottoposto. E a indicarle basterebbe richiamare la medicina del tempo presente che l’ha suddiviso in organi, ad ognuno dei quali corrisponde una specialità e così si finisce per occuparsi di un suo organo perdendo di vista l’insieme, la sua unità.

La Persona è costituita da corpo, da mente e dall’anima, e occorre subito sottolineare che sarebbe parziale e incompleto pensare che la nutrizione in quanto fondata su cibi che sono materiali, si rivolge esclusivamente al corpo.

Il corpo è intimamente correlato alla mente e insieme costituiscono la sede di un incontro con l’anima. E il quadro non è ancora completo poiché la persona è situata sempre in un ambiente che non va inteso soltanto in maniera geografica, ma anche relazionale: un ambiente fatto di altri viventi, e soprattutto di tanti altri uomini con cui si stabiliscono dei legami. Dunque per analizzare la persona occorre anche vederla in un ambiente, con il quale si rapporta e dall’insieme emerge un uomo, la sua unità. E infatti l’ambiente, il dove uno vive e il come si relaziona con gli altri viventi, influisce fortemente con le caratteristiche del corpo e poi della mente e quindi anche dall’anima.

E per approfondire un poco questo aspetto ricchissimo di considerazioni, si può partire subito dalla mente, da una serie di caratteristiche umane che comprendono la

consapevolezza dell'esserci, la razionalità, ma anche l'affettività che è fatta di emozioni e di sentimenti.

Le emozioni sono risposte che si attivano in seguito a stimoli e che cessano quando quegli stimoli si esauriscono, i sentimenti sono invece legami che permangono anche quando l'altro termine non è presente. Si dice che i sentimenti tengono presente l'assente, poiché egli viene interiorizzato in noi e quindi ne diventa parte. Dunque l'analisi della persona presuppone quella dell'ambiente.

Inoltre la mente si lega al cervello, ogni espressione mentale (psicologica, parte di ciò che chiamiamo personalità) si correla nello stesso tempo con una struttura cerebrale. Per la scienza del tempo presente si tratta di una stessa realtà espressa con due linguaggi diversi : il cervello parla un linguaggio molecolare , la mente uno che definiamo psicologico. Ma come affermava Sigmund Freud nel suo *Sommario di psicoanalisi* del 1938 : potrà accadere un giorno che i due linguaggi si uniformino raggiungendo dunque una identità comune.

Ciò significa che la mente è la funzione del cervello e se si usano le *brain imaging* è facile constatare che ogni espressione mentale si correla con una funzione di specifiche aree cerebrali e che, nel caso di una lesione cerebrale si modificano anche le corrispettive funzioni , fino alla morte cerebrale che comporta la morte della mente. Ed è a questo punto che si impone una riflessione sull'anima. Innanzitutto la necessità di attribuire a queste due parole un significato peculiare e nuovo, nel senso che deve tenere conto dello stato in cui la scienza sul cervello è giunta.

In passato Aristotele , per citare il più completo pensatore a questo proposito (ha scritto il *De anima*), riteneva che anche ciò che oggi chiamiamo mente fosse parte dell'anima, dal momento che il cervello era da lui ridotto ad un cristallo che aveva il solo compito di ricevere la luce che proviene dal cielo, da Dio. E se questo cristallo si

rompeva, la luce non veniva percepita in tutta la sua espressione. Ebbene oggi conosciamo che invece dal cervello derivano le attività mentali, le costruisce, le esprime. Sono cervello in altre parole.

All'anima allora occorre riservare una nuova dimensione, quella della peculiarità, affermata da filosofi e teologi, di essere immateriale e immortale. Nessuno di queste due attributi è compatibile col cervello e pertanto si tratta di qualità che esorbitano dalla scienza. L'anima così intesa non è un "oggetto" scientifico, ma fa parte del credere, e dunque della fede.

E così la distinzione tra mente e anima diventa più chiara, e porta ad affermare che se mente e cervello in quanto unica realtà risentono dell'ambiente esterno e dunque dei limiti della materia e dell'universo, l'anima possiede la dimensione dell'eterno e si lega a Dio, a chi l'universo ha creato.

Questo concetto non è solo parte della filosofia se solo si ricorda che Nicola Pende un fisiologo del primo Novecento (1880-1970), diceva che l'uomo risente anche delle più lontane stelle. E certo per un uomo di fede, si aggiunge l'affermazione che egli risente anche di Dio, *dell'Alto Fattor che l'Universo regge*. Per il cristianesimo l'uomo si lega al Padre, in quanto ne porta la immagine di figlio, in una relazione diretta e individuale.

Sono state così richiamate due vie di conoscenza; quella razionale e l'altra affettiva che include anche il credere e dunque la fede (che ha la stessa radice etimologica di fiducia). La prima giunge al sapere attraverso un procedimento logico che è condizionato da principi ben definiti (di causa e effetto, di ragione sufficiente, di identità per cui una cosa non può essere contemporaneamente in un luogo e in uno diverso....) che invece non sono rispettati nella conoscenza affettiva che si fonda su altre regole che non sono schematizzabili ordinatamente, poiché si fondano sul bisogno di sicurezza, sull'empatia e dunque sulla ricerca di una unione con l'altro, fino

all'amore che è un legame di donazione reciproca. Insomma non più principi, ma bisogni e certamente quello che più guida a questo sapere è la paura che è sempre (diceva Freud) paura della morte e che quindi spinge a comportamenti difensivi.

La scienza si fonda sulla ragione, in quanto la sua metodologia ne è totalmente informata. E con la scienza le affermazioni vengono dimostrate e dunque valgono per tutti non solo per chi le afferma, dal momento che la dimostrazione è ripetibile, e come si dice, universale.

La fede manca di queste caratteristiche e si lega ai vissuti, alle esperienze del singolo e a come quelle esperienze sono state percepite e vissute da ciascuno. E ciò pone delle notevoli distinzioni di fronte allo stesso evento che viene colto in maniere così diverse da sembrare dettate da esperienze molto differenti tra di loro. Il vissuto diventa persino inesprimibile, ineffabile.

Tertulliano esprimeva bene queste caratteristiche con il *credo quia absurdum*.

E in questo ambito si pone l'anima che poi si lega all'esistenza di Dio. Si tratta di una entità che si situa tra immaterialità e immortalità (eternità).

E a questo punto si pone una distinzione che è altrettanto necessaria per parlare di persona composta anche di anima: la distinzione è tra credenti, non credenti e atei.

Il credente è colui che ha avuto l'esperienza di Dio.

Una evidenza diretta. Gli esempi più eclatanti sono quelli di Paolo di Tarso che sulla via di Damasco è preso da una illuminazione e una voce gli domanda perché mai egli perseguiti Dio invece che seguirlo e farsene seguace. E si converte e diventa il grande padre della chiesa.

Il caso di Alessandro Manzoni: camminava a Parigi verso le Tuilleries, passa davanti alla chiesa di san Rocco entra, e qui ha un'esperienza talmente convincente da uscire credendo. C'è il caso di Francesco D'Assisi: entra nella chiesa di Damiano e sente parlare il crocefisso "Francesco, va' e ripara la mia casa che , come

vedi è tutta in rovina”.

Le conversioni possono seguire altre vie, ma in ogni caso è sempre l'esperienza che determina la fede e in questo si comprende poiché sia anche definita un “dono di Dio”, in quanto include la chiamata del Signore. Si tratta dunque di un *affaire a deux*. Il credente è uno che ha avuto la esperienza diretta di Dio.

Il non credente è chi invece non l'ha avuta, ma è disposto a coglierlo se mai Dio si presentasse. Non è credente oggi, ma domani se l'esperienza si verifica, lo diventa. In ogni caso ha grande rispetto dei credenti e riconosce alla fede un grande senso, poiché arricchisce il significato dell'uomo e del mondo in cui si trova a vivere.

L'ateo è invece colui che nega Dio e ritiene che chi afferma di averne avuto l'esperienza diretta è nella condizione di un illuso, di un ignorante e sempre in errore. La certezza (fede) e che Dio non esista.

È evidente che sia i credenti che i non-credenti sono contrari alla posizione dell'ateo, anche i non credenti che appunto non hanno prove per ammetterlo.

Dopo queste doverose premesse, anche se solo accennate, risalta il senso del titolo dato a questo testo e la possibilità di dividere ora la trattazione in tre parti.

Nutrire il corpo

L'organo che nel corpo umano ha più fame è il cervello. Il quale tuttavia non solo ha esigenze di una propria regolazione alimentare, ma sovrintende anche a quella di tutta la parte corporea extracerebrale.

Il cervello pesa un chilogrammo e mezzo e pur con questa relativa dimensione consuma il 20 per cento di tutta l'energia prodotta dall'intero organismo. Stima che vale per l'organo a riposo, nella disposizione ad entrare in funzione in maniera immediata quando richiesto.

Si chiama energia di membrana delle cellule.

Il cervello è veramente un organo straordinario e di una complessità che giustamente è paragonata a quella del-

l'intero universo. Contiene 68 miliardi di cellule , i neuroni, che sono tra loro collegati da sinapsi formando una rete incredibilmente vasta. I neuroni piramidali della corteccia possono essere congiunti da diecimila connessioni e dunque con altrettante cellule.

Il cervello quando è in azione mette in funzione da 1 al 16 per cento di tutto il suo contenuto. Una frazione limitata dunque, poiché l'energia richiesta per una quota maggiore non permetterebbe al resto del corpo di sopravvivere. Un esempio è dato dalla prima infanzia: a 4 anni la quantità di energia richiesta al cervello è il 60 per cento di quella prodotta, necessaria per la sua crescita ma soprattutto per la sua organizzazione che si lega fundamentalmente alle connessioni interneuronali. In questo periodo dello sviluppo il bambino cresce poco in altezza proprio per una mancanza di energia e per il fatto che l'alimentazione che la produce viene spesa per il cervello, che ne rimane il primo destinatario.

Dal punto di vista funzionale i legami tra diversi neuroni costituisce dei circuiti che sono le unità operative, le strutture a cui si legano le attività del cervello che vanno dalla integrazione della sensorialità, alle funzioni motorie, ma anche a tutte le espressioni mentali superiori che sono date dalla razionalità, dalla affettività e dal comportamento.

Anche per chi indaga questo straordinario organo dal punto di vista scientifico, non può non avvertire un senso di mistero e di meraviglia, e fatica a pensare ad un risultato puramente combinatorio e meccanico, pur nella lunga distanza della sua evoluzione e certo se usa la parola Caso, non può negare che suoni esattamente come quella di un dio che ne abbia fatto un progetto tanto elaborato e tanto incredibile e lo abbia realizzato.

E si capisce l'espressione di Albert Einstein quando afferma che la scienza fatica a capire le leggi che governano un frammento della natura (e l'uomo ne è parte), mentre non sfugge che l'universo intero ha bisogno di

un grande architetto che quelle leggi abbia fatte.

Generalmente si sostiene che ciò non deve risultare strano poiché lo sviluppo del cervello umano ha richiesto una evoluzione che è di almeno 150 mila anni e che il Big Bang per l'Universo risale a 13,7 miliardi di anni.

A me pare che proprio il tempo richiesto sia invece una ulteriore difficoltà per spiegare la complessità del cervello, poiché riesce ancor più difficile pensare ad uno sviluppo coordinato in un tempo tanto lungo: un progetto che resiste al tempo, che permane nonostante le distanze tra tappe lontane, E certo legare l'evoluzione a mutazioni casuali, ad un caso tanto sapiente diventa pura *fiction*, un mito, un mistero.

La considerazione sulla incredibile costruzione del cervello umano, frequente nel mondo degli scienziati, è alla base del Deismo scientifico e dunque della ipotesi di un dio che ha dato ordine e senso a tutta la storia dell'universo. Un deismo che comunque si colloca lontano ancora dalla fede di un dio che prende rapporti con il mondo e con il singolo uomo, come è proprio del credo cristiano.

Einstein, ebreo non praticante, immagina un dio ma non crede ad un suo legame storico con la natura e con l'uomo.

Questa divagazione tende a sottolineare quanto poco conosciamo ancora del cervello, e ci allontana almeno un poco dalla voglia di riportare tutto il sapere finora raccolto anche sulla funzione alimentare.

Ma non posso dimenticare un'altra considerazione: si afferma che il nostro cervello così come è strutturato oggi, è ancora in evoluzione. Nulla ci porta a dire infatti che la evoluzione nella natura e nell'uomo, da così lungo tempo attiva, si sia ora fermata e pertanto le mutazioni non solo sono possibili, ma persino attese. Ma un dato sembra limitarne il senso almeno per il cervello. Abbiamo infatti già ricordato che utilizza solo una parte delle sue capacità nello stesso momento, e lo pos-

siamo oggi ben constatare con le *brain imaging* che mostrano il cervello in azione mentre svolge alcune sue funzioni o quando si attivano certi comportamenti.

Ebbene se possiamo usarne al massimo il 16 per cento, questo limite ci blocca nelle capacità che il cervello possiede ora e anche se dovesse crescere di peso e di qualità operative, non potrebbero essere messe in atto. Il limite energetico è già un limite esistenziale—cerebrale della evoluzione che il cervello ha raggiunto. L'uomo, sembrerebbe doversi concludere non sarà cerebralmente diverso, a meno di una regressione o degenerazione che riguardi la specie.

Queste considerazioni riguardano la quantità operativa, ma non certo la qualità. E questa affermazione si basa su una straordinaria scoperta recente.

Il nostro cervello è costituito di due parti, una determinata, strutturalmente formata a poca distanza dalla nascita (un anno e mezzo), ma esiste anche il cervello plastico (che si identifica nei lobi frontali e nella parte parieto-temporale del cervello) che ha cioè la capacità di strutturarsi a seguito delle esperienze.

L'esempio più immediato ci è dato dalla memoria. Se chi legge questo testo fra qualche giorno sarà in grado di raccontarne una parte (anche soltanto una espressione), significa che mentre lo legge, struttura un circuito mnemonico a cui si lega esattamente il ricordo. E' questo un circuito che non c'era prima e di cui si è dotato il cervello attraverso l'esperienza della lettura. Si tratta di un esempio di memoria a breve termine, ma se questo ricordo, lo stesso, venisse riferito tra qualche anno, ciò significherebbe che la stessa lettura ha generato una struttura ben più stabile fino alla possibilità di costruire un codice (un Rna) che la possa ricostruire, nel caso che il suo assetto venisse cancellato.

Allora si può dire che le capacità funzionali sono ormai date e l'uomo attuale ha raggiunto il massimo della funzione (limitata dalla spesa energetica), ma aggiungere

che ha la possibilità di migliorare qualitativamente i risultati, le operazioni che si legano a quella parte plastica dell'organo che è in grado di modificarsi, di apprendere e di formare circuiti diversi che possono non essersi mai realizzati nella storia passata.

In effetti certe emergenze cerebrali, di alcuni soggetti (i creativi, i visionari) sono espressioni del cervello qualitativamente originali e nuove.

Insomma è possibile che la plasticità promuova nuovi risultati, legati alle elaborazioni del nostro cervello, di una parte che è già data ma il cui uso può generare prodotti non ancora raggiunti e manifestati.

Uno dei miei Maestri che ho incontrato a Harvard, il prof. Seymour Kety, alla fine degli anni Quaranta del Novecento si era posto una domanda all'apparenza troppo semplice e persino banale: si era chiesto se l'energia consumata per costituire un pensiero profondo e saggio fosse la stessa per produrre un pensiero schizofrenico, dissociato e senza senso. E il risultato è stato che un pensiero delirante consuma la stessa quantità di energia di una sentenza saggia.

Questo ricordo scientifico che fu il punto di partenza per determinare le tecniche con cui misurare il consumo di ossigeno del cervello e che è giunto oggi alla Pet (positron emission tomography) sta a mostrare che l'energia che il cervello consuma, nella identità quantità, può essere spesa per comportamenti disdicevoli e immorali oppure per azioni sagge e per comprensioni di grande senso e persino moralità.

Accade quanto avviene per la benzina che posta in un'auto può accompagnare in una gita tranquilla dentro la natura oppure a correre sconsideratamente e ammazzare un passante.

Il termine "fame" può essere declinato in molti modi: riferirsi alla quantità di cibo assunto che si trasforma in energia chimica utilizzata nei processi della mente e in primis nello stabilire le connessioni interneuronali e nel

mantenere pronte le cellule a rispondere a funzioni richieste (energia di membrana).

Come è noto tutte le diete possibili, di cui oggi si fa un gran rumore che talora giunge ad una religione e ad un imperativo, si riducono a glicidi, a lipidi e proteine e la loro trasformazione in energia, in kilocalorie, è strettamente legata e dipendente da tre riferimenti.

Queste funzioni si legano al centro della fame.

Alla quantità si lega poi la sazietà che è il raggiungimento della fine dell'appetito e dunque della pulsione di nutrirsi.

Vi fa parte anche la sete che regola il contenuto dell'acqua necessaria al corpo per poter sciogliere gli elettroliti e i minerali che hanno una grande funzione per il funzionamento di particolari organi (in particolare il cuore). Queste tre funzioni (centro della fame, centro della sazietà e della sete) ci conducono all'ipotalamo la cui parte laterale regola la fame, quella ventro mediale la sazietà e il centro posto tra fornice e tratto mammillo talamico la sete.

Ne deriva pertanto che ogni alterazione, lesione fissa oppure una variazione prodotta da sostanze tossiche, che colpisca queste aree dell'ipotalamo produce una alterata funzione di questi centri con la conseguente possibilità di vedere senza regolazione equilibrata le tre funzioni richiamate.

Ma non si deve pensare che la loro regolazione si leghi a meccanismi puramente cerebrali, poiché è sensibile ad una serie di stimoli che provengono dalla periferia e che giungono all'ipotalamo a indicare quando il corpo ha raggiunto un livello di guardia. Segnali extracerebrali che insieme al cervello formano un circuito autoregolante: e qui entrano molte sostanze come l'insulina, la colecistochinina, la (somatostatina), le leptine... ognuna delle quali manda notizie sugli zuccheri del sangue, sui trigliceridi, sulla concentrazione di colesterolo. Molte nascono dall'intestino che proprio per questa funzione è

stato chiamato “cervello gastro enterico”.

Anche la temperatura corporea ha una funzione di stimolo regolatore, il suo aumento abbassa l’attività del centro della fame e quello della sazietà.

Ma occorre declinare la fame anche con il gusto e il sapore..

Il gusto (taste) è la capacità di distinguere di un alimento il dolce, il salato, l’acido, l’amaro, l’umami (che si lega al glutammato particolarmente nei cibi ricchi di proteine). Vi si è aggiunto recentemente un sesto elemento legato al fritto e al grasso.

L’analisi del gusto è fatto dalle papille gustative della lingua, del palato molle, ma anche dell’epiglottide e recentemente si sono trovate anche nell’intestino molle.

Il gusto ha una enorme importanza sul desiderio dei cibi e dunque su una scelta che li rende particolarmente cercati.

Il sapore non scompone gli elementi dei cibi, e si lega in gran parte all’olfatto (olfatto retronasale). Se il gusto è dentro i cibi, il sapore è una funzione del cervello e si modula sul profumo che ha dunque una enorme funzione alimentare. E lo si vede ancor più nei viventi non umani e persino nei roditori che annusano tutto e fanno di questa sensazione un riconoscimento sicuro del cibo e del suo *appeal*.

Si sostiene che dall’olfatto si producono immagini del cibo e dunque vi si aggiunge una componente visiva. Ma va ricordato che il desiderio riesce ad attivare sia il profumo che la immagine visiva anche se non sono presenti e ciò costituisce delle guide fortemente motivanti per la ricerca del cibo.

Nutrire la mente

Abbiamo già premesso la identità tra *mind and brain*, di cervello e mente , anche se la descrizione di questa unità è ancora separata da linguaggi differenti. Se da una parte tutto può ridursi a chimica , dall’altra si parla ancora di desiderio, di sensazioni e del complesso di elementi che

costituiscono la personalità.

Ne abbiamo già fatto cenno , ma occorre aggiungere che la identità di cui abbiamo parlato, la corrispondenza cioè tra ogni azione mentale con una espressione cerebrale, non è totale, poiché rimane fuori qualcosa di mentale rispetto al riduzionismo cerebrale e dunque al linguaggio della biochimica.

Ne resta esclusa la coscienza che è il fondamento dell'io. La funzione mentale per cui ci riconosciamo nello stesso soggetto anche se la immagine infantile è lontana da quella raggiunta in tarda età. La funzione per cui la memoria di tanti episodi viene legata da un filo rosso che è appunto quello dell'io: fatti diversi e lontani ma che sono parte di una stessa storia. La coscienza è una funzione che ci rende consapevoli di ciò che ci succede, e che ci porta a riconoscere persino i sogni come espressione di una stessa identità.

Ebbene l'io è un espressione mentale che non ha trovato una sede cerebrale e così la coscienza non è cerebralmente identificata in maniera precisa. Poiché non è l'attenzione, non è la concentrazione, non è la memoria (anche se tutte ne fanno parte).

Dunque per esser corretti occorre dire che il tema della coscienza, che è una caratteristica della mente umana (e non forse di una farfalla), non ha un *ubi consistam* cerebrale e per alcuni neuroscienziati non si intravede nemmeno il come portare questa qualità umana dentro la ricerca scientifica, poiché non si riesce a ipotizzare un percorso di indagine. Non è dunque un ignoto svelabile con la scienza , poiché non si riesce nemmeno a concepire come parlo dentro una ricerca controllata e dunque sperimentale.

Il primo termine ad entrare nella dimensione mentale, dopo questa chiarificazione, è gratificazione.

La fame è una pulsione la cui soluzione da soddisfazione, gratificazione e lo si vede bene quando si giunge alla sazietà, poiché cambia totalmente il nostro umore e la

nostra disposizione a stabilire relazioni. Con la fame si avverte un senso di incompiutezza e pesino di aggressività, sull'ipotesi che la fame porta ad aggredire il cibo (in particolare se è di carne), ma anche per la modalità rapida con cui si mastica e si deglutisce e per l'atteggiamento di difesa se qualcuno tenta di sottrarre la fonte di cibo raggiunta.

Dobbiamo aggiungere che i centri ipotalamici sono collegati alle parti del cervello che si occupano di aggressività, di ansia, e anche ai centri regolatori del piacere e del dolore, della ricompensa, della gratificazione (di cui si conoscono neuromediatrici come le endorfine che ne sono i responsabili molecolari).

Insomma si potrebbe usando una metafora affermare che la mente ha fame di soddisfare i desideri, di conquistare una fonte alimentare,

Ha fame di relazioni e non a caso la condivisione della mensa è un piacere che si realizza attorno al cibo particolarmente prelibato, dove dominano il gusto e i sapori sulla quantità. Le relazioni che vanno dall'amore (il pranzo a lume di candela) fino ai banchetti del matrimonio, delle ricorrenze storiche che sanno di vittoria e di gioia. Il cibo è un elemento del piacere e lo si vede anche nelle popolazioni povere che nelle feste esagerano nell'offerta di cibo, nella sovrabbondanza che si pone vicino alla quotidiana penuria.

Un termine che fa parte della mente e dei bisogni della persona è sacro.

Un antropologo tedesco Rudolf Otto nel 1917 in un suo saggio *Il Sacro* aveva sostenuto che si tratta di una categoria della mente analogamente alle categorie kantiane della razionalità. Una categoria per il *noumenosum*, il mistero. Per tutto quanto non solo non è spiegabile con la ragione, ma ha un impatto emotivo e affettivo intenso.

Una percezione speciale che non è da confondere con il religioso che è il tentativo, dice Otto, di rispondere alle domande del sacro.

È interessante questa tesi poiché pone il sacro in tutti gli uomini ,parte dunque di una struttura del cervello e ciò porta l'uomo a percepire la dimensione del limite dell'uomo : come è per la morte , ma anche per la nascita, che si può ridurre al passaggio dal nulla all'essere.

E ancora a percepire il dolore, il dolore inspiegabile, quello che può colpire un bambino o che si impone in maniera strana e persino assurda. Il sacro si accompagna alle sensazioni che si ottengono guardando il cielo, la bellezza che ci circonda o che è dentro il mondo.

Un altro termine è amore che si riallaccia certo ad un'attrazione speciale, ad una unione che si fonda sulla donazione di sé e che a nostro avviso è il più diretto segno della fragilità umana che è al centro della condizione esistenziale. Fragilità che non ha nulla in comune con la debolezza, anzi ne appresenta l'esatta antitesi. La debolezza è mancanza di forza che poi si identifica con il potere (oggi misurato esclusivamente dal denaro).

Ebbene la fragilità tende all'altro , ha bisogno dell'altro, dell'altrui fragilità che unita alla propria dà il coraggio di vivere. Aiuta a superare la paura che sovente diventa panico e fa avvertire la morte, che non è mai esaltata anche da chi sembra credere in un futuro di fede e dunque di certezza.

Se tutto questo sa molto di umano e permette di riferirsi all'uomo e alla sua mente, e dunque al cervello come fonte di queste caratteristiche (meglio chiamarli bisogni), appare evidente che sembrano fare da ouverture ai bisogni dell'anima.

E qui si passa dall'umanesimo come costruzione puramente umana dei principi per costituire una comunità , una società terrena, alla rivelazione, che è una cognizione che arriva attraverso il Libro, la voce, l'esperienza di Dio.

La fame dell'anima

Dopo aver nella premessa fatto la distinzione con la

mente, non mi rimane molto da dire. Il tema che qui si dovrebbe affrontare è quello dell'eterno, della vita oltre la vita, della morte come transito, e persino come resurrezione: un clima in cui tutti i termini si confondono, perché la vita può apparire morte, di fronte all'evento della morte che apre orizzonti e esperienze che nulla hanno a che fare con quanto si è sperimentato.

Ritorna la questione della fede tra credenti e non credenti.

Mi pare che una considerazione tuttavia mi sia ancora possibile, quella che riguarda la distinzione tra umanesimo e rivelazione.

Io credo nell'uomo, lo amo, anche quando è "rotto" e mostra comportamenti del dolore e persino compie gesti estremi, come l'ammazzare o il togliersi la vita. E per umanesimo intendo una serie di principi che, tenendo conto dei bisogni umani, aiutano e guidano a vivere insieme in maniera gioiosa e rispettosa dell'altro. E so che la dimensione dell'uomo non è l'Io, ma il Noi.

L'uomo ha bisogno dell'altro poiché fin dalla nascita egli deve aggrapparsi a qualcuno che lo aiuti a vivere.

Non mi riferisco dunque all'umanesimo del Quattro e Cinquecento, ma penso che l'umanesimo mantenga sempre (almeno in parte) un riferimento storico, dal momento che i bisogni cambiano con il mutare delle società e talora basta una nuova tecnologia per sconvolgerle, come è il caso del mondo digitale e virtuale.

E dunque sogno un umanesimo della fragilità.

Ma sono convinto che questa costruzione dal basso si possa incontrare con un sapere che giunge dall'alto attraverso la rivelazione, la verità che però si storicizza attraverso un continuo manifestarsi del dio creatore che ha annunciato un regno non di questo mondo e di un padre che è da sempre e per sempre e dunque eterno.

Sono convinto che l'umanesimo si possa incontrare con la rivelazione e questo mostra ancora la mia apertura all'incontro con colui che solo può dare la certezza della

fede. E lo confesso sono più interessato alle certezze che alla verità. Mi pare che la verità debba essere ricercata continuamente, nella certezza però di non doverla raggiungere mai.

Il cibo dell'anima non può esser che Dio e la sete non può che aver come sorgente la verità.

Più di questo non so dire, e mi è piaciuta molto la lettura del *Convivio* di Dante interpretato come "cibo dell'anima". Il convivio che è sedersi a tavola anche con il Signore.

In questo incontro tra i saperi dal basso e dall'alto immagino che l'umanesimo divenga interprete della rivelazione e al contempo un suo arricchimento, una completezza. Ma se questo argomento fosse stata la spinta ad invitarmi a questo simposium, di sicuro si tratterebbe di un errore, poiché di fronte all'anima e al cibo di cui ha bisogno, io posso solo chiudermi nel silenzio.

Biografia

VITTORINO ANDREOLI

Nato a Verona nel 1940, si laurea in Medicina e Chirurgia all'Università di Padova con una tesi di Patologia Generale sotto la guida del prof. Massimo Aloisi. Continua la ricerca sperimentale presso l'Istituto di Farmacologia dell'Università di Milano ,dedicandosi ora interamente all'encefalo. In particolare alla correlazione tra biologia dell'encefalo e comportamento animale e umano.

Lavora in Inghilterra a Cambridge al Department of Biochemistry e successivamente negli Stati Uniti : prima alla Cornell Medical College di New York e successivamente alla Harvard University ,con il professor Seymour Kety direttore dei Psychiatric Laboratories e della Cattedra di Biological Psychiatry.

In questo periodo si evidenzia decisamente il suo interesse per il comportamento nella sua dimensione patologica e si dedica alla psichiatria al suo rientro in Italia. È specialista in Psichiatria e successivamente in Neurologia. Consegue la Libera docenza in Farmacologia e Tossicologia. E dal 1972 diventa Primario di psichiatria e da allora ha esercitato la professione nell'ambito delle strutture pubbliche con i diversi cambiamenti succedutisi dal punto di vista dei sistemi di assistenza al malato di mente e fino al 1999.

È co-fondatore e primo Segretario della Società Italiana di Psichiatria Biologica. Presiede per molti anni La Session on Psychopathology of Expression della World Psychiatric Association di cui attualmente è President of Honour. Fondatore e co-direttore dei Quaderni Italiani di Psichiatria per vent'anni. Membro italiano al Safety Working Party della The European Agency for the evaluation of Medicinal Products dal 1998 al 2001. Docente di "Psicologia generale" e di "Psicologia della crescita" presso l'Università del Molise negli anni 1998 -2001

Membro della New York Academy of Sciences

Membro dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere

Membro dell'Accademia di Agricoltura Scienza Lettere e Arti (Verona)

Membro d'onore della Rubiconia Accademia dei Filopatridi

Membro onorario della Società Italiana di Sessuologia e di Educazione sessuale

Membre d'Honneur de la Société Royale de Médecine Mentale de Belgique

Honor President of Session on psychopathology of Expression (now Art and Psychiatry) of The World Psychiatric Association
 Medaglia d'oro al valore della Sanità Militare
 Premio del Libraio Città di Padova per la saggistica (*I giovani*) , 1995
 Premio La penna dello spirito di Pontremoli , 2010
 Premio Capri san Michele (Anacapri) per la Psichiatria e Psicologia (*Follia e santità*), 2005
 Premio san Pietro per gli studi sulle tossicodipendenze (Ferrara), 1986
 Premio Molinello (Rapolano Terme) alla Carriera e per il libro *Il denaro in testa*, 2012
 Premio Nazionale Mario Tobino alla Carriera (Viareggio)
 Premio Marta Gierut (Pietrasanta), 2009
 Premio Cimitile (Napoli) per la saggistica : per il libro *Carissimo amico, lettera sulla droga*, 2009
 Premio Città di Patti (di filosofia-sociologia), 2001
 Premio Cologna Veneta città del Mandorlato
 Premio radicchio d'oro per la cultura, Treviso, 2009
 Premio letterario nazionale Micol Cavicchia di Montesilvano (Pesca-
 ra), 1996
 Presidente della giuria del Premio letterario Galileo per la divulgazio-
 ne scientifica 2015 (IX edizione)
 Presidente della giuria del Premio letterario internazionale Scrivere per
 amore 1996 (I edizione)
 Presidente della giuria del “Concorso I giovani si raccontano”, indetto
 da Avvenire (I edizione)

Ruoli accademici

1959 - Maturità scientifica (Degree of Scientific High School) :
 migliore votazione (The top result)
 1965-1966 - Laurea in Medicina e Chirurgia (Degree in Medicine).
 Università di Padova 110 e lode (maximum cum laude) . Con tesi spe-
 rimentale (experimental work in biology) presso l'Istituto di Patologia
 Generale (Departement of general Pathology) con il prof. Massimo
 Aloisi (tutor)
 1966 - Assistente Supplente Istituto di Farmacologia , Università di
 Milano (Supply Assistent Professor)
 Assistente ordinario Istituto di Farmacologia, Università di Milano
 (Stable Assistent Professor)
 1967 - Ricercatore al Aeromedical Laboratory di Alamogordo (New
 Mexico, USA) Centro NASA per il comportamento dei primati. (Pri-

mates behaviour)

Assistente (Fellowship) al Department of Biochemistry, University of Cambridge (U.K.)

Visiting Professor al Department of Anatomy, Cornell Medical College , New York

1970 - Specialista in Psichiatria (Ph.D in psychiatry), Università di Milano

1970-1971 - Professore Incaricato di Psichiatria Biologica (Professor of Biological Psychiatry), Università di Milano

Libero Docente in Farmacologia e Tossicologia

Visiting Professor al Department of Psychiatry , Massachusset General Hospital , Harvard University (prof. S.S. Kety)

Specialista in Neurologia (Ph.D in Neurology), Università di Milano

1972 - 1999 - Primario Psichiatra (Chairman of the Departement of psychiatry), Ospedale di Verona

1980- 2002 - Direttore (Chief Editor)dei Quaderni Italiani di Psichiatria

1998 -2001 - Membro italiano (Italian member) al Safety Working Party Della European Agency for the Evaluation of Medical Products (EMA)

1998 -2001 - Cattedra di Psicologia Generale e Cattedra di Psicologia della crescita presso l'Università del Molise (professor of General psychology and professor of Psychology of Growth)

1994 -2000 - President of The Session on Psychopathology of Expression della World Psychiatric Association

President of Honour of The Session on Psychopathology of Expression of the World Psychiatric Association

1973-2009 - Perito criminologo in molti processi penali (Forensic psychiatry)

Pensiero

I contributi più significativi si legano:

1 .La plasticità del cervello come “luogo” per la patologia mentale e in questo ambito sostiene che l'ambiente (l'esperienza) contribuisce a strutturare il cervello

2 .Le comunicazioni non verbali in psichiatria , come ampliamento del rapporto tra paziente e medico, ma anche come espressione che può giungere fino all'arte

3 .Il rapporto stretto tra cultura e psichiatria e dunque la psichiatria come disciplina che è parte della antropologia

4 .Si dedica allo studio dei comportamenti estremi e alla analisi del-

l'omicidio con un contributo alla psichiatria applicata alla giurisprudenza. In particolare sostiene la compatibilità tra normalità e omicidio definendone le dinamiche.

5. Si dedica attualmente allo studio dei sentimenti, visti come elemento essenziale per vincere la paura e dunque anche per modificare i comportamenti sociali.

In particolare è attento al comportamento adolescenziale.

Opere

Per ognuna di queste aree ha pubblicato opere :

1. “La terza via della psichiatria”, Mondadori ,1980
“La Norma e la scelta”, Mondadori ,1984
“L'uomo folle”, Bur , 2007
“La testa piena di droga”, Bur , 2008
“I segreti della mente” Rizzoli, 2013.
2. “Il linguaggio grafico della follia”, Rizzoli-Bur , 2009
3. “Un secolo di Follia”, Rizzoli, 1991
“Istruzioni per essere normali”, Rizzoli ,1999
“I miei matti” , Rizzoli ,2004
“Principia : la caduta delle certezze” , Bur ,2007
“L'uomo di vetro : la forza della fragilità” , Rizzoli ,2008
“La vita digitale”, Rizzoli , 2009
“Le nostre paure” , Rizzoli , 2010
4. “La violenza”, Rizzoli,1993
“Voglia di ammazzare”, Rizzoli, 1996
“Delitti” , Rizzoli ,2001
“Il lato oscuro”, Rizzoli, 2002
“ Il denaro in testa”, Rizzoli , 2011
“L'uomo di superficie”, Rizzoli, 2012
“ I segreti della mente” Rizzoli, 2013
“ L'educazione (Im)possibile”, Rizzoli, 2014
“Ma siamo matti”, Rizzoli , 2015
5. “Giovani” , Rizzoli ,1995
“Lettera a un adolescente” , Rizzoli ,2004
“Lettera alla tua famiglia” , Rizzoli , 2005
“Lettera ad un insegnante” Rizzoli , 2006
“L'alfabeto delle relazioni” , Rizzoli-Bur , 2005
“La vita digitale” , Rizzoli , 2007
“Carissimo amico: lettera sulla droga” , Rizzoli , 2009
“ La fatica di crescere” , Rizzoli , 2009

Narrativa

- “Il matto inventato”, Rizzoli , 1992
“Yono-cho” , Rizzoli , 1994
“Camice matto” , Rizzoli ,1995 (2 edizioni e Bur , 2008)
“Cronaca dei sentimenti, Rizzoli 2000 (3 edizioni; Bur ,2002)
“Una piroga in cielo”, Rizzoli ,2002
“Fuga dal mondo”, Rizzoli ,2003
“Silenzi” , Rizzoli , 2007
“Senza una meta” , Rizzoli , 2007
“Racconti segreti”, Rizzoli, 2005 (2 edizioni)
“Dialoghi nel cimitero di Durness”, Rizzoli 2006 (3 edizioni)
“Il reverendo”, Rizzoli ,2008
“Il corruttore”, Rizzoli , 2009
“Requiem”, Rizzoli , 2010
“Dialogo tra uno psichiatra e il suo paziente” , Rizzoli , 2011
“Nessuno”, Rizzoli , 2012
“La quarta sorella” , Rizzoli, 2013
“Il corpo segreto”, Rizzoli 2014

Teatro

- “El funeral de Menega e altre commedie” Maggioli , Rimini, 1987
“Un posto in platea: tre atti unici” Maggioli, Rimini, 1988
“El morto” , “El mato”, e “L’imbriago” , Demetra Editore , Verona, 1997 (I monologhi sono stati anche pubblicati separatamente da Demetra, Verona, 1997)
“Butei son straco”, Nuovi Orizzonti ,Verona, 2001
“San Zen che pianse” , Nuovi Orizzonti, Verona, 2001
“La mama”, Nuovi Orizzonti, Verona, 2001
“La pierre”, Nuovi Orizzonti , Verona , 2001
“Un posto in platea : trame teatrali”, Rizzoli-Bur, Milano, 2005

Poesia

- “Anche le pietre piangono”, Fiorini, Verona, 1982
“Viaggio solitario”, Fiorini, Verona, 1982
“Poesia”, Luisé, Rimini, 1988
“Una bara in cielo”, Luisé , Rimini, 1988
“Versi sotto la terra” Rizzoli-Bur, Milano, 2004

Prof. Giacomo COSTA

Ordinario di Economia Politica nell'Università di Pisa

“Gli squilibri mondiali: tra abbondanza e povertà”

Introduzione

Alcune parole sull'argomento della mia esposizione. Questo dovrebbe essere indicato dal titolo, che però, come tutti i titoli, presenta qualche margine di ambiguità, dovuto principalmente alla parola “squilibri”. Sia in Meccanica, sia in Economia, uno squilibrio è destinato a non permanere. Infatti ad es. in Economia, solo un equilibrio è una situazione in cui ai vari soggetti conviene non mutare le proprie azioni o scelte, e che quindi può permanere. Ma non abbiamo alcuna indicazione che sia così per ciò che riguarda le differenze di ricchezza tra paesi, alcune delle quali, purtroppo, persistono da lungo tempo. Forse dunque nel titolo propostomi (e da me accettato) è entrata una componente morale: mi si chiederebbe di dare un resoconto di differenze tra paesi non che siano necessariamente in via di ridursi ma che noi desidereremmo, vorremmo, che lo fossero (cfr. l'espressione politicamente corretta “paesi in via di sviluppo”) . Ma se sono le differenze tra paesi che più urtano la nostra sensibilità morale che sono incaricato di illustrare, forse l'attenzione solo a delle graduatorie di reddito pro-capite, per quanto necessaria, non basta. E così affrontiamo la seconda ambiguità contenuta nel titolo, dovuta alla parola “abbondanza” e al suo contrario, “povertà”. Non si tratta solo del fatto che per “abbondanza e povertà” intenderemo, seguendo Adam Smith, maggiore o minore prodotto sociale, o meglio, maggiore o minore capacità di ottenere un elevato prodotto

sociale. Vogliamo occuparci delle differenze di benessere tra paesi, non solo di reddito. Anche se il reddito è un'importante componente del benessere.

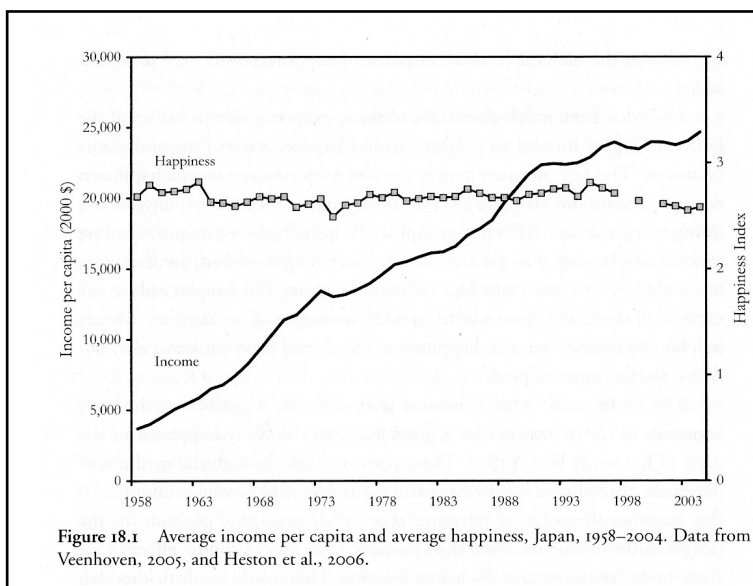
1. Tre aspetti del benessere: il reddito, l'aspettativa di vita, la felicità

1.1. Il reddito. Difficoltà nel compiere i confronti internazionali di reddito: l'operazione più semplice sembrerebbe quella di adottare il tasso di cambio di mercato per stabilire delle equivalenze tra redditi denominati in valute diverse. Ma (i) il tasso di cambio è soggetto a variazioni non dovute ai prezzi dei beni, e (ii) molti beni e servizi disponibili in un paese non sono oggetto di scambi internazionali. Si cerca allora un tasso di cambio ideale che garantisca la parità nel potere d'acquisto, ossia, di acquistare uno stesso paniere di beni con una data somma di valuta domestica nel proprio paese e nell'altro. Non mi soffermo sulle ben note difficoltà metodologiche e statistiche che questa operazione comporta, e che in un modo o nell'altro devono essere affrontate.

1.2. L'aspettativa di vita: il numero medio di anni che restano da vivere a una persona di una data età. Non necessariamente decrescente all'aumentare dell'età. Di solito si intende "aspettativa di vita alla nascita". Un ottimo indice sintetico delle condizioni sociali di una collettività. Che abbia qualcosa a che vedere con il grado di sviluppo complessivo di un paese fu affermato tra i primi da Nassau Senior, un notevole economista classico (An Outline, p.143).

1.3. La felicità. Importata da Easterlin in Economia dalla Sociologia. Le principali differenze tra l'Economia e la Sociologia: gli economisti badano a ciò che la gente fa, non a quello che dice. In Sociologia è pienamente accettato il metodo delle interviste e delle auto-dichiarazioni. Questo ha permesso di aggirare il problema di definire la

felicità. Si è chiesto alla gente, su una scala da 0 a 10, di indicare quanto era felice. Easterlin trovò che: i) entro un dato paese i soggetti con redditi più elevati riferivano con maggiore probabilità di essere felici. Ma tuttavia, ii) nei confronti internazionali, il livello medio dichiarato di felicità non varia molto con il livello medio del reddito nazionale pro-capite, almeno per paesi non poverissimi. E analogamente, iii) nel tempo all'aumentare del reddito nazionale, e dei redditi individuali, la felicità media non aumenta. Ad esempio, benché il reddito pro-capite sia aumentato regolarmente negli USA tra il 1946 e il 1970, la felicità media secondo le inchieste non ebbe alcuna tendenza all'aumento e anzi diminuì nel decennio 1960-70. Secondo una recente analisi, lo stesso risultato si trova nel periodo 1958-2003 per il Giappone (la figura viene da Clark, p. 375).



Le circostanze i), ii), iii) costituiscono il famoso paradosso di Easterlin. Soluzioni del paradoss

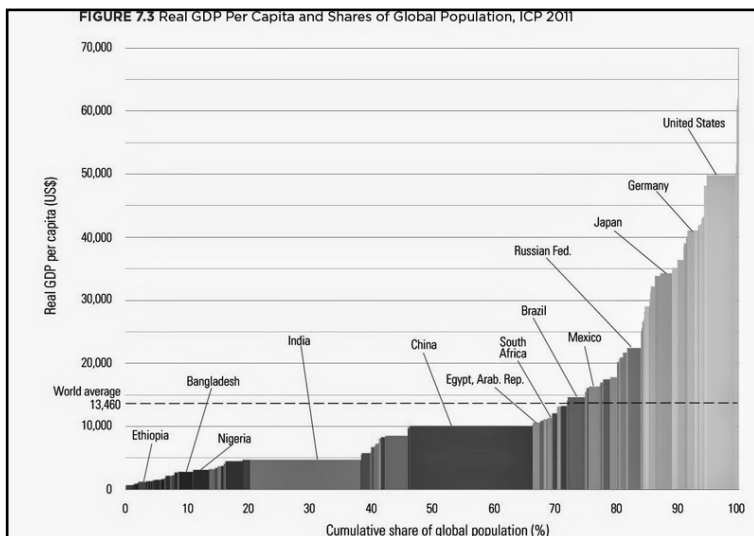
diamo almeno quella proposta da Easterlin: la nostra felicità dipende non dal livello del reddito ma dal confronto tra esso e una norma soggettiva, o ideale, che è basata sul reddito di un gruppo di riferimento. In un dato periodo, essendo gli altri redditi dati, e il valore della norma quindi dato, un aumento del nostro reddito si traduce in un aumento di felicità. Ma al passare del tempo, aumenta non solo il nostro reddito ma anche quello degli altri, sicché aumenta la norma. Ecco allora che all'aumento del reddito non segue un aumento nella felicità.

Altre scoperte positive degli studi sulla felicità. Contano le relazioni con le altre persone, la situazione familiare, la salute. Queste variabili spiegano, dal punto di vista statistico, i risultati delle indagini di opinione. Abbiamo così un completo rovesciamento rispetto all'approccio tradizionale, nel quale qualcuno -un filosofo, un teologo- ci diceva che cos'era la felicità. Qui che cosa sia, ossia, quali siano i suoi principali costituenti, viene estratto da una buona analisi statistica delle auto-dichiarazioni della gente. L'approccio risulta totalmente empirico e anche, in un certo senso, democratico! Le risposte ottenute con i due approcci non sono però molto diverse.

2. La prospettiva sincronica: la situazione presente

2.1. Reddito medio pro-capite. Possiamo considerare al riguardo in primo luogo, per una veduta sintetica, i cartogrammi elaborati da diverse organizzazioni internazionali, poi l'interessantissimo istogramma generalizzato qui riportato, poi, per un esame più dettagliato, le classifiche pure messe a disposizione dalle organizzazioni internazionali. (Basta andare su Google e digitare "List of countries by GDP (PPP) per capita - Wikipedia".) Da tutte queste fonti emergono delle circostanze abbastanza note: ai primi posti vi sono gli Stati Uniti, gli altri paesi di colonizzazione britannica: il Canada l'Australia la

Nuova Zelanda, i paesi dell'Europa Occidentale, il Giappone, le quattro "tigri asiatiche", i paesi arabi esportatori di petrolio. Il Cile è il primo paese dell'America Latina, battendo il Messico e il Brasile; il Brasile è l'unico dei Bric con un reddito medio pro-capite sopra la media mondiale. Lievemente sotto il Cile, ma sopra il Messico, vi è la Federazione Russa. La Cina è tuttora sotto la media mondiale, e il reddito indiano è poco più della metà di quello cinese. Il gruppo dei paesi a più basso reddito si trova prevalentemente nell'Africa sub-sahariana: la Repubblica Centro-africana, la Repubblica Democratica del Congo, lo Zimbabwe, e altri. Ad essi si aggiungono Haiti (ma non la Repubblica Dominicana, sulla stessa isola, Hispaniola) l'Afghanistan, la Cambogia, il Laos, la Corea del Nord. Da notare che la Botswana, giusto a Nord del Sud-Africa, paese africano sub-sahariano con popolazione totalmente autoctona, ha un reddito pro-capite medio superiore a quello medio mondiale, del Libano, della Turchia, e del Brasile.



2.2. Aspettativa di vita: anche per l'aspettativa di vita

abbiamo degli ottimi cartogrammi e graduatorie. (Basta andare su Google e digitare: “List of countries by life expectancy”). Sarebbe errato dire che le posizioni relative dei vari paesi sono invariate. Ad esempio, il Giappone e l’Italia salgono ai primissimi posti, e gli Stati Uniti scendono dal sesto al trentaseiesimo posto: persino il Libano ha un’aspettativa di vita maggiore degli USA! Contro tutto quello che ci si poteva aspettare, la Cina ha un’aspettativa di vita nettamente superiore alla Federazione Russa. Solo una ricerca specifica potrebbe spiegare alcuni di questi intriganti confronti incrociati. Tuttavia, la correlazione tra reddito medio e aspettativa di vita è fortissima per i paesi a più basso reddito, purtroppo.

2.3. Felicità: una buona graduatoria per felicità è offerta dal World Happiness Report delle Nazioni Unite. (Basta digitare “World happiness report – Wikipedia”). Anche qui, vi sono diversi cambiamenti rispetto alle graduatorie precedenti. Alquanto inattesamente, i paesi scandinavi sono ai primissimi posti nella classifica della felicità, come del resto sono ai primi posti anche nelle classifiche precedenti. Gli Stati Uniti risalgono rispetto alla graduatoria precedente, ma sono meno felici di Messico, Panama, e persino Costa Rica. Nonostante le un tempo clamorose scoperte di Easterlin, nel solito gruppo di paesi a reddito e aspettativa di vita bassissimi regna l’infelicità.

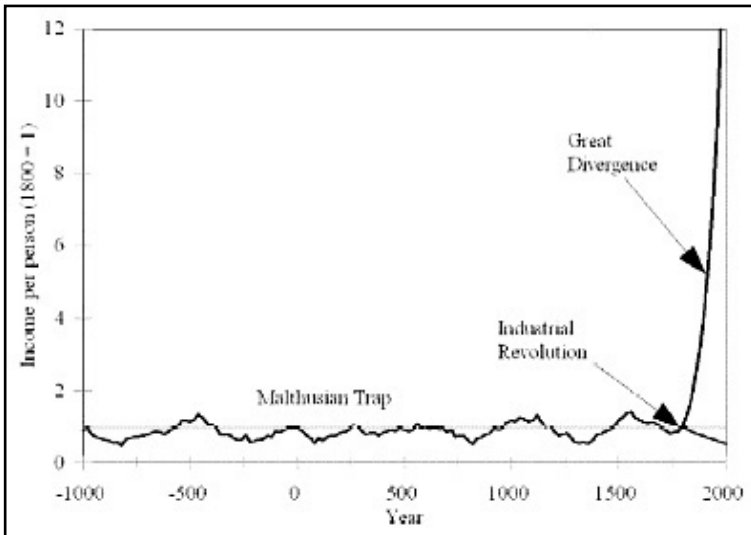
3. La prospettiva diacronica: come siamo arrivati dove siamo

Acemoglu e Robinson, p. 439: “la maggior parte delle differenze economiche che oggi osserviamo intorno a noi è emersa negli ultimi duecento anni.”

Gregory Clark per parte sua, afferma che per migliaia di anni prima della Rivoluzione Industriale non vi fu alcun miglioramento nel tenore di vita dell’umanità, né vi era una grande variabilità nelle condizioni di vita di paesi diversi. Fu la Rivoluzione Industriale a fare la differen-

za. Poi, esplose “la Grande Divergenza,” l’enorme differenziazione nei redditi pro-capite tra paesi. Alcuni paesi si diedero alla rincorsa dell’Inghilterra, altri sono rimasti nella “trappola malthusiana”.

La storia economica mondiale in un solo grafico (Gregory Clark, p. 2), nel quale sono individuate le tre fasi: il mondo nella trappola malthusiana, la R.I., la Grande Divergenza.



3.1. La trappola malthusiana. Il modello malthusiano consta di tre fondamentali assunzioni: i) il tasso di natalità è crescente nel reddito pro-capite; ii) il tasso di mortalità è decrescente nel reddito pro-capite; iii) il prodotto medio del lavoro (identico al reddito pro-capite) è decrescente nell’occupazione (uguale o proporzionale alla popolazione). Queste assunzioni sono illustrate le (i) e (ii) nel primo grafico, la (iii) nel secondo. (Le figure vengono da Gregory Clark, p. 22, ma ve ne sono di simili in molti libri di storia del pensiero economico).

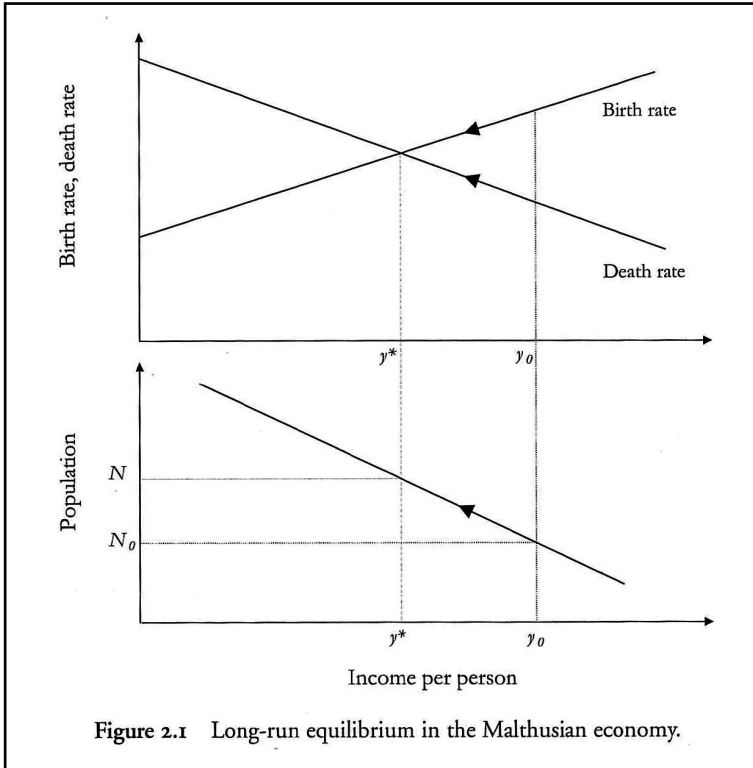


Figure 2.1 Long-run equilibrium in the Malthusian economy.

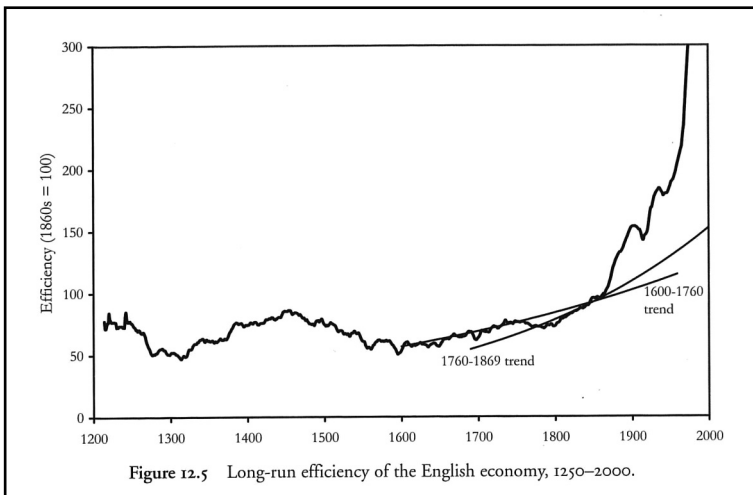
Conseguenze del modello: a) le condizioni di vita nel lungo periodo sono indipendenti dalle condizioni di produzione: dei miglioramenti tecnici alla lunga hanno un effetto solo sulla popolazione; b) dei progressi medico-igienici, che abbassino la mortalità, comportano un aumento della popolazione e una riduzione nel reddito di sussistenza; c) un minor tasso di natalità (che prevale in un paese in cui i costumi e le norme sociali comportano che l'età di matrimonio sia maggiore, e un minor numero di donne si sposi) comporta un più alto tenore di vita. Tesi verificata da Malthus nei suoi originali abbozzi di ricerche di demografia comparata.

A titolo di esempio, consideriamo gli effetti di un miglioramento nelle condizioni di produzione: a parità

di N , y aumenta, dunque la retta di produzione nella seconda figura si sposta verso destra. Nel nuovo equilibrio, la popolazione sarà aumentata. Nella fase transitoria vi sarà un aumento nella produzione pro-capite, che indurrà un aumento nella popolazione. Questi aumenti dureranno sino a quando il reddito pro-capite non sia tornato al suo livello y^* .

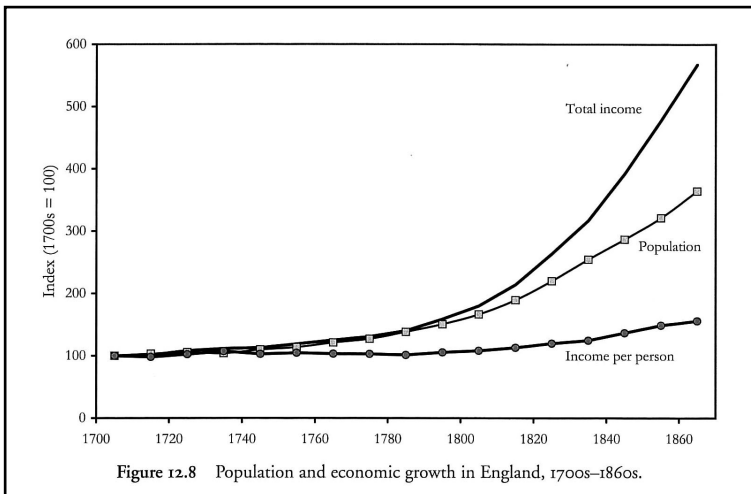
3.2. La R.I.: in cosa consiste? Perché in Inghilterra? Perché non prima, o dopo?

La RI: 1760-1860. Riguarda in primo luogo le industrie tessili, mineraria, dei trasporti (canali, le strade a “turnpike”, ferrovie.). A dei sorprendenti progressi nella meccanizzazione dell’industria tessile, dislocati su entrambe le meta del XVIII secolo, segue lo sviluppo e l’impiego industriale e ferroviario dei motori a vapore. Per la prima volta nella storia si ricorre a delle fonti non organiche di energia. La RI è la rivoluzione nell’uso del carbone. Secondo la tesi di Anthony Wrigley, è il passaggio dall’energia animale a quella mineraria che spiega il venir meno dell’assunzione iii) del modello malthusiano e dunque la liberazione dalla “trappola”.



Nella Figura 12.5 di Clark si vede come al trend debolmente crescente nella produttività totale dei fattori nel periodo 1600-1760 segua quello più marcato, anche se sempre modesto, del periodo 1760-1869. E' alla fine della RI che si verifica il grande slancio nella produttività dei fattori.

Un aspetto poco noto ma importantissimo della RI è l'esplosione della popolazione in un periodo (1750-1870) che comprende quello della RI (1760-1860). Come si può vedere nella Figura 12.8 di Gregory Clark, dal 1740 al 1860 la popolazione britannica passò da 6 milioni a 20, più che triplicando, un fenomeno demografico inaudito e che non può essere attribuito agli aumenti di produttività nel settore tessile, metallurgico e agricolo che la caratterizzarono. Il sorgere nel Nord dell'Inghilterra delle città industriali "nuove" (Manchester, Birmingham) è l'effetto combinato della RI e dell'esplosione demografica.



Ma perché gli aumenti di produttività e di reddito pro-capite non sono stati gradualmente erosi da aumenti della popolazione, secondo il modello malthusiano?

L'uscita definitiva dalla trappola malthusiana è dovuta alla famosa "transizione demografica", il secondo inaudito fenomeno demografico temporalmente associato alla RI, e ad essa successivo: una netta riduzione nel tasso di natalità che inizia attorno al 1880 (Gregory Clark, pp. 289-96).

La risposta alla seconda e terza domanda sulla localizzazione temporale e geografica della R.I: è inevitabilmente più speculativa, e deve basarsi su una teoria. Quella più accreditata (di Douglas North, seguito da Acemoglu e Robinson) è la seguente: esistono dei requisiti istituzionali di ogni decollo industriale: uno stato di diritto, certezza dei diritti di proprietà, libertà economica, mercati ben funzionanti, mobilità sociale. L'Inghilterra è il primo paese al mondo, e nella storia, in cui furono soddisfatti.

3.3. La Grande Divergenza si verifica quando i paesi prendono a differenziarsi nettamente in termini produttivi: ad esempio (Gregory Clark), nel 1800 l'Europa Occidentale, l'America del Nord, e l'Oceania (comprese le isole del Pacifico della Polinesia, Micronesia, e Melanesia) avevano il 12 % della popolazione mondiale e il 27% del reddito mondiale; nel 2000, avevano ancora il 12% della popolazione mondiale (con uno spostamento relativo di questa massa nel Nord America), e il 47% del reddito mondiale. Invece l'Africa aveva il 7% della popolazione mondiale e il 9% del reddito mondiale nel 1800, nel 2000 il 13% della popolazione mondiale e il 4% del reddito mondiale. Come è stato osservato, la Grande Divergenza non è meno difficile da spiegare della Rivoluzione Industriale.

4. Il problema teorico della coesistenza e persistenza di ricchezza e povertà

Acemoglu e Robinson, p. 57 :

Si potrebbe pensare che dietro a una disuguaglianza globale così pronunciata, corrispondente a delle tendenze storiche così nette, ci sia una spiegazione comunemente accettata dai più. Non è così. La maggior parte delle ipotesi proposte riguardo alle origini della prosperità e della povertà non sembra funzionare a dovere, ed è incapace di spiegare la geografia della disuguaglianza.

Le spiegazioni della ricchezza e della povertà dei paesi: i) geografiche (Montesquieu, Sachs, Diamond); ii) culturali; iii) istituzionalistiche; iv) cognitivistiche.

4.1. Geografiche: danno tutte grande importanza alle differenze climatiche tra le regioni tropicali e quelle temperate. Vengono in tre varianti. Montesquieu: il clima condiziona la psicologia e il carattere. Ai tropici la gente è pigra e priva di curiosità. Ama anche meno l'indipendenza, dunque tende ad assoggettarsi a regimi dispotici, che rafforzano i tratti precedenti. Jeffrey Sachs: il clima tropicale ha due effetti nefasti: le malattie tropicali, che disabilitano al lavoro, e la minor fertilità dei suoli, che rende il lavoro meno produttivo. Jared Diamond adotta una prospettiva temporale molto ampia, e indica nella diversa distribuzione geografica delle specie animali e vegetali la causa del più o meno tempestivo passaggio dalla caccia-raccolta all'agricoltura. L'agricoltura promuove una maggior densità della popolazione, da cui la specializzazione del lavoro, il commercio, l'urbanizzazione e la statualità.

4.2. Culturali: la cultura nazionale, l'eredità culturale europea, la religione, l'etica sociale. Una confutazione a quasi tutte le teorie culturali è contenuta dalla famosa fotografia satellitare "Le 2 Coree a notte ." (Basta andare su Google e digitare: "The 2 Koreas at night.") Un'altra simile è data dal confronto tra Haiti e la Repubblica Dominicana, due Stati i cui territori sorgono sulla stessa isola caraibica, Hispaniola.

Anche la teoria di Gregory Clark appartiene a questo gruppo. Clark pensa a "una tendenza a cogliere e rispon-

dere agli incentivi economici” che sarebbe maturata gradualmente in diverse società, ma sarebbe sbocciata per la prima volta in Inghilterra. Applica un’idea simile anche per spiegare la Grande Divergenza. Non è vero, sostiene, che i paesi meno sviluppati siano privi, o debbano restare necessariamente privi, dei necessari fattori produttivi. È la loro efficienza produttiva, a parità di tutti i fattori produttivi, che è più bassa. A parità anche di contesto sociale? No, quello è impossibile. Ma se una fabbrica in India produce meno di una fabbrica virtualmente identica in Inghilterra, come può questo essere dovuto a una debolezza o carenza istituzionale? Dunque, sostiene Clark, deve trattarsi dei lavoratori. Non un diverso addestramento, o inferiore competenza professionale o capacità, ma atteggiamento verso il lavoro di fabbrica: costumi di lavoro che noi chiameremmo assenteismo generalizzato e diffuso, tendenze a lunghe e frequenti pause durante l’orario di lavoro. Ossia, nel linguaggio marxiano al quale Clark è totalmente estraneo, non avviene se non parzialmente la formazione della forza-lavoro. Gli individui entrando in fabbrica restano membri delle loro famiglie, clan, comunità di villaggio, ecc. (Cenno alle ricerche sui confronti internazionali di produttività a livello micro condotte dal McKinsey Global Institute, in cui l’approccio proposto da Clark viene accettato, ma che arrivano a conclusioni lievemente diverse.)

4.3. Vediamo la versione istituzionalistica di Acemoglu e Robinson. Vi sono istituzioni politiche ed economiche, ed entrambe possono essere inclusive o estrattive. Le istituzioni economiche inclusive favoriscono lo sviluppo dell’attività economica, quelle estrattive lo soffocano. Le istituzioni politiche inclusive ammettono il pluralismo politico e sostengono le istituzioni economiche inclusive. Infatti le istituzioni politiche inclusive sono costrette a tener conto degli interessi di più gruppi, classi, invece che dei soli governanti.

Nassau William Senior (An Outline..., p. 140) presenta alcune considerazioni proto-istituzionalistiche, del resto presenti in tutti gli economisti classici:

Experience shows, and indeed it might have been predicted a priori, that the greatest and longest continued sacrifices will be made in those countries in which property is most secure, and the road to social eminence is the most open. The inhabitants of Holland and Great Britain, and of the countries that have derived their institutions from Great Britain...have up to the present time been the most ardent and the most successful in the pursuit of opulence.

Acemoglu e Robinson introducono poi l'importante idea delle traiettorie istituzionali, delle linee evolutive secondo le quali si sviluppano le istituzioni. Vi possono essere a questo riguardo delle spirali positive (di bene in meglio) e negative (di male in peggio). L'idea centrale di Acemoglu e Robinson: ogni società è costantemente bombardata da idee, occasioni, intuizioni e ipotesi innovative. L'ambiente istituzionale e sociale è tipicamente fortemente avverso alla loro esplorazione e sviluppo per il loro potenziale politicamente destabilizzante. Le istituzioni economiche e politiche inclusive sono quelle che invece lo consentono, o meglio lo impediscono meno.

4.4. La teoria cognitivistica. Possiamo considerare la teoria secondo la quale sono le dottrine o idee economiche sbagliate a causare disastri e impedimenti allo sviluppo. Se ne possono dare moltissimi esempi (basta leggere un qualsiasi libro di Peter Bauer, un economista dello sviluppo che rimase in posizione di minoranza sino quasi all'isolamento per mezzo secolo). Ma osservando il contesto politico in cui le decisioni sbagliate furono prese, si può vedere che l'ignoranza non c'entra. Bisogna però allargare lo studio al complesso gioco di interessi politici. Vediamo due citazioni da Acemoglu e Robinson (pp. 78-79), la prima sulle cause della povertà:

I paesi poveri sono tali perché chi detiene il potere fa

scelte che producono povertà; sbaglia non per incompetenza o ignoranza, ma di proposito... il raggiungimento della prosperità dipende dalla soluzione di alcuni fondamentali problemi politici,

e cioè, le istituzioni non devono permettere che vi sia una così netta opposizione tra gli interessi della cricca dominante e quelli del resto del paese.

La seconda citazione sulla virata della Cina, che ha aperto la strada alla sua straordinaria crescita produttiva:

Deng Xiaoping e i suoi alleati, che non erano meno egoisti dei loro rivali, ma avevano interessi e obiettivi politici diversi, sconfissero i potenti avversari all'interno del partito e portarono abilmente a termine una sorta di rivoluzione politica, trasformando in modo radicale la leadership e la linea del partito. Le loro riforme economiche, che introdussero incentivi di mercato nel settore agricolo e poi in quello industriale, furono conseguenti a questa rivoluzione politica. In Cina sono stati gli eventi politici a dettare l'abbandono del modello comunista in favore di incentivi di mercato, e non migliori consigli o una maggior comprensione di come funziona l'economia.

Qui forse nell'intento di opporsi alla teoria cognitivistica Acemoglu e Robinson vanno troppo oltre: il conflitto politico tra i due gruppi ebbe come oggetto le modalità di gestione dell'economia...

5. La nostra eredità: spunti di riflessione

Lombarda? Italiana? Forse il tema si potrebbe porre così: come la Lombardia (o l'Italia) ha effettuato la sua rincorsa all'Inghilterra? Seconda articolazione: gli squilibri Nord-Sud? Non abbiamo una persistente divergenza, se non la Grande Divergenza, a casa nostra? E non sappiamo nulla delle sue cause? Altra ipotesi: Le due encicliche, la Rerum Novarum e la Populorum Progressio, sono parte della nostra tradizione. La RN parla della

RI? E se sì, cosa ne dice? Come concepisce il rapporto tra RI e Rivoluzione Francese? Si potrebbe forse dire che il tema della PP sia la scoperta (o la denuncia) della Grande Divergenza. Quali sono le tesi principali della PP? Quali sono le sue prescrizioni?

6. Bibliografia ragionata

Acemoglu-Robinson. Perché le nazioni falliscono. Il Saggiatore, Milano, 2013. *Un'esposizione della teoria istituzionalistica, esposta discutendo molti casi interessanti, tra cui quello della Botswana.*

Chilosi, Alberto. "Poverty, population, inequality and development: the historical perspective", The European Journal of comparative economics, Vol. 7, n. 2, pp. 469-501. *La sintesi di un corso tenuto dall'autore presso un Master in Scienze della Pace dell'Università di Pisa, composto per soddisfare le specifiche esigenze dei suoi studenti. È disponibile in rete.*

Clark, Gregory. A farewell to alms: a brief economic history of the world, Princeton University Press, 2007. *Clark è uno storico che conosce molto bene l'Economia e la Demografia, e ama pensare in grande. Troppo in grande, secondo alcuni suoi colleghi. Ve n'è una bellissima recensione dell'economista Robert Solow, disponibile in rete. Il primo capitolo, dedicato a una sintesi introduttiva," A sixteen page economic history of the world", è disponibile in rete.*

Senior, N.W. An outline of the science of Political Economy, Clowes and Sons, London, 1836. *Una succinta abile sintesi dell'Economia Politica Classica, scritta da un economista tardo-classico eminente, amico di Cavour e Tocqueville.*

Wrigley, Anthony. People, cities and wealth, Blackwell, Oxford, 1987. *Un libro famoso di un demografo storico di rara competenza economica.*

Biografia

GIACOMO COSTA

Economista e saggista.

Laureato in Scienze Politiche all'Università Cattolica di Milano, relatore il Prof. G. Mazzochi (1966.)

Ph. D. in Economics, The University of Michigan, dissertation chairman il Prof. Sidney Winter (1973).

Già docente di Economia Politica nelle Università di Napoli e Pisa.

Ha curato Keynes: antologia di scritti economico-politici, il Mulino, Bologna, 1978.

è autore di La legge di Say e la teoria della domanda effettiva, Giuffrè, Milano, 1980,

Introduzione alla teoria dei giochi, in collaborazione con Pierangelo Mori, il Mulino, Bologna, 1994.

Si è occupato del modello di Malthus-Ricardo con due saggi

“Time in Ricardian models: some critical observations, and some new results,” in The Legacy of Ricardo, a cura di Giovanni Caravale, Oxford, Blackwell, pp. 59-83, **1985**.

“On some dynamic aspects of the Ricardian model of capital accumulation and population growth”, in Giuseppe Gaburro and Dudley Peston, Eds., Essays on population economics, CEDAM, Padova, pp. 241-255, **1991**.

Ha discusso il problema della causalità in Economia

“Il linguaggio causale in Economia: un'analisi tassonomica”, Quaderni di Storia dell'Economia Politica, V/1987/3- VI/1988/1, pp. 135-156.

Ha affrontato alcuni aspetti del rapporto Economia-Religione

“L'economia di mercato ha delle radici cattoliche?”, Studi e Note di Economia, num. 3, pp. 151-160, **1999**.

“The Economic Theology of the Lord's Prayer”, Quodlibet, Online Journal of Christian Theology and Philosophy, vol. 5, num. 4, pp. 1-12, **2003**.

“Malthus, Barrera, and the idea of an economic theodicy”, THE JOURNAL OF MARKETS AND MORALITY, vol. 9, number 1, pp. 182-184, **2006**.

“A note on Barrera's The Evil of Scarcity”, JOURNAL OF MAR-

KETS AND MORALITY,vol. 11/2, pp. 322-4,**2008**.

Ha studiato l'opera di un grande semi-sconosciuto biblista italiano, don Domenico Tosato

“Vangelo e ricchezza: le nuove prospettive esegetiche ed etiche di don Angelo Tosato”, Quaderno n. 14 dell'Istituto Acton, Roma-Grand-Rapids, Febbraio del 2004.

“A review of Angelo Tosato, The Gospel and wealth”. The Journal of Markets and Morality, vol. 6,pp 689-691,**2003**.

“Cristianesimo ed economia di mercato: un dialogo esegetico tra due grandi liberali, von Mises e Tosato”, Nuovi Studi Politici, num. 1/2,pp 11-24, **2005**.

Ha studiato alcuni documenti del la Dottrina Sociale della Chiesa

“La critica alla società dei consumi nelle Encicliche Sociali”, Biblioteca della libertà, num. 157, pp. 3-32, **2001**.

“Etica cattolica ed economia di mercato”, in Le religioni e il mondo moderno: nuove tematiche e prospettive, a cura di Giovanni Filoramo, Einaudi, Torino, pp. 477-503, **2009**.

“La Rerum Novarum dalla fine del XIX agli inizi del XXI secolo,” Studi Economici,vol. 1/2010,pp 41-64,**2010**.

Ha affrontato temi di teologia della vita economica

“Spunti per una teologia del consumo”, ITINERARI D'IMPRESA: MANAGEMENT, DIRITTO, FORMAZIONE,vol. 10,pp 123-139, **2006**.

A Journey with Keynes through vice and virtue under capitalism and communism, STORIA DEL PENSIERO ECONOMICO,vol. 1/2006, pp. 105-125, **2006**.

“Libertà e mercato” in Il prezzo della libertà, a cura di Laura Ceradini Leonori, Servitium editrice, pp. 51-59, **2007**.

La responsabilità (ed irresponsabilità) della ricchezza in alcune parabole evangeliche, Iustitia,vol. 2/08, pp. 241-253,**2008**.

“Un decalogo di un cattolicesimo adulto”, *discussione di temi da: Per un cristianesimo adulto, testimonianze di un itinerario possibile, a cura di Giorgio Pilaastro, abiblio, Trieste, 2009. Su Phenomenology Lab, 23 Novembre 2009*.

Si è occupato di alcuni temi di Filosofia Politica

“Machiavel et son mystère”, Studia Philosophica (Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft,vol. 59/2000,pp 241-50.

“Le point de vue philosophique de Jeanne Hersch sur les droits de l'homme”, REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, vol.138, 2006/II,pp 111-126, **2006**.

“La Rerum Novarum e Locke: incontro riuscito?”, in Filosofia Politica, vol. 2/2010, pp 235-262, **2010**.

“Il ‘moralismo’: una prima ricognizione”. In La Societa’ degli individui, vol. XIV, p. 125-132, **2011**.

Il “moralismo” e la politica*, il Ponte, n. 10/2013, pp. 41-50.

“La natura del potere”, in La Societa’ degli Individui, n.46, anno XVI, **2013/1**, pp. 187-191.

Ha scritto due saggi sul romanzo poliziesco

L’indagine come impresa: riflessioni sulla narrativa poliziesca, in ITINERARI D’IMPRESA: MANAGEMENT, DIRITTO, FORMAZIONE, vol. 12, pp 117-239, **2007**.

“Boom del poliziesco svedese”, in Affaritaliani.it, 23/XII/**2009**.

I suoi piu’ recenti lavori sono

“Un breve saggio di analisi politica della lettera di Trichet-Draghi, I e II”, Phenomenology Lab 10/X/11 e 17/X/**11**.

“Il punto di vista keynesiano e la crisi”, in Crisi dell’economia e crisi della teoria economica, a cura di Pompeo della Posta, Napoli, Liguori, pp. 47-62, **2012**.

“Che cosa la filosofia possa apportare al tema della crisi economica”, in Cafe’ Philo: come uscire dalla crisi con filosofia, a cura di Virginia Perini, Affaritaliani **2012**.

“Some reflections on the City of Taranto referendum on Ilva”, Studi Economici 01/**2013**

“ La legge del ‘regalo alle banche’. A proposito della rivalutazione delle quote societarie di Bankitalia”, Phenomenology Lab, 2/**2014**.

Mons. Franco Giulio BRAMBILLA

Vescovo di Novara

“Di generazione di generazione: come trasmettere l'umano fra valori e fede?”

La domanda di partenza è: come trasmettere i valori di generazione in generazione? Essa dovrebbe essere precisata: trasmettere i valori oggi, e fra questi il valore essenziale della fede, non riguarda semplicemente la capacità di trasmettere l'umano? Per questo il tema dell'educazione non si riferisce solo ai valori e alla fede, ma tocca la trasmissione del saper vivere. Oggi è entrata in crisi la capacità di trasmettere *la sapienza della vita*.

1. Crisi della trasmissione dei valori?

La generazione dell'umano - si dice - è oggi in crisi. Trasmettere la fede è diventata cosa difficile, perché è arduo trasmettere la qualità buona della vita. In una parola è divenuta un'impresa drammatica generare alla vita adulta. Eppure, per fortuna, si continua a “mettere al mondo figli”. Resta certo come sintomo vistoso che si procrea “di meno”. Oggi nascono meno figli di quanti dovrebbero semplicemente sostituire il numero dei genitori. La cosa è confermata dall'ultimo rapporto nazionale del Progetto Culturale della CEI, *Il cambiamento demografico* (Laterza, Bari-Roma 2011), che contiene per l'Italia i dati aggiornati: la media è di 1,4 figli per coppia. Inoltre c'è uno scarto tra il numero dei figli desiderati da una coppia (2,2 di media) rispetto all'1,4 di figli effettivamente dati alla luce.

Ecco il primo fenomeno impressionante: si nasce di meno, siamo in pieno inverno demografico! Ma questo non è che il sintomo di un difetto più nascosto: la fatica

a far nascere “di più” rivela l’incapacità a generare “più umano”, a una creazione “più alta” dell’umano. Manifesta in altre parole un deperimento della speranza circa la trasmissibilità dell’umano (prima che dei valori umani). Cosa comporta trasmettere l’umano? Che cosa significa la responsabilità di “trasmettere la vita”? E che cosa vuol dire, oggi, la cura della “qualità della vita”? Che significa “voler bene” a un figlio? E che cosa comporta la custodia dell’umano per le “generazioni future”? Non solo si dà alla luce “meno” vita, ma si riceve anche una vita che è “di meno”! Provo a dirlo con un linguaggio semplice: è possibile *dare alla luce* una vita senza *dare una luce* per vivere? Nell’arco che va dal nascere al diventare adulti, nel tempo disteso dell’adolescenza e della giovinezza, oggi diventate prorogate, dilazionate, interminabili (c’è sempre tempo per diventar grandi...) sta, dunque, tutto il dramma della trasmissione di generazione in generazione.

La trasmissione (della vita e della fede) “di generazione in generazione” è sempre attraversato un momento di crisi. Avviene in ogni epoca con un evento sconvolgente che la Bibbia descrive con l’immagine delle “doglie del parto”. La teologia ne ha dato un’interpretazione, tanto banale quanto inutile, decrivendola come una conseguenza del peccato, riducendola ai dolori della procreazione dei figli di Eva. Tuttavia, ogni nuova generazione ha sempre simbolizzato nel passaggio alla vita adulta questo scarto doloroso tra la vita trasmessa e la vita accolta. E voluta. A volte con forme di netta opposizione e di lacerante opposizione (come nella generazione del ’68), ma poi con modalità più camuffate che ricreano un mondo “altro” rispetto al mondo trasmesso (come nella generazione dopo l’89). Un mondo che naviga (e non solo in rete) su vie parallele di cui gli adulti di oggi non conoscono neppure gli strumenti e le notturne frequentazioni attraverso le reti sociali (*social networks*) che propiziano incontri immaginari. E’ un mondo così

“altro” da essere “virtuale”, dove non c’è più il corpo a corpo della relazione, delle notti di pianto e delle confidenti tenerezze, delle libertà donate e degli spazi liberi rubati, delle parole che raccontano e delle esperienze che narrano sempre da capo il racconto della vita.

Modalità antiche e fenomeni nuovi hanno da sempre contrassegnato la trasmissione dell’umano come *rottura* e come *continuità*. Con dosaggi diversi nella misura in cui i valori della continuità erano trasmessi come spazi di libertà, o dove i fenomeni di rottura erano guadagnati come gesti di liberazione. Il secolo appena trascorso può essere valutato con la misurazione di questi diversi dosaggi.

Eppure, trasmettere la qualità umana della vita “di generazione in generazione” ha oggi *motivi nuovi* di crisi. Proprio sul fatto di generare alla vita e alla vita in formato adulto. Il mito dell’eterna giovinezza, anzi forse è meglio dire dell’interminabile adolescenza (dallo spensierato *happy hour* che si prolunga per i più grandi nell’elettrizzante notte del *wine bar*) non tenta forse anche l’immaginario di noi adulti? Se la denatalità denuncia il clima di deperimento della speranza, il tema dell’educazione non dovrà essere finalmente definito un “lavoro”, un’“impresa comune”? Dove tutti devono concorrere a generare la vita in formato “grande”, un’impresa almeno pari a quella della creazione di nuovi posti di lavoro e al rilancio dell’economia? Il tema dell’educazione non ne annuncia forse la posta in gioco, senza della quale tutto il nostro “patrimonio di umanità” potrebbe andare disperso? “Patrimonio” significa appunto *patris munus*: è il “compito del padre” che, nell’intreccio inestricabile con la nascita dalla madre, deve favorire una vita accolta, anzi responsabilmente voluta. Il padre è l’origine nascosta, di cui immediatamente il bimbo ha notizia solo attraverso la madre che gli dice: ecco il papà! E la vita va voluta come il senso del cammino per diventare adulti. Il padre “in-segna” (cioè iscrive nel corpo) il senso di

responsabilità di fronte alla vita tutta. E se il Novecento è il secolo “senza padri” o dell’“evaporazione del padre” (Lacan), non potrà questo nuovo inizio di millennio essere contrassegnato da un “ritorno del padre”, o almeno da “quel che resta del padre” (M. Recalcati)?

Accanto a questa difficoltà educativa, divenuta gravissima, di carattere familiare, culturale e sociale insieme, ve n’è una che proviene dalla mentalità scientifica dominante. La scienza - è stato detto - produce un «riduzionismo dell’umano all’organico, e dell’organico a materia prima per la costruzione e la ricostruzione del singolo». Fare un figlio è sceglierne i tratti somatici ed ereditari tra molte possibilità. Fino a che punto è lecito intervenire sulla trasformazione del figlio desiderato, senza porsi la domanda cruciale circa la qualità umana di ciò che è il figlio “voluto a ogni costo”? Anzi, la disponibilità tecnica dei mezzi contraccettivi che non solo controllano la generazione (il “quando” e il “quanti” dei figli), ma ormai con le biotecnologie ne decidono anche la trasformazione organica (il “come” del figlio), prefigurano il “figlio del desiderio”(cf il lucido saggio di Marcel Gauchet, *Il figlio del desiderio. Una mutazione antropologica*, V&P, Milano 2010). Il figlio di domani è un figlio sospeso al “desiderio” dei genitori che non solo l’hanno desiderato, ma l’hanno *voluto così*, con qualità scelte quasi fosse un figlio “da catalogo”. Al “figlio del desiderio” non basterà una vita per sapere se ha corrisposto al sogno di chi l’ha desiderato con caratteristiche specifiche, come se fosse un bene privato e non un atto di generosità e di consegna nei confronti del mondo, della società, della vita futura.

Su ambedue i lati, dei genitori/educatori e dei figli, bisogna preservare lo spazio di generazione dell’umano, perché sia possibile la trasmissione della fede. La generazione dell’umano dovrà assumere i *tratti della cura*, che ritorna ad abitare le “forme pratiche della vita” come spazi di consegna del suo carattere buono (penso a cin-

que elementi essenziali con cui la vita buona viene trasmessa: *la vita, la casa, gli affetti, la lingua, la fede*). Torniamo ad abitare in modo nuovo questi elementi che trasmettono il sapere della vita, lasciando lo spazio e soprattutto il tempo per essere ereditata. Mi ha colpito quanto ha scritto recentemente Massimo Recalcati riguardo al “frantendimento fatale dell’autentica funzione simbolica del Padre” (*Cosa resta del padre?*, Cortina Ed., Milano 2011, p. 38). Tutto ciò va collocato sullo sfondo di una società consumistica che «alimenta astutamente... il carattere artificiosamente salvifico dell’iperconsumo. [...] L’oggetto del godimento si profila come consistente, solido, non riducibile alle parole, affidabile, non sottoposto all’aleatorietà contingente dell’incontro con l’Altro, partner sempre presente, asessuato, feticcio, sganciato dalla scena dello scambio simbolico e sessuale con l’Altro» (p. 44-45).

Si tratta allora di passare da una libertà dissipativa a una libertà generativa, introducendo un nuovo legame tra il desiderio e la legge, la legge della parola, che il Padre appunto rappresenta simbolicamente. È la “legge della parola” che vieta al desiderio vorace di ottenere semplicemente la saturazione del proprio bisogno e lo rimanda a una promessa. La promessa è questa: cercare il senso del pane “di cui l’uomo vive”, e trovarlo nella Parola vivente, che “esce dalla bocca di Dio”. Ecco come generare l’umano e trasmettere i valori (compresa la fede): la legge non va contrapposta al desiderio, ma va presentata come “istruzione sul cammino” della vita, che rimanda di continuo il *desiderio* alla *promessa* del dono della terra dove scorre latte e miele. Così dice in modo splendido il testo del Deuteronomio che Gesù cita, e non è un caso, come risposta alla prima e originaria tentazione: «Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l’uomo non vive soltanto di pane, ma che l’uomo

vive di quanto esce dalla bocca del Signore» (*Dt* 8,3). “Provare la fame” (la mancanza del bene fondamentale) è una privazione che fa riconoscere il carattere umile, legato alla terra (*humus*), della nostra libertà, la percezione del suo limite. Solo questo è capace di tenere aperto il desiderio a un altro tipo di bene (la manna/*man-hu*: il cui nome esprime una domanda: “che cos’è?”), un bene che non è disponibile per nutrire l’uomo soltanto dando senso al pane di ogni giorno e a ogni altro bene (“non di *solo* pane!”). Il desiderio della libertà si nutre ogni giorno nell’affidamento alla Parola che esce dalla bocca di Dio.

2. Desiderio, legge, promessa

Desiderio, legge e promessa: insieme crescono o insieme decadono. Le forme di generazione dell’umano devono stare nella relazione virtuosa di questi tre elementi, dove la *legge* (“se tu avresti osservato o no i suoi comandi”, *Dt* 8,2) custodisce la *promessa* (“perché viviate, diveniate numerosi ed entriate in possesso della terra”, *Dt* 8,1), per il *desiderio* dell’uomo (“per sapere quello che avevi nel cuore”, *Dt* 8,2). È interessante notare che questo splendido testo della *Torah* promette in dono che l’uomo non soccomba al tempo disteso della vita, introducendo le due metonimie più belle della Sacra Scrittura (“Il tuo mantello non ti si è logorato addosso e il tuo piede non si è gonfiato durante questi quarant’anni”, *Dt* 8,4). Poco dopo richiama persino la generazione come atto paterno e la prossimità di Dio che istruisce sul cammino della vita (“Riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo [il padre] corregge il figlio, così il Signore, tuo Dio, corregge te”, *Dt* 8,5). Allora la generazione dell’umano e la trasmissione della fede si collocano entro questa circolarità virtuosa che supera le attuali separazioni di *desiderio e legge*. Come è illusoria l’immagine del desiderio salvificamente legato all’og-

getto mercificato, al bisogno da soddisfare tutto e subito! E poi occorre superare anche l'altra separazione di *legge e promessa (della vita)*, che propone un impossibile ritorno del padre e della generazione (alla vita), che ricuperi solo il lato autoritario della legge (impongo o propongo i miei valori), senza la capacità di mostrare che il divieto della legge serve a custodire il dono della promessa. Il padre c'è per questo, perché mediante il divieto ti dice che la promessa della vita è più grande del tuo bisogno, deve continuare a desiderarla, perché il modo di possederla è quello di affidarti ad essa per entrare nella terra promessa.

La parola "desiderio" è un termine di origine marinara: indica la mancanza/ricerca [*de-*: privativo] della stella [*sidus*] nella navigazione del mare. Per partire nell'avventura della vita occorre che il desiderio (*de-sidus*) si metta in ricerca della stella, trasmessa di generazione in generazione. Ma alla stella della promessa si accede affidandosi a un dono (la fede!) che ci precede, ci avvolge e che ci chiama. Solo qui si apre ancor oggi lo spazio reale per la trasmissione della fede.

La legge, dunque, sbarrava la strada al desiderio onnipotente, ma diventa luce e guida per il desiderio disponibile e sciolto sul cammino della vita. Ti fornisce la lampada che porti con il tuo bastone per farti strada tra i pericoli, per diradare le ombre dell'esistenza e imparare il sapere della vita. Il saper-vivere è diverso dal saper-fare, cioè dal sapere tecnico che elabora i mezzi in ordine agli scopi (di cui il sapere scientifico rappresenta oggi il modello indiscutibile). Il *sapere della vita* deve riconoscere il senso delle cose, decidersi di fronte alla chiamata del domani, dar ascolto alla voce di Dio. Il saper vivere deve attraversare il deserto meraviglioso e struggente, ma anche "grande e spaventoso" dove la forma del mondo che vedi cambia alla prima folata di vento. Se non trovi una roccia fissa sulla via, una lampada che illumina e una fonte a cui dissetarti, tu puoi soccombere

e perire. Questo dunque è il comandamento/legge: è prima grazia che legge o, meglio, è legge per preservare la grazia della promessa che tu possa entrare nella terra dove “scorre latte e miele”.

Non bisogna contrapporre grazia e legge: la prima è l’orizzonte che illumina sempre la seconda, la seconda custodisce il carattere di promessa del dono di Dio. Anzi, più francamente, la legge proibisce alla libertà di essere incontentabile, perché così la libertà non solo perde la (terra) promessa, ma alla fine distrugge anche se stessa come *desiderio*. Trasforma l’uomo e la donna in una macchina per soddisfare bisogni. Il comandamento custodisce il desiderio dell’uomo e della donna. Promessa e legge hanno, dunque, a che fare con il cammino della vita, con la libertà distesa nel tempo, con il sapere che s’impara avventurandosi e decidendosi sui passi della vicenda umana.

3. La cura educativa come capacità di ereditare

La *cura educativa* si realizza nella *capacità di ereditare*. Ricordo ciò che diceva Goethe: «Ciò che hai ereditato dai padri, riconquistalo se vuoi possederlo davvero!». L’educatore deve trasmettere il sapere della vita in modo tale che per l’adolescente e il giovane diventi conquista ciò che noi doniamo, perché essi siano capaci di “possederlo davvero”!

Educare è mettere in condizione l’altro di ereditare. L’atto dell’ereditare è “un movimento soggettivo di riconquista” del debito da cui siamo costituiti (*Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del Padre*, Milano 2013, 121). Non è un obbligo, ma implica un vincolo, non è in imposizione, ma stringe un legame che nutre e fa crescere la libertà proprio nell’atto di “possedere davvero” quello che è stato donato. Perché avvenga questo suggerisco tre passi pratici:

– *ereditare è un “noviziato”*: la “nuova nascita”, di cui

parla Gesù a Nicodemo, non viene (solo) dalla carne e dal sangue, ma genera figli della vita e figli di Dio. La nascita deve avvenire una “seconda volta” quando si deve riconquistare il “patrimonio” (il *patris munus*) non ricevendolo come una pura proprietà o una rendita da incassare, ma come un insieme di modi di vita di accogliere criticamente e reinterpretare creativamente. Per questo la prassi educativa ha la forma di un “noviziato”, di un *ambiente e un tempo* per ricevere chi siamo ed essere “iniziati” alla vita in grande. Si tratta di “prendere possesso” e di scegliere ciò che si eredita, di là da un nostalgico conservatorismo (cosificazione del debito simbolico da cui siamo costituiti) o da un progressismo autosufficiente (rottura violenta col passato e affermazione di una falsa autonomia). Per questo ogni noviziato ha bisogno di “maestri di vita”.

– *ereditare è un “ tirocinio ”*: per superare una soggezione al passato senza creatività e un rifiuto di esso senza debito simbolico ad altri, è necessario suggerire una prassi della cura educativa che sia un “ tirocinio di vita ”: sul lato dell’educatore, è un atto di amore alla vita di ciascuna persona, una nuova adozione, un amore che prende a cura un corpo, un volto, un nome singolari, e così *rende l’altro singolare*; sul lato del ragazzo/ adolescente/giovane, la cura deve essere percepita come un *atto di singolarizzazione*, un cammino dove per farsi umano uno ha bisogno della presenza dell’altro e del cimento con le esperienze fondamentali della vita insieme all’altro. Preghiera, ritualità, carità, missione, non sono solo “espressive”, né vanno vissute solo come “eventi” straordinari (come *happening*), ma come un “lavoro” della persona e sulla persona, perché sia strappata del cerchio magico del suo solipsismo: “la vita umana si umanizza solo attraverso l’ossigeno del desiderio dell’altro, attraverso una cura non anonima, attraverso la particolarizzazione delle cure” (*ivi*, 136). Per questo ogni tirocinio ha bisogno di un “tempo disteso”.

– *ereditare è una “responsorialità”*: ereditare è capacità di rispondere a un appello, è in-segnare nel corpo, nella memoria, nei sogni, nelle scelte, nei gesti, nelle speranze a *curare l’interiorità*. Senza intimità non c’è “responsorialità”, perché non v’è capacità di rispondere a una Parola che ti precede, di far eco a una voce che chiama. “Prendere possesso” della promessa richiede di creare lo spazio di un’intimità che si metta in gioco, senza azzerare la differenza dall’altro. Nel giovane occorre coltivare il desiderio e non riempire il bisogno, insegnare ad attendere e non a pretendere subito, stimolare a preparare e non rincorrere l’immediato, accompagnare al rischio delle scelte e non rinviare le decisioni, far attendere per domani un risultato più alto piuttosto che una facile conquista oggi, educare a un’affettività armonica e simbolica e non a una sessualità consumistica e fisicista, plasmare al senso della fatica, del limite e della sofferenza e non seguire le sirene di una felicità salutista e spensierata. Far comprendere il valore della preghiera, della meditazione, della carità, della prova, del volontariato, della tenuta di fronte all’avvilimento, dell’elaborazione dell’opacità quotidiana, tutto questo e molto altro ancora, dilata la “cassa di risonanza” della “responsorialità”. Non si è portatori di responsabilità (cioè di capacità critica e creativa) se non si dilata lo spazio del nostro essere uomini e donne che fanno “eco alla parola” (del tu, del mondo, del noi sociale e di Dio). Per questo ogni “responsorialità” ha bisogno di “relazione simbolica all’altro”.

Conclusion

Maestri di vita, tempo disteso, relazione all’altro, sono i tre aspetti dell’educare e dell’ereditare. Termino facendo cenno a un tratto singolare dell’educazione *cristiana*: il suo carattere *testimoniale*. L’incontro con Cristo come porta sul mistero di Dio e compimento dell’identità del-

l'uomo, l'azione educativa come luogo e cammino per realizzare questo meraviglioso e drammatico incontro è un'azione che prevede molti attori, anzi molti educatori. La figura felice dell'educatore è quella del "maestro di vita". Gesù si presenta egli stesso come maestro di vita nuova e buona che, mentre parla e interviene con le folle, non smette mai di educare i suoi discepoli, anzi a un certo punto sembra concentrarsi esclusivamente su di loro (si pensi solo al "grande viaggio" di Luca da 9,51 a 18,43). La sua dinamica esemplare comporta un "venite e vedrete", un appello e una promessa, una sfida nel tempo disteso, un rischio tra incomprensione e sequela. Qui vorrei solo annotare che l'educatore, come "maestro di vita", non può mai smettere di essere un "testimone" della vita e alla vita. L'educatore allora non attira su di sé, non egemonizza, non sequestra, ma diventa un testimone, uno che attesta quel carattere buono e vero dell'esistenza, che è stato decisivo prima per lui stesso. Egli non deve temere di dire le proprie convinzioni, di attestare i propri valori, di offrire le proprie ragioni, perché egli sa che potrà trasmetterli solo se susciterà la cordiale comprensione e l'adesione personale da parte dell'altro. In una società "della gratificazione istantanea" l'educazione, che di necessità riveste tempi lunghi e impiega molte risorse ed energie, corre il rischio di soccombere. La Chiesa deve recuperare la sua originaria coscienza che la dedizione al processo educativo appartiene originariamente all'evangelo, a quel modo che la cultura è momento intrinseco dell'evangelizzazione. Il Vangelo non s'incontra allo stato puro, ma dentro un volto e una storia, a condizione che questi volti e queste storie di vita dicano Lui e non essi stessi. La sfida educativa ha bisogno di *maestri* che siano *testimoni*! Per questo l'educazione deve tornare al centro: come l'opera corale di tutta la Chiesa. La Chiesa sognata da Papa Francesco – in neppure in due anni – ce l'ha mostrato, "con gesti e parole intimamente tra di loro connesse"

(DV, 2). Saremo noi all'altezza di questa sfida forte e contagiosa? Possiamo rispondere insieme: noi ci siamo!

Biografia

FRANCO GIULIO BRAMBILLA

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. È stato professore ordinario di Cristologia e Antropologia Teologica alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e Preside della stessa Facoltà dal 2006 al 2012. Dal 2007 è stato Vescovo ausiliare di Milano e Vicario per la cultura della stessa Diocesi.

Il 24 novembre 2011 è nominato Vescovo di Novara e ha fatto l'ingresso in Diocesi il 5 febbraio 2012. È stato membro della Commissione episcopale per la Dottrina della fede e la Catechesi della CEI (fino al 2015) e Presidente del Comitato per gli Studi superiori di teologia e Scienze religiose (fino al 2014). Nel 2015 è eletto Vicepresidente della CEI per il Nord e nominato tra i membri del Sinodo ordinario sulla Famiglia dell'ottobre 2015.

Titoli:

Baccalaureato presso il Seminario di Venegono nel 1975 su *La cristologia di K. Rahner* (G. Moioli)

Licenza alla Pontificia Università Gregoriana nel 1977 su *La teologia della croce* in H. Urs von Balthasar (M. Flick)

Laurea in Teologia Sistemática alla Gregoriana nel 1985 (17 dicembre, dir. J. Alfaro) su *La cristologia di E. Schillebeeckx*. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica, Pubblicazione 1989 (cf Bibliografia).

**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 di Bologna
Banca Carige S.p.A.
Banca Carime S.p.A.
Banca Cassa di Risparmio di Asti S.p.A.
Banca CIS - Credito Industriale Sammarinese 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 Mediolanum S.p.A.
Banca del Mezzogiorno S.p.A. - MCC
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 di Milano
Banca Popolare di Puglia e Basilicata
Banca Popolare Pugliese
Banca Popolare di Sondrio
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 Holding S.p.A.
Banca del Sud S.p.A.
Banca Tercas S.p.A.
Banca Valsabbina Scpa
Banco di Brescia S.p.A.
Banco di Desio e della Brianza
Banco Popolare Scpa
Banco di Sardegna S.p.A.
BCC di Spello e Bettona
BNL Gruppo Bnp Paribas
Carifermo S.p.A.
Cassa Lombarda 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 Friuli Venezia Giulia S.p.A.
Cassa di Risparmio di Pistoia e della Lucchesia S.p.A.
Cassa di Risparmio di Ravenna 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 del Veneto S.p.A.
Cedacri S.p.A.
Credito Emiliano S.p.A.
Credito di Romagna S.p.A.
Credito Siciliano S.p.A.
Credito Valtellinese
CSE - Consorzio Servizi Bancari
Deutsche Bank S.p.A.
Extra Banca S.p.A.
Federazione Lombarda Banche di Credito Cooperativo
Finanziaria Internazionale Holding S.p.A.
Ing Direct
Intesa SanPaolo S.p.A.
Istituto Centrale Banche Popolari Italiane
Mediocredito Trentino Alto Adige S.p.A.
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.
Unipol Banca S.p.A.
Veneto Banca Scpa

Amici dell'Associazione

AD Advisory Srl
Arca SGR S.p.A.
Associazione Studi e Ricerche per il Mezzogiorno
Carta Si S.p.A.
Consilia-Business Management
Crif Decision Solution S.p.A.
KPMG Advisory S.p.A.
Oasi Diagram S.p.A.
Parente & Partners Srl
Pitagora S.p.A.
Unione Fiduciaria 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 - sito web: www.assbb.it

Stampato da Grafica Briantea Srl - Usmate (MI)
Giugno 2015