
Critica

liberale

mensile, gennaio 2010
edizioni Dedalo



volume XVII n. 171

978-88-220-8696-9 - € 3,00

ISSN 1825-4977

il laboratorio delle teorie economiche

Abbiamo sottoscritto volentieri il “manifesto” promosso dall’Associazione Sylos Labini “per la libertà del pensiero economico” perché siamo convinti della necessità che l’economia ritrovi la sua dimensione di scienza sociale e abbandoni la sua deriva formalistica e astrattamente matematica. Fu Adam Smith, che non a caso era un filosofo, a elevare l’economia al rango di scienza sociale, appunto. Prima di lui le due scuole che si erano disputate il primato facevano riferimento a cose concrete che riducevano, tutto sommato, l’economia in un ambito alquanto ristretto. In particolare i mercantilisti ritenevano che la ricchezza di una nazione fosse data dai metalli preziosi che la stessa riusciva ad accumulare grazie al suo commercio internazionale, i fisiocratici invece indicavano la fonte della ricchezza nella terra, perché è lì che il seme diventa spiga, o è possibile estrarre metalli che prima non erano nella disponibilità degli uomini.

È Smith, dicevamo, che fa uscire l’economia da questi ambiti angusti e gli

conferisce quel crisma di scienza sociale elevandola nel contempo sul piano scientifico. Questa autentica rivoluzione avviene sin dalle prime righe della Ricchezza delle Nazioni: «Il lavoro svolto in un anno è il fondo da cui ogni nazione trae in ultima analisi tutte le cose necessarie e comode della vita che in un anno consuma e che consistono in effetti o nel prodotto immediato di quel lavoro o in ciò che in cambio di quel prodotto viene acquistato da altre nazioni». Quindi non sono l’oro e l’argento, non è la terra, a fare ricca una nazione ma il “lavoro”. Questa è la nuova prospettiva che Smith apre alle nazioni, ai popoli, ai filosofi e agli scienziati. La scienza economica intanto esiste in quanto deve indagare quei processi che sono alla base della formazione della ricchezza, processi che hanno natura sociale.

Perché se la fonte di tale ricchezza, come dicevamo, è il lavoro, il fattore moltiplicativo, sempre per l’economista e filosofo scozzese, è la «divisione del lavoro». Cioè, l’uomo per produrre ricchezza ha bisogno della collaborazione dei suoi simili con cui divide i compiti nella società.

Questa è la vera rivoluzione che Adam Smith ha compiuto nella scienza economica e che lo hanno reso grande al punto da conferirgli la fama di essere stato il “fondatore” dell’economia moderna. Purtroppo la vulgata, più o meno interessata, che vuole



Didascalia della foto a p. 6.

attribuire la sua importanza al laissez faire laissez passer è limitante e oltre tutto è errata storicamente, perché quel motto appartiene ai fisiocratici (infatti è in francese e non in inglese), Smith se mai lo ha affermato con maggior forza e in un contesto più vicino al nostro, come quello della Rivoluzione Industriale.

Su questa impostazione di fondo smithiana l'economia è andata avanti per un secolo (la Ricchezza è del 1776), dando vita a quella che verrà chiamata la "Scuola Classica dell'Economia". La svolta avviene negli anni settanta dell'800 con il marginalismo. Era l'epoca del positivismo, si pensava che tutto si potesse ridurre a qualcosa di misurabile e matematicamente rappresentabile, e questo contesto intellettuale non poteva non influenzare anche l'economia. Gli economisti non erano più filosofi, come Smith, Stuart Mill o Marx, oppure uomini d'affari, come Ricardo, bensì ingegneri, come Walras o Pareto, o matematici e chimici, come Jevons. A questo punto la scienza economica si inaridisce, la schematizzazione matematica non è più lo strumento ma diventa il fine, la ricerca della coerenza interna del metodo prende il sopravvento rispetto all'aderenza del modello elaborato alla realtà. La dimensione sociale sfuma. Ma secondo alcuni non è solo il contesto positivista a determinare la svolta, bensì l'esigenza di correggere la "degenerazione" che la teoria classica aveva determinato producendo il fenomeno Marx. Secondo questa tesi, quello che veniva rimproverato ai classici era l'aver indicato il lavoro quale fonte della ricchezza e ragione prima del "valore di scambio" di un bene, tesi queste che poi nel filosofo tedesco si sarebbero trasformate nella "teoria dello sfruttamento". Ancora nel ventesimo secolo un grande economista nonché storico del pensiero economico come Schumpeter, rimproverava Smith di aver «aperto la via ai numerosi scrittori che dovevano poi elaborare le diverse teorie dello sfruttamento». Era questo assunto, secondo alcuni, che andava demolito ed ecco che irrompono i marginalisti i quali, non solo hanno inaridito l'economia infarcendola di complicate formule matematiche (lo stesso termine "marginalismo" deriva dal calcolo differenziale) ma hanno anche elaborato un'altra teoria del valore secondo la quale fonte del valore di scambio è l'"utilità" che un bene ha per l'individuo, e che quindi la molla della crescita è nella ricerca di sempre nuove utilità per soddisfare i propri bisogni. Il focus quindi si sposta dalla società (collaborazione fra gli uomini attraverso la divisione del lavoro) all'edonismo individuale (utilità).

Ma c'è un altro aspetto importante che differenzia le due scuole di pensiero e che in un certo

senso è la conseguenza delle diverse teorie sul "valore". Per i classici la distribuzione del prodotto fra le varie componenti che hanno contribuito a produrlo avviene secondo principi che esulano dall'economia e hanno a che fare con l'organizzazione sociale e politica di una determinata società, con i rapporti di forza in essa esistenti. Secondo i classici non esiste alcun principio oggettivo, e che l'economia possa avallare, per definire quale deve essere la distribuzione del reddito in un determinato momento storico. Con questo non si vuol dire che l'economista, in quanto pensatore e intellettuale, non debba dire la sua su questo tema, solo che quello che eventualmente dirà non sarà un principio della scienza economica, ma il frutto della sua sensibilità politica e sociale. È nota la distinzione che fece Stuart Mill tra le "leggi della produzione", che sono oggettive, e le "leggi della distribuzione" che invece sono frutto delle istituzioni che gli uomini si danno in una certa comunità e in un determinato momento storico.

Per i marginalisti invece la distribuzione dei redditi non è altro che uno degli aspetti di un problema economico più generale che è quello della "fissazione dei prezzi". Infatti le classi sociali sono costituite da individui che detengono i fattori produttivi: lavoro, capitale e terra. Quanto debba andare a questi individui lo decide il mercato in maniera oggettiva e razionale nel momento in cui fissa i prezzi non solo dei prodotti finiti, ma anche dei fattori produttivi appunto, attraverso il libero gioco della domanda e dell'offerta. Oltre tutto il mercato, essendo un'entità estremamente razionale, determinerà la quota che andrà ad ognuno, e quindi anche ai lavoratori, in misura tale che rispecchi il reale apporto di quel determinato fattore produttivo alla produzione e quindi al conseguimento di utilità da parte dell'individuo consumatore. Nel sistema economico, secondo i marginalisti, non c'è nulla che debba essere deciso al di fuori, come volevano i classici, in quanto tutto trova spiegazione e giustificazione nell'ambito dello stesso funzionamento del sistema economico. È evidente che questa teoria è funzionale a chi vuole mantenere lo statu quo sociale e vuole impedire che il potere pubblico si intrometta.

La rivoluzione successiva avviene nel 1936 con Keynes. Nel frattempo cosa era accaduto? Era accaduto che mentre i marginalisti erano in estatica contemplazione dei loro sofisticati modelli matematici, incuranti di guardare quanto accadeva nella realtà, anche perché fiduciosi che la "mano invisibile" avrebbe vigilato al posto loro, il mondo disegnato secondo i loro modelli franava negli Stati Uniti trascinandosi dietro tutte le economie occidentali. Era la crisi del '29 e dei suc-

cessivi anni trenta. Nel periodo 1929-32, tanto per dare qualche dato, la produzione industriale negli Usa e in Germania calava del 50%, in Francia del 30%, in Gran Bretagna del 20%. Nello stesso periodo gli investimenti privati negli Usa calavano del 75%. Keynes, che già di suo stava riflettendo sull'insufficienza del modello marginalista, stimolato in questa ricerca dal bisogno di spiegare il declino britannico, si convinse definitivamente delle proprie teorie e pubblicò la Teoria Generale dell'Occupazione, dell'Interesse e della Moneta. L'economista inglese dimostrò che le ipotesi su cui si basavano i sofisticati modelli dei marginalisti erano pure astrazioni teoriche, mere semplificazioni metodologiche, lontani dal rappresentare la realtà vera. L'urgenza della crisi ebbe però anche l'effetto di far accantonare le questioni teoriche legate alla causa ultima del valore di scambio e della ricchezza, temi in un certo senso più filosofici, e ci si concentrò soprattutto sulla spiegazione della crisi, e della depressione in generale, e sui modi per superarla. Si affermò con Keynes un nuovo paradigma secondo il quale, in estrema sintesi, la locomotiva dell'economia non era più, come nell'800 la produzione di per sé, ma la "domanda aggregata", fatta di consumi privati e pubblici, investimenti ed esportazioni. Ma soprattutto si affermò la convinzione che il mercato e, più in generale, il sistema economico non poteva essere lasciato a se stesso ma dovesse essere regolato e vigilato dal potere pubblico. Questo nuovo modello ha guidato, sia pure con le normali oscillazioni di tutte le attività umane, la prassi dei governi occidentali e ha consentito non solo di superare la crisi del '29, ma anche di assicurare una fase di sviluppo senza precedenti nel secondo dopoguerra.

In questo periodo gli avversari delle teorie keynesiane predicavano al vento e vaticinavano sciagure per il sistema economico mondiale per via del sempre crescente intervento pubblico nell'economia e per il conseguente aumento della spesa pubblica. Questa corrente di pensiero, che in un primo tempo trovò asilo nella "scuola austriaca" di Von Mises e Von Hayek passò gradatamente, in concomitanza anche con la virata verso la filosofia politica a scapito di temi più squisitamente economici degli austriaci, alla "scuola di Chicago" di Friedman.

A metà degli anni settanta del Novecento la storia sembrava desse ragione a questi ultimi, in coincidenza con la prima crisi petrolifera. Tutto l'occidente conobbe alti tassi di inflazione (l'Inghilterra e l'Italia addirittura a due cifre) insieme alla depressione, partorendo così un fenomeno affatto nuovo per l'economia, la "stag-

flazione". I monetaristi (così vengono anche indicati i friedmaniani) colsero l'occasione per dire che quel fenomeno era il frutto delle politiche keynesiane dei decenni precedenti. I keynesiani ribattevano che invece era il frutto dell'improvviso e rilevante aumento dei costi energetici, si trattava quindi di un' "inflazione da costi", e sembrava che riuscissero a resistere all'offensiva teorica e pratica degli avversari. Si assistette comunque a una rivalutazione delle tesi monetariste tanto che nel 1976 venne concesso il Nobel per l'economia proprio a Friedman.

La svolta antikeynesiana si concretizzò comunque a cavallo degli anni settanta e ottanta in coincidenza dell'avvio del decennio tatcheriano-reaganiano. In Inghilterra furono soprattutto considerazioni economiche che portarono allo smantellamento dell'intervento pubblico, negli Usa furono invece considerazioni politiche che imposero il cambiamento, e precisamente l'esigenza di recuperare la piena leadership mondiale dopo l'incerta presidenza Carter. In questo disegno il ribaltamento del paradigma teorico che portava all'interventismo statale era uno dei punti qualificanti: si doveva tornare al liberismo puro e tutti quelli che sostenevano il contrario, sia pure da posizioni liberali come Keynes, erano ritenuti "collaborazionisti" dei comunisti. Si pensi che tra i primi atti dell'amministrazione Reagan ci fu un'inchiesta per verificare se la Banca Mondiale fosse stata gestita con criteri "socialisti" negli anni precedenti; e pensare che il precedente presidente di quell'ente internazionale fu un certo Mc Namara, cioè un ex ministro della difesa statunitense. Il verbo iperliberista e monetarista venne in un certo senso imposto a tutto il mondo occidentale attraverso organismi come il G7, il Fondo Monetario Internazionale e la stessa Banca Mondiale e influenzò anche l'Unione Europea, tanto che il trattato di Maastricht risentì di questa influenza. Ma la "vittoria" doveva essere totale e allora il nuovo corso doveva pervadere non solo le istituzioni politiche e finanziarie, domestiche ed internazionali, ma anche le istituzioni culturali. Così nelle università i programmi e i professori furono scelti secondo questo nuovo "credo" e tutto divenne uniforme. In questo contesto culturale, politico ed economico si affermò e sviluppò quel fenomeno che va sotto il nome di "globalizzazione", cioè di un mondo che funziona tutto allo stesso modo, quello della potenza dominante.

Indubbiamente questo disegno complessivo ha raggiunto grandi risultati politici, e la stessa caduta del muro di Berlino è uno degli

esiti, ma conteneva in sé i germi di quella che poi è stata la crisi attuale. L'idea che il mercato possa fare da solo perché di per se stesso razionale, l'idea che debba essere questo stesso mercato a stabilire la ripartizione della "torta" che una comunità produce, tutto questo ancora una volta è stato sconfitto dalla storia, come nel '29. Questo non può rimanere senza conseguenze sul piano teorico, perché per l'economia, come per tutte le scienze sociali, la storia è quello che per le cosiddette "scienze esatte" è il laboratorio dove si verificano le ipotesi.

A commento della crisi abbiamo già avuto modo di rilevare che la stessa decretava «l'apoteosi di Keynes» ("Critica Liberale" n. 158). Oggi, in modo meno perentorio e più generico, il "manifesto" vuole quanto meno affermare la parte negativa di quella posizione, il cosiddetto "pensiero unico" liberista, al fine di dar spazio nella ricerca, nell'insegnamento e nella prassi ad altre tesi tra cui quella keynesiana è una tra le altre.

Quando si firma un manifesto insieme ad altri non si può pretendere che le proprie idee vengano affermate in maniera precisa e prevalente, ci si accontenta che esse vengano comprese nel discorso complessivo il quale, ovviamente, deve comprendere anche le idee degli altri, l'importante è salvaguardare l'obiettivo comune principale: sconfiggere il monopolio di quel pensiero che è stato già sconfitto per ben due volte, e in maniera pesante, dalla storia. Da parte nostra avremmo per esempio gradito una più forte affermazione che il paradigma keynesiano, basato sulla condizione di equilibrio $S=I$ (risparmi = investimenti), sia ancora da considerare quello che meglio rappresenta il funzionamento di un sistema capitalistico; che la vera causa della crisi attuale sia la cattiva distribuzione dei redditi la quale ha determinato lo squilibrio $S=I$.

Infine ci sia consentito anche di invitare gli economisti e i filosofi a riprendere la discussione dei temi della Scuola Classica circa la natura del "valore di scambio", e questo non per mera erudizione ma per le ricadute che quella riflessione ha sull'altro e più importante tema della razionalità della distribuzione dei redditi determinata dal solo mercato. Perché, è evidente, nell'attuale contesto teorico e istituzionale del "pensiero unico" la tesi a questo proposito implicitamente vigente è quella marginalista, e cioè che la ripartizione dei redditi decretata dal mercato è giusta e razionale. Vorremmo ricordare che uno degli ultimi libri del grande Sylos Labini si intitola Torniamo ai Classici.

[giovanni la torre]

“manifesto per la libertà del pensiero economico”

1. La teoria dominante è in crisi

Oggi dopo anni di atrofizzazione si affaccia un nuovo sentire al quale la scienza economica deve saper dare una risposta. La crisi globale in atto segna un punto di svolta epocale. Come in tanti hanno rilevato, oggi entrano in crisi le teorie economiche dominanti e il fondamentalismo liberista che da esse traeva legittimazione e vigore. Queste teorie non avevano colto la fragilità del regime di accumulazione neoliberista. Esse hanno anzi partecipato alla edificazione di quel regime, favorendo la finanziarizzazione dell'economia, la liberalizzazione dei mercati finanziari, il deterioramento delle tutele e delle condizioni di lavoro, un drastico peggioramento nella distribuzione dei redditi e l'aggravarsi dei problemi di domanda. In tal modo esse hanno contribuito a determinare le condizioni della crisi. È necessario ricondurre l'economia ai fondamenti etici che avevano ispirato il pensiero dei classici.

2. È urgente riaprire il dibattito economico

È urgente riaprire il dibattito sulle fondamenta delle diverse impostazioni teoriche presenti nel campo economico. Occorre respingere l'idea – una giustificazione di comodo per tanti economisti e commentatori economici mainstream – che esista una sola verità nella scienza economica. Occorre dare spazio alle teorie alternative – keynesiana, classica, istituzionalista, evolutiva, storico-critica nella ricchezza delle loro varianti – nell'insegnamento e nella ricerca. Occorre adeguare ai tempi i nostri strumenti, assumendo l'analisi di genere nei nostri studi. È necessario dare "diritto di tribuna" ad ogni nuova idea economica nel segno della libertà e del libero confronto. Le concentrazioni di potere (nelle università, nei centri di ricerca nazionali e internazionali, nelle istituzioni economiche nazionali e internazionali, nei media), come quelle che hanno favorito nella fase più recente l'accettazione acritica del fondamentalismo liberista, debbono essere combattute.

3. Un'economia al servizio delle persone

La scienza economica dev'essere intesa in modo ampio, senza definizioni unilaterali e con piena apertura all'interscambio con le altre scienze sociali. L'obiettivo della ricerca dovrebbe consistere nella comprensione della realtà sociale che ci circonda, come premessa per scelte politiche dirette a migliorare la condizione di vita delle persone e il bene comune.

4. Un metodo non più fine a se stesso

A questo fine va indirizzato l'utilizzo delle tecniche disponibili, dall'analisi storiografica a quella econometrica, dall'analisi delle istituzioni alla costruzione di modelli matematici, senza preclusione verso alcuna tecnica ma allo stesso tempo senza che la raffinatezza tecnica dell'analisi divenga un obiettivo autoreferenziale, fonte di conformismo e di appiattimento nella formazione delle giovani leve di economisti. Per questo, va favorito un confronto critico tra impostazioni e analisi diverse.

5. Una nuova agenda

Suggeriamo cinque temi – su cui promuovere studi e iniziative – che ci sembrano di particolare rilievo nella fase attuale:

a. Mercato, stato e società. *Dopo decenni in cui il mercato e la sua presunta “mano invisibile” hanno invaso gli spazi dell'azione pubblica e delle relazioni sociali, è necessario pensare nuove forme di integrazione tra mercato, stato e società, con attenzione per i temi della democrazia, della giustizia, dell'etica, in un quadro di sostenibilità ambientale dello sviluppo.*

b. Una globalizzazione dal volto umano. *Dopo una mondializzazione dei mercati trainata dalla finanza e priva di regole, è necessario pensare a un'integrazione internazionale tra i popoli che sia democraticamente governata, che alimenti i flussi di conoscenze e di persone accanto a quelli di merci, e che promuova la cooperazione sociale anziché la feroce competizione globale.*

c. Un nuovo umanesimo del lavoro. *È necessario ripensare il ruolo del lavoro nelle società moderne, come fonte di reddito dignitoso per tutti, di conoscenza, di relazioni sociali e come strumento di formazione ed emancipazione civile dei cittadini.*

d. La riduzione delle disuguaglianze. *Le differenze di reddito e di potere, tra paesi e – al loro interno – tra gruppi sociali e persone sono cresciute in modo inaccettabile ed è necessario*

quindi pensare a un modello di organizzazione delle relazioni che punti realmente a ridurre le disuguaglianze sociali, territoriali, tra uomini e donne e tra le singole persone. Questo è necessario anche per individuare una credibile via d'uscita dalla crisi, che richiede un rilancio dei consumi individuali e collettivi e degli investimenti pubblici, e l'emergere di una nuova domanda da parte di paesi e gruppi che in passato erano rimasti al margine dello sviluppo e del benessere sociale. Senza tali cambiamenti il rischio concreto è che si punti a ripristinare il regime di accumulazione neoliberalista fondato sulla speculazione finanziaria, e che si alimentino per questa via crisi ulteriori ed ancora più gravi dell'attuale.

e. *Uno sviluppo più equilibrato. Va favorita la transizione da una crescita quantitativa senza limiti verso uno sviluppo più equilibrato basato sulla qualità. Occorre impegnarsi per costruire degli indici alternativi al prodotto interno lordo che è inservibile e fuorviante dal momento che non riesce a rappresentare diverse attività economiche, i costi ambientali e il reale benessere della popolazione.*

□

* *Il titolo completo del Manifesto è “Manifesto per la libertà del pensiero economico contro la dittatura della teoria dominante e per una nuova etica”, 3 febbraio 2010.*

Il Manifesto si propone di suscitare una discussione aperta sugli orientamenti della ricerca economica e delle sue implicazioni politiche e culturali, riprendendo i temi della “Lettera al Direttore” pubblicata su “Repubblica” il 30 settembre 1988, e firmata da Giacomo Becattini, Onorato Castellino, Orlando D'Alauro, Giorgio Fuà, Siro Lombardini, Sergio Ricossa e Paolo Sylos Labini.

L'Associazione Paolo Sylos Labini, Critica Liberale, Sbilanciamoci.info, Economia e Politica, Associazione Rossi-Doria, Movimento d'azione giustizia e libertà, Giorgio Ruffolo, Alessandro Roncaglia, Marcella Corsi, Roberto Petrini, Stefano Sylos Labini, Francesco Sylos Labini, Loretta Napoleoni, Enzo Marzo, Mario Pianta, Riccardo Realfonzo, Agostino Megale (Segretario confederale Cgil nazionale e presidente Ires Cgil), Mauro Gallegati, Luciano Gallino, Luciano Barca, Massimo Paradiso, Giulietto Chiesa, Michele Salvati, Marcello Degni, Giovanni La Torre, Giovanni Vetrutto, Attilio Pasetto, Stefano Zamagni, Roberto Artoni, Giovanni Scanagatta (segretario generale Ucid), Marco Berlinguer, Michele Macri, Paolo Raimondi, Valeria Panzironi, Stefano Prezioso, Pie-

rangelo Dacrema, Carlo D'Adda, Salvatore Biasco, Paolo Palazzi, Anna Giunta, Giacomo Becattini, Cristina Marcuzzo, Michele de Benedictis, Gilberto Seravalli, Bruno Jossa, Giorgio Lunghini, Massimo Livi Bacci, Stefano Fassina (Responsabile Economia e Lavoro PD), Laura Pennacchi, Arrigo Opocher, Pier Luigi Porta, Mario Sarcinelli, Gaetano Sabatini, Marco Cipriano, Gianni Viaggi, Roberto Romano, Emilio Carnevali, Paolo De Joanna, Ferruccio Marzano, Cosimo Perrotta, Claudio Gnesutta, Loredana Mozzilli, Pierfranco Pellizzetti, Nadia Urbinati, Cristina Comencini, Antonella Strati, Fabrizio Botti, Carlo D'Ippoliti, Guglielmo Forges Davanzati.

E tra gli altri: Paolo Bosi, Alfonso Gianni, Nicola Acocella, Mino Vianello, Marzio Catarsi, Duccio Cavalieri, Lanfranco Turci, Gianfranco Viesti, Carla Ravaioli, Sergio Ferrari, Stefano Zapperi, Annamaria Testa, Andrea Ginzburg, Mario Mazzocchi, Alberto Niccoli, Silvia Larizza, José de Faria-Costa, Giovanni Palmerio, Fabrizio Battistelli, Terenzio Cozzi, Pietro Alessandrini, Antonella Picchio, Carlo Panico, Paolo Pini, Sergio Cesaratto, Sebastian Fadda, Guglielmo Chiodi, Guido Ortona, Elisabetta Basile, Francesca Bettio, Daniela Parisi, Salvatore Rizzello, Annamaria Simonazzi, Sergio Rossi, Cristiano Antonelli.

L'elenco completo dei firmatari si trova su www.syloslabini.info

(Nella foto di prima pagina, il Papa e Bertolaso, il 6 marzo 2010). **PRIMO COMANDAMENTO DELLA MORALE CATTOLICA: PECUNIA NON OLET.** Il Papa rende omaggio al "sistema gelatinoso" della Protezione civile che ha speso circa 10 miliardi di euro in dieci anni per vere emergenze nazionali tra cui il recupero delle spoglie di padre Pio o l'anniversario di S. Giuseppe da Cupertino. O l'Anno giubilare paolino. O la cerimonia di beatificazione del beato Josemaria Escrivà. Per questo, papa Ratzinger va al sodo: «Le finalità e i propositi della vostra associazione hanno trovato riconoscimento in appropriate norme legislative, che hanno contribuito al formarsi di un'identità nazionale del volontariato di Protezione civile, attenta ai bisogni primari della persona e del bene comune». Peccato che a questa commovente cerimonia di "copertura" delle «icone viventi del buon samaritano» non abbia potuto partecipare Angelo Balducci, Gentiluomo di Sua Santità e consultore del dicastero vaticano delle Missioni, trattenuto altrove.

spilli

DO UT DES. Non capiamo tutto questo scandalo sulla designazione di D'Alema a Ministro degli esteri europeo. Come se Berlusconi non avesse il diritto di candidare uno dei suoi...

SENZA MACCHIA E SENZA PUDORE. Rutelli è categorico. Non sente storie. Bisogna voltare pagina. «Occorre un'onestà senza macchie», dichiara al "Corriere". E si avvia velocemente verso il partito di Cuffaro.

RIFLESSO CONDIZIONATO. Avvisato da google che a Strasburgo era uscita una sentenza, il bravo Travaglio s'è precipitato a dire la sua anche sul crocefisso. Interessante, almeno quanto una riflessione critica di La Russa sul Quarto concerto di Rachmaninov.

LIBERALOIDI. Ostellino nel suo predicozzo settimanale cita "il liberale Ricossa". Chissà se è lo stesso che accettò l'incarico di ministro nel ridicolo golpe immaginato e perseguito da Edgardo Sogno. Non mi ci raccapizzo più. Devo andare a controllare se Kant e Montesquieu prevedono nei sacri testi il grottesco e il golpismo come categorie fondanti l'idea liberale.

QUINTA COLONNA. Nicola Latorre al "Foglio": «Una maggioranza che metta in minoranza Berlusconi è fantapolitica». Soprattutto se l'"opposizione" gli passa sottobanco i pizzini...

MO' NON ESAGERATE. Berlusconi: «Se c'è un partito che in questi anni più si è distinto nel contrastare la criminalità organizzata, questo partito è stato Forza Italia». Benedetto XVI: «La Chiesa non cessa di prodigarsi per combattere l'Aids, attraverso le sue istituzioni e il personale a ciò dedicato».

NO MARINI-DAY. Franco Marini è chiaro: «Con piazze come questa ci teniamo Berlusconi ancora per anni». Dovrebbe esserne contento, uno tra i più filoberlusconiani del Pd, che ha garantito già un quindicennio al suo eroe di Arcore. «La credibilità ce la guadagniamo con una linea politica chiara», continua l'affossatore del primo Prodi, che per precisare ancor di più «la linea chiara» appoggia l'Alfano bis.

UN MAESTRO NELL'ARTE DI STRISCIARE. Berlusconi è «un rivoluzionario accerchiato da conservatori. È il presepe del nostro Paese al termine di un anno tempestoso. Un re rivoluzionario amato dal suo popolo che reagisce in modo feroce contro i poteri forti e inerti». Marcello Veneziani, "il Giornale" di Berlusconi.

[la lepre marzolina]

la comunicazione globale

graziella durante

Note a partire dal saggio di Mario Perniola, Trauma e miracolo della comunicazione.

Vitalistico e istantaneo, il corpo ipertrofico della comunicazione massmediatica si è imposto come il nuovo dispotismo della nostra epoca. Violento perché omologante, informe perché incapace di significare qualunque cosa, “indeterminato, totalitario e globalizzante”, l’orizzonte della comunicazione, è pressoché insuperabile. Di questo scenario oggi tanto dibattuto si occupa da tempo Mario Perniola, professore di estetica all’Università Tor Vergata di Roma. Già in *Contro la comunicazione* (Einaudi, 2004) Perniola svelava i complessi dispositivi che strutturano il regime della comunicazione e ritorna con grande efficacia sull’argomento in *Trauma e miracoli della comunicazione*, di recente pubblicazione per i tipi di Einaudi. Si tratta di un saggio breve e affilato che affianca all’esigenza di fornire una plausibile periodizzazione degli avvenimenti politici e sociali degli ultimi quarant’anni, l’urgenza di rintracciare una strumentazione razionale che consenta di rendere comprensibile la storia, intesa come processo coerente e unitario, alla luce delle radicali trasformazioni che si registrano sul piano della comunicazione e dell’informazione.

Eventi di portata epocale – dal Maggio francese alla caduta del muro di Berlino per arrivare all’attacco alle Torri gemelle – hanno radicalmente trasformato la vita individuale e collettiva, mutato il carattere delle istituzioni e la loro funzione, rivoluzionato i legami sociali e i comportamenti sessuali, fino a stravolgere completamente il modo di sentire e di percepire. Eppure, questa ‘assordante’ sequenza di eventi è stata vissuta, anche dai suoi stessi protagonisti, come uno spettacolo perentorio di fatti la cui razionalità frana dinanzi al caos anarcoide e in permanente espansione dell’infosfera. In questo svilente disordine Perniola riscontra il paradosso della storia raccontata dai media: la strutturale incapacità di significare e di delinearne un orizzonte di senso comprensibile anche alle generazioni future. Da qui le preoccupate domande dell’autore. È ancora possibile individuare dei criteri valoriali e di intelligibilità degli eventi? Cosa riuscirà a sfuggire al processo di banalizz-

zazione messo in atto dal nuovo impero della comunicazione? Che cosa può ancora distinguere lo storico dalla figura del ‘giornalista investigativo’ che dilaga nel nostro tempo? Come rispondere al venir meno della distinzione tra ufficialità e amatorialità dell’informazione, tra memoria e attualità della comunicazione?

Per rispondere a questi interrogativi Perniola suggerisce di indagare le modalità attraverso le quali la società contemporanea pensa il proprio rapporto con il tempo storico e le sue articolazioni. Di definire, cioè, il *regime di storicità* che caratterizza la nostra epoca tenendo ben presente che tale rapporto non è univoco e stabile. Alle diverse epoche corrisponde, infatti, un diverso ed egemonico regime di storicità. Dalla fine degli anni sessanta del secolo scorso e, in parte, a seguito della grande frattura operata dal maggio del ’68, il presente s’impone su tutte le altre sfere temporali. *Immediatezza* e *simultaneità* sono le principali caratteristiche di un regime di storicità che si avvale dell’espansione potenzialmente illimitata della nuova economia mediatica globale per creare e narrare il reale. Gli effetti di questo gigantesco fenomeno sono molti e, come vedremo, spesso illusori o contraddittori.

(Im)-potenza dell’azione storica

Sul piano storiografico il ‘presentismo’ – come è stato efficacemente definito da Hartong – produce una progressiva dissoluzione della legittimità del discorso storico e della sua razionalità, introducendo elementi di artificio e contraffazione. Il motivo di questo fenomeno di corrosione poggia sul carattere polimorfico della comunicazione che riesce a sommare in sé tutti i precedenti modelli di storia. Essa – spiega Perniola – «è insieme vera, perché pone dinanzi a un fatto; falsa, perché adotta tecniche di esagerazione, manipolazione e mistificazione; finta, perché l’aspetto fantastico e immaginativo vi gioca un ruolo essenziale». Ne segue che l’intelligibilità del presente subisce un arresto e la distinzione tra i materiali della storia e la storia stessa, si dissolve. Il presente non è in alcun modo condizionato dalla storia, né possiede una struttura storica orientata in senso pro-

gettuale o progressista. Dinanzi a questo nuovo assetto del reale, lo storico deve inevitabilmente spostare la propria ricerca dalle azioni dei soggetti individuali e collettivi ai mutamenti che attraversano il modo di sentire e pensare la vita quotidiana di tutti, tentando di captare e decifrare tali processi sotto lo scorrere indistinto degli eventi di superficie.

È chiaro che Perniola non intende semplicemente evidenziare l'acuirsi del dubbio relativo alla razionalità della storia alimentato dall'irriducibile differenza tra epoche storiche e discontinuità del divenire sul quale, d'altra parte, la storiografia ha da sempre dibattuto. Quanto piuttosto rimarcare l'impossibilità, tipica dell'attuale regime di storicità, di operare la scelta consapevole di un modello di narrazione storica connesso all'individuazione di un legame interno degli eventi. Questa possibilità è neutralizzata dal dispositivo attraverso cui la comunicazione agisce e opera: una sofisticata alternanza – che spesso si rovescia in una vera e propria equivalenza – di *traumi* e *miracoli*.

Il traumatismo e il miracolismo mediatico va ben oltre la tradizionale percezione collettiva dell'impermanenza e dell'instabilità di ogni esperienza che la religione ha nei secoli tentato di assicurare. Se è vero che entrambi i fenomeni rinviano a qualcosa d'altro che non si risolve nel piano dell'immanenza del fatto in sé, non per questo devono essere intesi necessariamente in relazione alla trascendenza, quanto piuttosto a una pluralità di attese, passioni, illusioni che la macchina mediatica produce, governa e orienta. Basterà riproporre i passaggi salienti della genealogia che l'autore compone del concetto di trauma e di miracolo per accorgerci che la loro configurazione è assai più complessa di quanto solitamente appare.

È stato Bataille a definire l'irruzione dell'*impossibile* nel regime della fattualità del reale e dell'utile come l'esperienza della sovranità quale evento sorprendente e miracoloso, che si sottrae alla logica dell'interesse e della produzione. La mentalità miracolista si afferma con la nuova estetica del consumo e dello spettacolo e si diffonde capillarmente grazie alle innovazioni delle comunicazioni di massa. Un incredibile clima di sproporzionata eccitazione collettiva segna l'orizzonte sempre aperto degli eventi alla cui reale fattualità si sostituisce l'incredibile spettacolo di parole e immagini trasmesse in tempo reale. Al loro significato, l'effetto prodotto.

La faccia speculare del miracolo è il trauma. Il traumatismo, colto nella sua dimensione collettiva, si è manifestato e ha intensificato il suo carattere contagioso nel periodo suc-

cessivo alla Seconda guerra mondiale, soprattutto nei paesi latino-americani, in Asia, Africa e nei Balcani. Sull'insuperabile estraneità prodotta dall'evento traumatico insiste la psicoanalisi e in particolare Laplanche. Essa è una ferita provocata dall'esterno, fondata su un innesto psichico, su un'invasione dell'inconscio da parte di una forza endogena non riassorbibile perché priva di qualunque spiegazione logica convincente. La sua manifesta irrazionalità rende l'esperienza traumatica analoga a quella prodotta dal miracolo con cui stringe un legame solidale.

Ma cosa accade quando il dispositivo della comunicazione fa precipitare spettatori e protagonisti in un perturbante presente e funziona grazie a un'alternanza di narrazioni traumatiche e miracolose?

Il contraccolpo maggiore si registra sul piano dell'azione storica. Se «il fatto si dissolve nella notizia» e «l'evento diventa un simulacro al di là del vero e del falso», allora – conclude l'autore – «l'azione si liquefa nella comunicazione». In altri termini il mondo contemporaneo resterebbe immerso in un'estasi iperrealista, dai risvolti catastrofici, che annienta i legami sociali e depotenzia ogni conflitto politico. Una successione di miracoli e traumi consumati in modo effimero e labile trova posto nella scena del mondo. Il presentismo ossessivo della nostra epoca induce a inanellare gli eventi in una successione regolata solo dall'attualità che essi esprimono e, quindi, dall'inafferrabile contingenza che li dissolve.

Questa catastrofe del sentire e dell'agire, il suo carattere miracolista e il suo risvolto traumatico – ricorda Perniola – erano stati efficacemente colti da Baudrillard che, con tono provocatorio rimasto ormai emblematico, aveva denunciato la forza deformante della comunicazione all'indomani della prima guerra del Golfo del 1991. Una guerra il cui evento mediatico si è imposto a tal punto da rendere futile e iperreale la guerra stessa e le sue atrocità. Così come la preminenza del piano mediatico all'interno del quale la guerra comunica e si manifesta rende periferico il suo carattere strategico-militare.

Sul rapporto tra virtuale e reale e sul cortocircuito tra potenza dell'immagine e (im)-potenza dell'azione, Perniola apre un 'sotterraneo' dialogo con Baudrillard, al cui pensiero l'intero saggio è fortemente ancorato. Su questo piano emergono interessanti differenze che meritano di essere, seppur brevemente, analizzate. Il discorso di Perniola si struttura progressivamente attorno ad una dicotomica opposizione tra virtualità e realtà, narrazione storica e presentismo mediatico. Da qui il tono a tratti nostal-

gico, a volte addirittura catastrofista, della sua analisi, ostinatamente tesa a decifrare il nuovo contesto in cui viviamo con categorie storico-umanistiche incapaci di svolgere una funzione interpretativa della complessità della nostra epoca. Nelle riflessioni di Baudrillard, le categorie di virtuale e reale sono in una relazione molto complessa che non si ferma alla pura e semplice opposizione.

La forza delle sue intuizioni sta proprio nell'aver mostrato come la realtà stessa sia prodotta da matrici e memorie. Non esiste una realtà in sé, o un sapere autentico, o una verità univoca a cui spesso Perniola fa nostalgicamente appello e di cui annuncia la definitiva sparizione. In altri termini, la realtà è sempre l'effetto di un modello che, come ogni modello, può essere illimitatamente scomposto. A sgretolarsi sotto la forza delle nuove tecnologie della globalizzazione mediatica e del capitalismo informazionale, è una specifica costruzione del reale. Certo, per Baudrillard la realtà virtuale si è sostituita al reale, lo ha assorbito, ma ciò è vero nella misura in cui «nella virtualità tutto è frutto di operazioni, risultato di un intervento». Il carattere iperreale dell'orizzonte del cyberspazio – la portata paradossale delle parole usate da Baudrillard per parlare della Guerra del Golfo che avevano l'intenzione di negare proprio la 'verità effettiva dell'evento' – consiste nell'impossibilità di distinguere da qualcosa d'altro (la realtà, l'immaginario, il sogno) che lo circonda. L'iperrealtà – la stessa categoria che Perniola descrive nella sua doppia tonalità traumatica e miracolista – è esattamente ciò che ingloba e cancella tutte le dicotomie classiche: quelle valoriali del vero-falso, quelle etico-morale di bene-male, fino a ridefinire lo stesso rapporto tra soggetto e oggetto che si trasformano in elementi interattivi, comunicanti. Nella prospettiva di Baudrillard la virtualità non ha bisogno di essere razionale, poiché è soltanto "operazionale". Il simulacro, infatti, perde il suo significato etimologico di 'essere al posto di'. Esso non sostituisce la verità. La verità è il simulacro.

Naturalmente anche sul piano della temporalità le cose cambiano: il tempo reale è l'istantaneità dell'operazione, dell'interazione, che cancella ogni articolazione cronologica. Non si può più far riferimento alla memoria o al futuro, perché la storia non c'è più. Ora, dinanzi all'affermazione di questo modello di realtà che chiamiamo virtuale – la cui forza decostruttiva rispetto a categorie del pensiero filosofico moderno (la storia, il soggetto, l'agire storico) è dirompente – ci sembra che Baudrillard assuma un atteggiamento critico-ironico che può fornire

chiavi di lettura molto produttive. Il suo interesse si rivolge, infatti, alle illimitate possibilità di ridefinizione dei confini dell'identità individuale e collettiva come del pensiero, della conoscenza e delle relazioni, offerteci da questo nuovo orizzonte di senso dell'iperrealtà.

L'esibizione totale e il tramonto della seduzione

Sul piano del sentire erotico – a cui Perniola ha dedicato importanti saggi (*Il sex-appeal dell'inorganico, Del sentire*) – l'autore registra un passaggio dal mondo della seduzione a quello dell'esibizione totale che fa della sessualità il luogo privilegiato della macchina della comunicazione.

Questo processo ha inizio con il 'miracolo' della rivoluzione sessuale degli anni sessanta che si presenta come la vittoria della liberazione sulla sessuofobia, dell'emancipazione femminile e dell'istaurarsi di un nuovo assetto delle relazioni sociali. Se molti sono stati i linguaggi che questo complesso fenomeno culturale e politico ha saputo impiegare, molte le prospettive sociali e le nuove condotte che ha messo in campo, il suo risvolto traumatico non tarda a manifestarsi. Ed è proprio questo l'aspetto privilegiato dall'autore, interessato in primo luogo a mostrare gli effetti dirompenti e, a suo giudizio, catastrofici che l'irruzione della comunicazione nella sessualità ha prodotto. Dello spontaneismo edonistico degli *hippies*, della condanna delle istituzioni e degli appelli a nuove forme di relazioni umane, si denuncia il carattere banalizzante e brutale, l'accelerazione spesso selvaggia delle percezioni sensoriali che conduce al tramonto definitivo della seduzione e della sessualità come fenomeni esperienziali. È ancora il tempo, la sua percezione e il suo legame con l'agire, a costituire lo spartiacque tra due epoche: da un lato il 'gioco lento' della seduzione, i suoi misteri e i suoi enigmi, dall'altro la bulimia frenetica dello spettacolo della sessualità, presto preda di un'irresistibile spinta consumistica e ricreativa. E ancora: da una parte lo spazio aperto dalla seduzione che consente un alternarsi 'morbido' tra agire e subire e che lascia esistere momenti dedicati alla valutazione, alla riflessione, forse addirittura alla prudenza, dall'altra lo svilimento dell'esuberante, dell'eccesso che transita pulsioni di autodistruzione e non bada a conservarsi.

In questa griglia oppositiva, la cui rigidità ci lascia ancora una volta perplessi e preoc-

cupati, Perniola colloca gli ulteriori eventi che segnano il progressivo allontanamento dalla seduzione. In quella che definisce «l'epoca della deregolamentazione sessuale» degli anni ottanta, troviamo due fenomeni apparentemente opposti che si situano in piena continuità con la rivoluzione sessuale del decennio precedente: il ritorno del velo nelle società islamiche e la democratizzazione della pornografia in Europa e in America. Nascondersi dietro un velo o, al contrario, esporre il proprio corpo rappresenterebbero due espressioni di una stessa contestazione, vista da due angolazioni diverse. Se le donne islamiche si scagliano contro la riduzione del corpo femminile a oggetto di piacere pubblico coprendo simbolicamente il proprio, le donne occidentali attaccano il sistema di dominazione patriarcale esponendo, insieme alla propria nudità, una pulsione di trasgressione e di affermazione di sé. Gli effetti traumatici di questi fenomeni capovolgono le aspettative annunciate: i ruoli sociali tradizionali sembrerebbero subire una più radicale affermazione e i corpi delle donne diventerebbero oggetto di una sessualità violenta, oltraggiosa e umiliante.

Ma è nel 'sentire estremo' degli anni novanta che le tendenze a 'mostrare tutto' della pornografia e del 'coprire tutto' del puritanesimo islamico, subiscono un'ulteriore estremizzazione. La pornografia *hard*, il diffondersi delle culture *queer* – qui banalmente liquidate come una stravagante ricerca dell'insolito e del non-convenzionale! – ma anche la martiriopatia che propaga nei paesi islamici sono espressioni distorte di un desiderio 'tossico'. Tuttavia, neppure il gusto del pericolo e delle azioni eclatanti può servire a riabilitare una pur vaga possibilità di agire autentico. Queste 'perversioni', infatti, che nel corso degli anni novanta occupavano un ruolo centrale nella sensibilità collettiva, sono destinate ad assumere, nell'ultimo decennio, un carattere di dipendenza che esaspera l'intero orizzonte affettivo e sessuale. L'anedonia è, allora, la patologia del nostro tempo, che si propaga compulsivamente seguendo le invisibili onde della rete, dove si consumano immagini senza piacere.

Riprendendo il noto studioso canadese Marshall McLuhan, Perniola afferma che «con l'avvento di Internet abbiamo posto fuori di noi il nostro sistema nervoso centrale». In sintesi questo significa che la tecnologia funge da estensione del corpo e delle sue funzioni sensoriali e che, a sua volta, tale estensione provoca un *numbing effect*, una vera e propria narcosi, una forma di difesa del sistema nervoso che sospende tutte le percezioni sensoriali. Le sensazioni si spo-

stano, quindi, dai 'corpi veri' al *medium* dell'estensione tecnologica, secondo un movimento di progressiva sostituzione. I corpi-simulacri vivrebbero, dunque, immersi in un'apatia sensitiva ed emozionale, aggrappati a interscambiabili ed effimere identità e, tutt'al più, a qualche fugace momento di celebrità.

Spazi digitali globali

L'immagine-evento che segna il completo compiersi del neo-dispotismo mediatico della nostra epoca è l'attacco alle Torri gemelle dell'11 settembre 2001. Da questo momento – spiega l'autore – siamo entrati in un stato di valutazione «arbitraria e tendenziosa, iniqua e settaria» che si fonda sull'aura di seriosità ed effettualità che la comunicazione assume, pur rimando insensata e futile. Si tratta di un salto che consente alla comunicazione di inglobare il suo opposto, di diventare meta-comunicazione, di allearsi col dispotismo tecnologico e di oltrepassare qualunque confine «tra il vero e il falso, il bello e brutto, il magnifico e l'abietto». A partire dagli anni novanta la società cognitiva usa le nuove conoscenze tecnologiche per estendere potenzialmente all'infinito le possibilità di crescita, di scambio e di diffusione dei saperi, ma dietro questa apparente orizzontalità si annidano nuove forme di autoritarismo.

Nell'intenso dibattito internazionale sul tema della democrazia della rete, la voce di Perniola è, per certi versi, una delle più radicali e critiche: l'interconnettività globale è «la configurazione compiuta dell'oscurantismo populista». La realtà virtuale esonera da qualunque responsabilità, produce una diffusa mollezza valutativa e genera comportamenti di dipendenza e di alienazione sensoriale, creando un fertile terreno per il consenso politico. Per Perniola, il web non è uno spazio democratico e partecipato e, forse è il caso di esplicitarlo, non potrebbe costitutivamente esserlo dal momento che è strutturalmente agganciato e consegnato a un doppio movimento: da un lato opera come elemento che debilita le capacità critiche degli individui e dall'altro si struttura in un dispotismo valutativo dalla cui gestione gli utenti sono esclusi. La sua più fedele rappresentazione è per Perniola un inquietante territorio di mezzo, sospeso tra la verità e la falsità delle informazioni, ma anche un luogo ricreativo in cui proiettare pulsioni e perversioni tossiche. L'autoritarismo che regna nell'infosfera è anonimo e quindi incontestabile, come gli *avatar* senza volto che la abitano. Essa, però, fornisce modelli da seguire, suggerisce de-

sideri, censura e governa. Crea classifiche di gradimento rispetto alle quali sono, di volta in volta, ridefiniti il senso e la desiderabilità delle cose e degli eventi. Questa giungla reticolare di connessioni fugaci e sempre riattivabili – specchio del nuovo volto del capitalismo connessionista – produce incertezza e precarietà, reimposta il sistema delle relazioni sociali e degli affetti, ridefinisce il mondo del lavoro e della produzione. Il punto di collasso e di approdo dell'intero processo di globalizzazione della comunicazione è un trionfo netto e schiacciante del conformismo, frutto dell'alleanza di tecnologia e politica. La nostra epoca è, in altri termini, ostaggio di un'egemonia mass-mediata livellatrice e antidemocratica che – spiega Perniola – tende inevitabilmente a produrre e darsi forme illiberali.

Eppure, qualcosa manca in questa severa analisi che Perniola ci propone, sia sul piano della riconfigurazione della sessualità e del desiderio sia sul piano dei nuovi orizzonti politici inaugurati dall'uso diffuso della rete. Essa ha, certo, il grande merito di sollecitare una riflessione critica dei processi in atto nella sfera del sentire collettivo, delle relazioni sociali, della libertà o della dittatura dell'informazione globale ma corre, a nostro avviso, anche il rischio di trasformarsi in una estrema difesa di un universo di valori, di pratiche e di condotte che hanno a lungo inserito il desiderio – qui inteso come una configurazione dell'agire individuale e collettivo, oltre che del sentire e del conoscere – in determinati confini non privi di una certa intenzionalità morale e strutturati su specifici regimi di saperi e poteri. Movimenti politici, culturali, sociali, artistici e di genere che hanno segnato il corso del novecento sono – nella ricostruzione di Perniola – liquidati e appiattiti in un macro-quadro interpretativo che non rende conto dei grandi risultati raggiunti nella decostruzione di sistemi relazionali gerarchici ed eteronomati. In questo modo, ad esempio, la teoria *Queer* – con cui s'intendono qui tanto gli studi condotti in ambito accademico e che sollevano problemi epistemologici ed etico-sociali, quanto i movimenti politici che partecipano attivamente alle lotte per la rivendicazione di diritti – è presentata come una tendenza che si presta ad accogliere le diverse distorsioni del desiderio estraniato e tossico della nostra epoca.

Ma l'aspetto che più ci trova in disaccordo dell'analisi di Perniola riguarda il nesso democrazia-informazione-web. Porre l'accento sulle nuove e sofisticate tecnologie di controllo che si esercitano nello spazio apparentemente libero della rete, sui «nuovi guardiani della rete», per usare le parole di Rifkin, è un'esigenza prio-

ritaria. Come è stato da molti evidenziato soprattutto in ambito sociologico – da Castells a Berra, da Rifkin a Sassen – nella sfera dei nuovi spazi digitali globali si gioca la grande partita tra nuovo egualitarismo, populismo, *digital divide*, censura, nuove riconfigurazioni dei poteri economici e politici. Tuttavia, la geografia planetaria delle connessioni al *network* è costantemente regolata e ricomposta da una complessa *governance* entro cui trova espressione una 'autocomunicazione di massa' – come è stata recentemente definita da Castells – che, grazie al potere moltiplicativo dei passaggi tra reti sociali connesse, dà voce e potenza a minoranze, idee, saperi e forme di vita, finora completamente assenti dallo scenario pubblico. Indagare questa complessità significa porsi anche il delicato compito di individuare il lato emancipatorio dell'informalità politica e dell'informazione che prende corpo nella virtualità della rete e vagliare la sua inedita potenza trasformativa. La rete non è solo il luogo dove dissolvere la propria identità svincolandosi, così, dalle responsabilità individuali e collettive – come è più volte denunciato da Perniola – ma è anche lo spazio *comune* di nuove forme di condivisioni, capaci di mettere in discussione categorie strategiche come la proprietà, l'identità, la privacy. La rete, d'altra parte, non è immune dalle degenerazioni a cui è costantemente esposta la democrazia e non è, in sé, luogo di democrazia ma forse un *nuovo spazio* per una *nuova democrazia*. Questa possibilità, di fatto, non può essere tanto facilmente liquidata. □

spilli

L'UOMO PIÙ AMATO. Si abusa della parola Odio. Tutti odiano il Cavaliere? Ma B. è amatissimo. C'è chi gli porta disinteressatamente le puttane a domicilio, chi corrompe i giudici pur di regalargli la Mondadori, chi gli procura amicizie onorate, i suoi avvocati lo seguono persino alla Camera per inventarsi leggi personalizzate, anche troppi oppositori lo aiutano in ogni modo e per vederlo sorridere si "suicidano"...

IL NUOVO PARTITO DEMOCRATICO. Il candidato di Berlusconi, il pluritombato D'Alema, paga il suo debito cercando di salvare il suo sponsor. Anche scassando definitivamente lo stato di diritto. Imprudentemente l'inciucista se la prende con la cultura azionista "che non ha mai fatto del bene" per esaltare la geniale strategia di uno stalinista assassino. Sono rimasti pochi i loro voti, perderanno anche quelli. [la lepre marzolina]

la mia vittoria a strasburgo

luigi lombardi vallauri

Io non riesco a prendere la parola in pubblico senza pensare: è l'universo che parla in me, è la parola che parla in me. L'universo ha impiegato miliardi di anni a preparare il mio corpo umano, il mio cervello umano, e la cultura *homo sapiens* ha impiegato decine di millenni a preparare la mia competenza linguistica, quindi in questo momento io mi sento sorretto da profondità insondabili. E anche questo luogo è cosmico: noi siamo riuniti in una biblioteca, quindi esistono biblioteche nell'universo, nell'immensità dell'universo; oh contemplabile luogo, oh laicamente contemplabile evento!

La mia storia rilevante per il tema di stasera è lunga e non ho il tempo di ripercorrerla tutta. Vengo da una delle famiglie cattoliche più illustri d'Italia: per esempio ho avuto uno zio, il gesuita Padre Riccardo, "microfono di Dio" negli anni 40-50 e adesso ho un cugino primo anche lui gesuita, Federico, microfono del papa (direttore della radio, della Tv e della sala stampa vaticane). Quando questo è accaduto ho detto: oh decadenza della famiglia Lombardi, siamo passati dal microfono di Dio al microfono del papa. Ma poi mi sono corretto: sul piano della verificabilità popperiana è stata invece una promozione, perché Dio non si sa bene se esiste, mentre dell'esistenza del papa non si può proprio dubitare.

A vent'anni, dopo un ritiro di esercizi spirituali, ho ritenuto di avere la vocazione religiosa. Con la morte nel cuore mi sono presentato, in via degli Astalli, al superiore dei gesuiti italiani dicendo: eccomi. Ho frequentato la Gregoriana per tre anni, ho acquisito il cubo della formazione filosofica scolastica, in particolare il *de Deo*, il *de anima* e il *de mundo*, i tre grandi trattati metafisici.

Poi però non mi sono fatto gesuita. Invece ho fatto cinque figli (perché uno come me se invece di farsi gesuita si sposava non poteva certo fare meno di cinque figli) e in un anno ormai lontanissimo, il 1970, sono diventato ordinario di filosofia del diritto a Firenze. Nel 1976 vengo chiamato per incarico a insegnare la stessa materia all'Università Cattolica di Milano, anche in quanto fiore all'occhiello del cattolicesimo italiano. Nel 1975 avevo fondato a Firenze il "Centro di aiuto alla vita", che voleva aiutare la donna a non abortire se il suo desiderio vero era, malgrado una situazione estremamente difficile, non abortire. (Ne sono poi nati duecento. Ho sempre detto che il

Centro è stato l'idea più feconda della mia vita, pare che io abbia aiutato a nascere migliaia di bambini con questi centri). Inoltre ero un critico acerbissimo del nichilismo europeo, in particolare del pensiero ateo e libertino di Sade. Credo di essere stato uno dei primi sadologi italiani. A quell'epoca Sade era censurato. Si poteva leggere in pubblicazioni alla macchia senza nome di editore oppure in rarissimi esemplari nell'inferno delle grandi biblioteche; e giustamente, perché sosteneva idee come che si può seviziare e uccidere con amici depravati la propria mamma o che i figli si mettono al mondo per approfittarne sessualmente con amici pedofili e una volta violentati si uccidono e si butano via. In poco più di una decina d'anni Sade è approdato ai "Meridiani": uno degli episodi più impressionanti della secolarizzazione, che soprattutto in campo sessuale è stata fulminante.

Negli anni prima della legge sull'aborto del '78 io avevo preso posizione molto brillantemente sulle componenti sadico-nichiliste dell'abortismo libertario (l'aborto come diritto assoluto della donna, anche semplicemente in nome della carriera o della libertà sessuale) e naturalmente anche questo aveva influito sulla chiamata alla Cattolica.

Poi sono successe tante cose. La più importante è che nel 1991, quindici anni dopo la chiamata alla Cattolica, sono stato invitato a tenere una relazione generale al Congresso mondiale di filosofia del diritto a Göttingen.

C'erano centinaia di relazioni in piccoli gruppi e cinque relazioni generali: la giustizia nella teoria tedesca dell'etica del discorso, nel liberalismo, nel socialismo, nel cattolicesimo e nell'islam. La mia era: la giustizia nel cattolicesimo. Per prepararla comincio ovviamente dalla giustizia interumana. Mi studio l'ottocento e vedo che i papi, rispetto a tutto quello che chiamiamo diritti civili e libertà fondamentali, sono stati il nemico da battere: per esempio la libertà di stampa era delirio, *deliramentum*. Di questo mi sbrigo in poche pagine e poi – ideuzza infausta: pensate che il mio viaggio in Germania era pagato dal vescovo di Hildesheim – passo a occuparmi della giustizia di Dio nei confronti dell'uomo, della diceologia cattolica, e in particolare della teologia papale dell'inferno. Qui scopro un vero e proprio calderone di mostruosità morali, che scandalizzano anche i professori cattolici presenti. Su "Die Zeit" la mia re-

lazione viene commentata con questo titolo: *Holle verfassungswidrig? (L'inferno è anticostituzionale?)*. In effetti lo è, per almeno tre motivi: la pena (infinita) non è proporzionata alla colpa; consiste in trattamenti contrari al sentimento di umanità; non tende alla rieducazione del condannato.

L'inferno è stato comminato dai papi per peccati di eresia (si dannano tutti i non cattolici-romani), di sesso (merita l'inferno, dal 1666, il bacio senza *escalation*), di non assiduità ai sacramenti e-tutto-questo-genere-di-cose.

Ancora più incredibile era il dogma del peccato originale: va all'inferno, sia pure con la sola pena della privazione di ogni bene e senza la pena del "fuoco", ogni bambino umano non bat-

tezzato. Questo dogma è un mostro giuridico: non c'è atto (essere concepito non è un atto) e non c'è imputabilità (il feto, il neonato è privo della capacità d'intendere e di volere).

Inoltre il peccato originale (che è "vero e proprio peccato", non semplice inclinazione al male) si trasmette con lo sperma maschile, "*per propagationem seminis*" (Concilio di Trento, che segue sant'Agostino); ora è già difficile capire come possa un peccato trasmettersi con lo sperma, ma è improbo capire come possa trasmetterlo con lo sperma uno che certamente non è esistito, il mitico nonno Argilla fecondatore della mitica nonna Costola.

A partire dalla critica filosofico-giuridica

Convegno Internazionale

La Secolarizzazione in Europa

Nell'occasione sarà presentato il Quinto rapporto sulla secolarizzazione in Italia a cura di Critica liberale e dell'Ufficio Nuovi diritti CGIL nazionale

Organizzato dalla Fondazione Critica Liberale in collaborazione con l'European Liberal Forum.

Roma, 27-28 Novembre 2009



fcl

Fondazione Critica Liberale

Venerdì 27 Novembre 2009

Sala del Refettorio - Biblioteca della Camera dei Deputati

PRESIDENZA: Beatrice Rangoni Machiavelli

INTRODUZIONI

Thierry Coosemans (*Membro del board, European Liberal Forum*)

Enzo Marzo (*Presidente, Fondazione Critica Liberale*)

Maria Gigliola Toniollo (*Responsabile nazionale CGIL - Ufficio nuovi diritti*)

Carlo Cosmelli (*Coordinatore della Consulta Laica di Roma*)

Presentazione del quinto rapporto sulla Secolarizzazione in Italia

Silvia Sansonetti, *Fondazione Critica Liberale*

RELAZIONI

Mario Di Carlo, *La laicità va in tribunale*

Piergiorgio Donatelli, *Laicità, liberalismo e critica della cultura*

Luigi Lombardi Vallauri, *La mia vittoria a Strasburgo*

Valerio Pocar, *Secolarizzazione e laicità nelle scelte alla fine della vita*

Marietje Schaake, *Separazione tra Stato e Chiesa in una società pluralista. Il caso olandese.*

Sabato 28 Novembre 2009

Biblioteca della Facoltà Valdese di Teologia

Silvia Sansonetti, *L'indice di secolarizzazione. La ricerca dall'Italia all'Europa.*

Discussione sul metodo e proposte per il 2010

dell'inferno è poi crollato un po' tutto il dogma cattolico. Per esempio: come credere ancora nell'autorevolezza del Gesù dei Vangeli, se solo in *Matteo* ci sono oltre venti passi in cui Gesù prevede l'inferno per molta parte dell'umanità, culminanti nell'«Andate maledetti nel fuoco eterno» di *Matteo* 25; L'imbarazzo diceologico è enorme. Ma anche quello ontologico: la cristologia, la Trinità, il Dio-uomo, la "madre di Dio"; e anche semplicemente il concetto di Dio, che risulta una "sostanza" del tutto irrepresentabile (non per questo hanno la vita facile le versioni materialistiche dell'origine del mondo, quelle per cui la materia o schizza fuori per virtù propria dal nulla o esiste da un tempo infinito). E dunque tra il 1991 e grosso modo il 1994 io sprofondo nell'apofatismo, cioè in quella posizione filosofica secondo cui la ragione esercitata al più alto livello sui problemi ultimi approda all'irrepresentabile. Tutto questo mi sembrava e mi sembra certo come una dimostrazione matematica o come la piena conferma sperimentale di una ipotesi fisica.

Tornando al '91: esce in tedesco, e poi in inglese l'articolo di Göttingen sulla giustizia umana e divina nel cattolicesimo. Rotta di collisione con la Cattolica.

Lo avevano già preso per pubblicarlo in "Jus" ma arriva uno che tira la giacchetta del pavidissimo – pace all'anima sua o gloria all'anima sua – rettore Bausola e gli dice: «Guarda che questa è una bomba» e Bausola non lo pubblica. Io scrivo al cardinale Martini: «Per la pubblicazione in italiano mi rimetto a Lei, che è il mio vescovo a Milano» e mando il testo di Göttingen a una quarantina di esponenti cattolici italiani; tutti dicono «sì sì, sono cose importanti su cui dobbiamo riflettere» e non fanno una piega. Io nella mia ingenuità ero convinto che come un'istituzione scientifica la Chiesa, una volta dimostrata l'inammissibilità dell'inferno, si sarebbe sciolta, perché se cadeva l'inferno cadevano Gesù, sant'Agostino, san Tommaso e tutti i papi e i concilii fino al catechismo Woytila del 1992; credevo che l'Università del Sacro Cuore avrebbe cambiato nome; ero un assoluto *naïf*.

Cosa succede invece? Succede che il ministro della Pubblica istruzione della Chiesa cattolica, il cardinale Pio Laghi (che l'amico Mario Jori, anche lui filosofo del diritto, chiama Pio Lager perché era nunzio nell'Argentina dei *desaparecidos* e giocava a tennis con il comandante del più grosso lager di Buenos Aires) avvisa la Cattolica che devono sospendermi l'insegnamento per un esame del mio pensiero. Esame condotto da due giudici sconosciuti che si conclude con la famosa sentenza secondo cui «alcune posizioni del Lombardi Vallauri sono in netto contrasto con la dot-

trina Cattolica... riteniamo pertanto che, per il rispetto della verità, il bene degli studenti e della stessa Università Cattolica del Sacro Cuore, il prof. Luigi Lombardi Vallauri non debba continuare a insegnare nell'Università».

L'insegnamento mi viene tolto. Io chiedo, gli studenti chiedono, che si definiscano e si discutano quelle «alcune posizioni». Rifiuto assoluto del rettore. E ero convinto e sono ancora convinto che un'università è un luogo dove le idee si affrontano con le idee e non con misure amministrative e che i problemi da me sollevati lealmente erano cruciali; ero e sono ancora convinto che le misure amministrative devono essere articolatamente motivate.

Infatti 10 professori del Consiglio di facoltà contro 12 chiedono alla Congregazione vaticana di motivare il provvedimento, ma restano in minoranza. Tutti esprimono il loro «unanime rammarico», «il proprio ringraziamento al collega per la lunga e apprezzata attività di insegnamento» e l'università mi espelle.

Lo Studio Barile di Firenze, che aveva già difeso Cordero nel '72, si assume liberamente la difesa di Luigi Lombardi Vallauri sotto la guida di Stefano Grassi, ordinario di diritto costituzionale. Perde al Tar Lombardia, perde al Consiglio di Stato. Entrambe le magistrature si rifanno alla sentenza della Corte costituzionale del '72, recepita nel "concordato Craxi" del 1984, secondo cui (questo desidero che voi come cittadini italiani lo sappiate) il vero titolare della libertà d'insegnamento in Italia non è l'insegnante, come si potrebbe ingenuamente pensare, ma l'ente dove lui insegna; l'ideologia dell'ente prevale, anche a livello universitario, sulla ricerca scientifica del professore. Anzi nel caso dell'Università Cattolica non è nemmeno l'ente, la comunità docente, a decidere: deve recepire passivamente la decisione di un'autorità esterna senza poterne valutare la motivazione e il fondamento intellettuale. Una *deminutio capitis* inaccettabile per un istituto di alta cultura, per la sua libertà e autonomia. A me sembra ovviamente comprensibile che la suprema magistratura costituzionale e la suprema magistratura amministrativa italiane abbiano bilanciato la libertà dell'ente di dare un insegnamento ideologico e la libertà del professore di dare un insegnamento conforme ai risultati autentici della sua ricerca; ma mi scandalizza che la prima libertà venga fatta prevalere così grossolanamente da trasformarsi in una doppia illibertà: 1) per statuto e per concordato l'università può essere obbligata a licenziare i propri docenti in base a decisioni esterne sottratte non solo alla discussione critica dei propri contenuti accusatori, ma addirittura alla presa di conoscenza dei medesimi; 2) questo provvedimento as-

diventate amici di Critica Liberale

adesione 2010

La Fondazione Critica liberale sta tenendo viva da trenta anni una tradizione politico-culturale tanto significativa nella storia italiana quanto per varie ragioni minoritaria e oggi pressoché priva di rappresentanza politica organizzata.

Indicazione delle priorità politiche della cultura liberale e democratica per il governo; partecipazione a network liberali internazionali; laicità delle istituzioni; rilancio e ridefinizione del federalismo europeo e della sua necessità; diritti civili; ripristino della decenza e del rispetto intransigente delle regole del gioco nella politica, nell'economia e nell'informazione; convegni e iniziative pubbliche: su molti fronti la Fondazione si sta impegnando con intensità crescente.

I mezzi di cui la Fondazione dispone sono, però, ben lontani dall'essere adeguati a un simile sforzo. Soltanto la convinta adesione e il concreto sostegno anche materiale alle attività editoriali e culturali della Fondazione, potrà consentirci di far fronte a questi e ai sempre più impegnativi compiti che ci attendono.

Più volte in passato Critica ha sollecitato contributi e assunzioni di responsabilità da parte di quanti si riconoscono in una certa tradizione e condividono il nostro impegno.

- Partecipazione a una rete associativa telematica, che darà notizie interne, promuoverà eventi organizzati in sede locale, costituirà strumento di diffusione delle attività degli Amici della Fondazione che ne faranno richiesta, darà notizie della pubblicazione di loro scritti (libri, articoli ecc.)

I contributi possono essere versati sul conto corrente postale n. 39311006, intestato alla Fondazione Critica liberale, Roma; oppure sul conto corrente bancario (Banca Generali) IT08 F030 7502 200C C805 0181 288, anch'esso intestato alla Fondazione Critica liberale.

È anche possibile intestare alla Fondazione eredità o legati testamentari.

Per informazioni più dettagliate e per ogni richiesta si prega di inviare una e-mail a info@criticaliberale.it oppure rivolgersi alla Fondazione Critica Liberale, Via delle Carrozze 19, 00187 ROMA – tel.-fax 06 6796011

AMICI DELLA FONDAZIONE CRITICA LIBERALE

Quota simpatizzante	€ 60
Quota ordinaria:	€ 120
Quota sostenitore:	€ 240
Quota benemeriti	minimo €600
Quota collettiva:	€ 180

Per Enti, Associazioni, ecc., dà diritto a 2 abbonamenti

Gli Amici di Critica liberale hanno diritto a:

- **Abbonamento alla Rivista**
- Consultazione trimestrale a distanza, per via telematica, su temi politico-culturali e di natura organizzativa della Fondazione, sulla programmazione dell'attività della Fondazione e sull'organizzazione di eventi. Gli Amici della Fondazione si riuniranno una volta l'anno per una convention tematica.
- Iscrizione nella mailing list della newsletter Radiolondra

COME ABBONARSI AL MENSILE CRITICA LIBERALE

LA LIBERTÀ DI CRITICA COSTA
SOLO 30 EURO ALL'ANNO

È possibile versare la quota di abbonamento annuale di 30 euro (60 euro per l'estero) sul conto corrente postale n. 11639705 intestato a Dedalo Edizioni srl, casella postale BA/19, 70123 Bari, specificando sempre nella causale "abbonamento (nuovo o rinnovo) a Critica Liberale". Si può anche effettuare il pagamento con carta di credito: per telefono chiamando le Edizioni Dedalo al numero 080 5311413; oppure inviando un fax, specificando nome e indirizzo dell'abbonato e dati della carta di credito, allo 080 5311414; il pagamento con carta di credito si può anche effettuare on line attraverso il sito delle Edizioni Dedalo con transazione crittografata e protetta. Infine si può anche versare l'importo con bonifico sul conto bancario delle Edizioni Dedalo: IT22 Q 01010 04015 100000015412 (vedi pag. IV di questo quar-
tino)

Belfagor

rassegna
 di varia umanità

fondata da
 Luigi Russo

diretta da
 Carlo Ferdinando Russo

DIREZIONE

PROF. C.F. RUSSO
 Casella postale 291, 70100 Bari
 Tel. e fax 080.55.41.534

EMAIL:
 cf.russo@lgxserve.ciseca.uniba.it
 adele.plotkin@libero.it

REDAZIONE

Mario Isnenghi *condirettore*
 Raffaele Ruggiero *segretario*
 Franco Arato
 Emanuele Cutinelli-Rendina
 Ugo Dotti
 Pasquale Guaragnella
 Vitilio Masiello
 Antonio Resta
 Adele Russo
 Onofrio Vox

ABBONAMENTO ANNUO 2009 (6 FASCICOLI)

ITALIA: Istituzioni*	€ 64,00
Privati	€ 49,00
FOREIGN: Institutions*	€ 112,00
Individuals	€ 86,00

*La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso online alle riviste

*Prices for institutions include access to the online version of the journals

sostenitore	€ 200,00
un fascicolo	€ 23,00
one issue, foreign	€ 27,00
fascicoli arretrati	€ 28,00
annate arretrate	€ 96,00

Ccp 21920509 «Belfagor», Firenze
 <http://belfagor.olschki.it>

ANNO LXV • FASCICOLO 1 • 31 GENNAIO 2010

NULO MINISSI: *Il rettore di Lovanio.*

Lettera al presidente della Repubblica

SAGGI E STUDI

MICHELE LOPORCARO: *Tradurre i classici italiani?*
 ovvero *Gramsci contro Rousseau*

GIOVANNI MORELLI: *Il postiglione Cronos.*

Barry Lyndon e il cinema del Settecento
 con la locandina originale

RITRATTI CRITICI DI CONTEMPORANEI

GIULIO UNGARELLI: *Aldo Buzzì*

VARIETÀ E DOCUMENTI

MAURIZIO BERTOLOTTI: *La marcia di Radetzky*

MASSIMO MASTROGREGORI: *Archivi e telefonini*

FRANCESCO PAPAFAVA: *Nascita della nuova Giuntina*

NOTERELLE E SCHERMAGLIE

MARIO ISNENGGI: *Fra le Carte del «Corriere della sera»*
 in interiore

FRANCO ARATO: *Il teatro oltre il Muro*

GURI SCHWARZ: *Aratri che divengono spade*

RECENSIONI

ROBERTO CARDINI, *Ortografia e consolazione in un corpus*
 allestito da Leon Battista Alberti (Alfredo Stussi)

LUCETTE FINAS, *La dent du renard* (Mariolina Bertini)

CARLO ROSSELLI-GAETANO SALVEMINI, *Fra le righe.*
 Carteggio (Simon Levis Sullam)

LIBRI RICEVUTI postillati: Baubérot

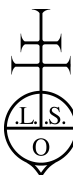
«Il corsaronero» Duggan Martufi-Spadoni

Noce Sanguineti Verdone Savorgnan di
 Brazzà

Stefano Miccolis Bruno Petrus Frederik Wanrooij

Piero Calamandrei, *Inventaire d'une maison de campagne*

CASA EDITRICE
 Casella postale 66 • 50123 Firenze
 E-MAIL: periodici@olschki.it



LEO S. OLSCHKI
 P.O. Box 66 • 50123 Firenze Italy
 INTERNET: www.olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684

Fax (+39) 055.65.30.214



SOCIETÀ PANNUNZIO PER LA LIBERTÀ D'INFORMAZIONE

PORTAVOCE
Enzo Marzo

DIRETTORE
Marco Contini

TESORIERE
Luciano Visco

www.societapannunzio.eu

Tornare a ringhiare



Nel mondo dell'informazione vige da sempre la metafora del "cane da guardia": il ruolo del giornalista è d'informare i lettori, sorvegliare i detentori del potere e le istituzioni politiche e finanziarie. Chissà dove e

quando questa funzione è stata davvero realizzata. Noi conosciamo due degenerazioni: i "cani da guardia", anziché ringhiare, hanno cominciato a fare le fusa ai Potenti come "micioni castrati" - secondo la definizione di Pansa -; poi hanno mutato il loro servilismo in aggressività, ricatto, invasività. Sono diventati cani pastore che hanno il compito di abbaiare per incanalare come pecore l'opinione pubblica. Secondo gli ordini del padrone. Non tutti certo, ma troppi sì. Questo spazio è per il "watchdog". Diventiamo tutti "riformatori", giornalisti e lettori. Denunciamo le fusa, i latrati e le castronerie. Torniamo alla dignità e al rispetto delle norme. Ricominciamo a ringhiare.

Caso Feltri: vittoria dei cittadini-lettori

L'Ordine dei giornalisti della Lombardia accoglie l'esposto presentato dalla Società Pannunzio e sospende per sei mesi Vittorio Feltri.

La Società Pannunzio denuncia Minzolini all'Ordine per il falso sul caso Mills

Sul sito il testo dell'esposto indirizzato al Presidente dell'Ordine dei giornalisti di Roma.

i diritti dei lettori: una proposta di statuto

Molto si è discusso e affermato sul diritto d'informare (purtroppo con risultati ancora non soddisfacenti), molto meno sul diritto a essere informati. Spesso questi sono visti come diritti confliggenti, e in questo conflitto ha sempre preso il sopravvento il primo sul secondo. La libertà d'informazione e il "diritto a essere informati" sono, al contrario, due valori differenti ma complementari, guai a metterli in concorrenza. Vanno garantiti entrambi. Non esiste l'uno senza l'altro. Certamente il "diritto a essere informati" è tra le condizioni indispensabili per una democrazia non finta. Pertanto, piuttosto che combattersi, "il diritto di cronaca" e "la libertà a essere informati" si devono compenetrare e devono prendere coscienza che non c'è l'uno senza l'altra. Per questo va fondato pressoché dal nulla il "diritto dei lettori", i quali sono senza difese sia in quanto cittadini (non viene garantita loro, dell'informazione, né la pluralità né l'indipendenza) sia in quanto consumatori.



Gli Osservatori della Società Pannunzio

La Società Pannunzio si propone di salvaguardare il principio fondamentale della libertà di informazione nonché il diritto dei lettori, in quanto consumatori, ad avere un prodotto "genuino" e "professionale". A questo proposito, abbiamo pensato di istituire per ora tre "osservatori", uno per l'Economia, il secondo per l'Europa e il terzo per le Scienze. Lo scopo di questi osservatori è di rilevare le inesattezze "oggettive" che in quei tre campi del sapere si dovessero riscontrare nei media. Pensiamo che anche un piccolo strumento come il nostro possa contribuire a un'informazione più responsabile e, quindi, a una società più consapevole e democratica.

PROMOTORI

Piero Bellini (Centro Calamandrei di Torino), Carlo Bernardini, Salvatore Bragantini, Adele Cambria, Mimmo Cándito (Reporters Sans Frontières), Antonio Caputo (Federazione Nazionale di Giustizia e Libertà), Nicola Caracciolo, Raimondo Coga (Edizioni Dedalo), Marco Contini (Conoscere per Deliberare), Tullio De Mauro, Mario Di Carlo (Critica Liberale Mensile), Vittorio Emiliani, Giulio Ercolessi (Italiaica), Maria Giovanna Faiella (Centro Studi sui Media "Senza Bavaglio"), Luigi Ferrajoli, Vincenzo Ferrari, Maurizio Fumo, Daniele Garrone, Gustavo Ghidini, Giulio Giorello, Peter Gomez, Giulia Innocenzi (Associazione Luca Coscioni), Sergio Lariccia, Aurelio Mancuso (Arcigay), Gerardo Marotta (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), Enzo Marzo, Lorenzo Miozzi (Movimento Consumatori), Costanza Olschki (Casa Editrice Leo S. Olschki), Federico Orlando, Claudio Pavone, Valerio Pocar, Beatrice Rangoni Machiavelli (Fondazione Critica Liberale), Stefano Rolando, Giovanni Russo, Massimo Salvadori, Giovanni Salvi, Gennaro Sasso, Guido Scorza (Istituto per le Politiche dell'Innovazione), Antonio Alberto Semi, Corrado Stajano, Stefano Sylos Labini (Associazione Sylos Labini), Giuseppe Tamburrano (Fondazione Nenni), Maria Gigliola Toniollo (Settore Nazionale Nuovi Diritti CGIL), Rosario Trefiletti (Federconsumatori Nazionale), Nadia Urbinati, Paolo Valente (Uqbar, Media Art Culture), Carlo Augusto Viano, Gustavo Zagrebelsky.

PER ABBONARSI A CRITICA LIBERALE

Inviare questo modulo firmato per posta o fax (080.5311414)

(per pagamenti con carta di credito è anche possibile telefonare allo 080 531.14.13)

- Abbonamento annuale 2010 – 11 numeri: Italia € 30,00 - Estero € 60,00
(l'abbonamento si intende per l'anno solare e chi si abbona successivamente riceverà i numeri arretrati)
- Abbonamento multiplo: € 75,00
3 abbonamenti per 3 persone diverse
- Abbonamento Istituzioni: € 75,00 x 3 copie di ogni numero
per Enti, Associazioni, Fondazioni, ecc. € 120,00 x 5 copie di ogni numero
€ 240,00 x 10 copie di ogni numero

Modalità di pagamento

Per la somma di €

- Autorizzo l'addebito dell'importo sulla mia carta di credito: Carta sì - Visa
 Mastercard

N. _____ / _____ / _____ / _____ / Scadenza: mese __ anno __

- Verso l'importo tramite bonifico bancario su: IT08 F030 7502 200C C805 0181 288
- Verso l'importo sul c.c.p. n. 11639705, intestato a Edizioni Dedalo srl,
casella postale BA/19 - 70123 Bari
- Desidero ricevere gratuitamente la Newsletter telematica di Critica liberale
- Desidero essere informato sull'attività della "Società laica e plurale" e di
"italialaica.it"

Firma

Nome Cognome

Indirizzo

Città Cap. Provincia

Stato Tel.

e-mail:

Disciplina sulla tutela delle persone e di altri soggetti rispetto al trattamento dei dati personali.

Il Decreto Legislativo n. 196/2003 dispone fra l'altro che la comunicazione e la diffusione dei dati personali sono ammesse con il consenso espresso dell'interessato. La Fondazione Critica liberale informa che l'acquisizione di tutti i dati ed ogni trattamento degli stessi sarà svolto unicamente per il perseguimento delle finalità dichiarate e comunque mediante strumenti idonei a garantire la sicurezza e la riservatezza. I dati non saranno ceduti a terze parti. Responsabile trattamento dati: Paolo Manzi

serito manifestazione della libertà d'insegnamento dell'università prevale in modo schiacciante sulla libertà d'insegnamento dei suoi docenti.

Comunque: una volta esauriti, come si dice, i ricorsi interni, non restava che appellarsi alla Corte europea dei diritti umani di Strasburgo. Questa Corte io la considero forse il capolavoro giuridico dell'umanità, 47 giudici, uno per ogni Stato del Consiglio d'Europa, dalla Turchia al Portogallo, che giudicano gli Stati stessi nel loro rapporto coi cittadini, pensate se al tempo della ragion di Stato qualcuno avrebbe potuto citare in giudizio la Francia di Luigi XIV; una Corte priva di forza, priva di carabinieri, giudica quei colossi materiali che sono gli Stati, alcuni dei quali sono degli ex imperi mondiali... Strasburgo è una specie di torta in cielo del diritto, e infatti la sera del 20 ottobre 2009, quando si è saputo della vittoria, abbiamo brindato in famiglia con champagne francese cantando "tanti auguri diritto, tanti auguri a te".

Qui non è possibile entrare nei dettagli del processo, imperniato per il diritto italiano sugli articoli 19 (libertà religiosa) e 33 (libertà d'insegnamento) della Costituzione e per il diritto europeo sugli articoli 10 (libertà di espressione) e 6 (diritto al processo equo) della Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali. Il processo si è concluso con la condanna dell'Italia a pagarmi 10.000 euro per danno morale; la sentenza è stata emanata da una Camera di 7 giudici, quello italiano più sei tirati a sorte tra i 47, con 6 voti favorevoli e uno dissenziente, un buon punteggio tennistico quasi preferibile al sette a zero dell'unanimità. La ragione per cui Strasburgo ha condannato l'Italia è che l'Italia, nei suoi giudici amministrativi, non ha sufficientemente condannato l'Università Cattolica, istituto di diritto pubblico italiano, per non avere sufficientemente tutelato il cittadino italiano ed europeo Luigi Lombardi Vallauri. Quindi la condanna vera è per la Cattolica, ma la condanna ancora più vera è per la Chiesa e per i suoi procedimenti autoritari, dai quali la Cattolica non si è sufficientemente dissociata; giudici ignoti, esame segreto del caso, mancanza di addebiti precisi contestati direttamente all'interessato, violazione del diritto alla difesa e al contraddittorio, motivazione incredibilmente generica della decisione.

Dire «ti togliamo l'insegnamento perché alcune tue posizioni sono in netto contrasto con la dottrina cattolica» è come dire «ti mandiamo in prigione perché alcuni tuoi atti sono in netto contrasto con il codice penale», la fattispecie è decisamente troppo vaga. E tutto è stato completamente sottratto alla discussione.

La sentenza di Strasburgo cita alcuni testi

bellissimi, che vorrei farvi conoscere. Anzitutto il fondamentale articolo 10: «Ogni persona ha diritto alla libertà d'espressione... L'esercizio di queste libertà... può essere sottoposto alle... restrizioni... che sono previste dalla legge e che costituiscono misure necessarie, in una società democratica,... per la protezione... dei diritti altrui». Limiti precisi alle restrizioni: legalità, società democratica, diritti altrui. L'articolo 6 regola il giusto processo, ma di questo abbiamo già parlato. Si può dire che i principi del giusto processo, come profilo procedurale dell'articolo 10, costituiscono un ulteriore, essenziale ma non unico, limite alle restrizioni, comunque eccezionali, cui può essere sottoposto l'esercizio del diritto umano alla libertà di espressione.

Altro passo bellissimo citato dalla sentenza (Raccomandazione 2006 dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa su *Libertà accademica e autonomia delle università*): «La libertà accademica, nella ricerca come nell'insegnamento, dovrebbe garantire la libertà di espressione... e la libertà di ricercare e diffondere senza restrizione il sapere e la verità... La Storia ha mostrato che gli attentati (*les atteintes*) alla libertà accademica e all'autonomia delle università hanno sempre comportato un arretramento sul piano intellettuale, e dunque una stagnazione economica e sociale». Passo integrato da una sentenza della Corte stessa (Vogt contro Germania, 1995) che gloriosamente precisa: «La libertà di espressione costituisce uno dei fondamenti essenziali di una società democratica, una delle condizioni primordiali del suo progresso e del pieno sviluppo di ogni persona... Essa vale non solo per le "informazioni" o "idee" accolte con favore o considerate inoffensive o indifferenti, ma anche per quelle che urtano, creano *shock* ("choquent") o inquietano: così esigono il pluralismo, la tolleranza e lo spirito di apertura senza i quali non c'è "società democratica"... le eccezioni esigono un'interpretazione restrittiva, e il bisogno di limitare la libertà dev'essere stabilito in modo convincente... deve trattarsi di un "bisogno sociale imperioso"». L'onere della prova (cioè di provare che una data restrizione della libertà di espressione e della libertà accademica, in quanto misura assolutamente eccezionale, obbedisce a un bisogno sociale imperioso) è tutto a carico di chi pretende restringere la libertà, e la prova fornita dev'essere altamente convincente.

(Piccola glossa personale: restringere, soprattutto in rapporto ai bambini, la libertà della Chiesa di diffondere il suo terrificante, anti-giuridico dogma della pena infernale mi sembra un "bisogno sociale" molto più "imperioso" di quello di restringere la libertà di criticare giuridicamente l'inferno).

La portata della sentenza di Strasburgo è molto grande. In parole povere: non sarà più possibile che un cardinale, un rettore, un preside o chi per loro, anche a livello non universitario, dica a un insegnante: ti licenzio perché non sei in linea con la nostra ideologia e non sei in linea perché lo dico io. Questo riguarda potenzialmente centinaia di migliaia di insegnanti in scuole cattoliche e forse milioni di insegnanti in tutte le scuole di tendenza del mondo. Anche fuori d'Europa.

Infatti uno dei fenomeni più interessanti dell'evoluzione giuridica globale è il cosiddetto *judicial borrowing*, cioè la presa a prestito, da parte di Corti costituzionali, di decisioni di altre Corti costituzionali. Per questo motivo la sentenza Lombardi Vallauri può avere una portata planetaria. In India, per esempio, la Costituzione vieta l'insegnamento di qualsiasi religione nelle scuole pubbliche. Però possono esserci scuole private induiste, buddiste, giainiste, islamiche, cattoliche, protestanti delle varie denominazioni, Soka Gakkai, Sukyo Mahikari, umaniste atee, confindustriali, insomma di qualsiasi tipo. Anche lì, se un insegnante venisse licenziato per il suo insegnamento non in linea, la sentenza della Corte europea potrebbe essere tenuta presente dalla Corte suprema. Lo stesso potrebbe valere per altre Corti, come la Corte suprema sudafricana. L'Europa, proprio a causa delle sue nefandezze storiche metabolizzate, può diventare un faro dell'umanità.

Noi abbiamo il dovere di tenere alta la fiaccola dei diritti fondamentali nell'orizzonte plumbeo del crepuscolo del diritto, della wagneriana *Rechtsdämmerung*, in cui a volte sembra che l'Occidente si stia immergendo. Sono in gioco valori molto grandi, in questo caso la libertà di manifestazione del pensiero scientifico e filosofico e i diritti naturali procedurali.

Ripeto: si sta creando una *koinè* costituzionale planetaria e Strasburgo può essere un faro. La prova è che già due giorni dopo la sentenza Lombardi Vallauri, in Colombia usciva un bellissimo articolo che diceva: in fondo il rapporto università di tendenza-professore è simile al rapporto giornale di tendenza-giornalista; e quindi forse possiamo applicare al licenziamento della brava giornalista Claudia Lopez da parte del quotidiano "El Tiempo" «esta equilibrada doctrina de la Corte Europea» che porta a concludere «que al profesor Lombardi le habian violado la libertad de expresión». Non è delizioso? E importante? Pensate a quanti sono i professori e i giornalisti del mondo.

Invece stando ai giudicati delle due supreme magistrature italiane nei processi Cordero e Lombardi Vallauri contro l'Università Cattolica si direbbe che la libertà di ricerca e d'insegnamento del professore consista nel cercare di farsi assumere

da quelle università o scuole dove è obbligatorio pensare quello che lui pensa in quel momento.

Si dirà: ma il mitico articolo 10 della Convenzione ammette le restrizioni alla libertà d'espressione «che costituiscono misure necessarie, in una società democratica... per la protezione... dei diritti altrui»; e tra questi diritti c'è sicuramente il diritto di fondare università e scuole a orientamento ideologico.

Beh, vediamo un po', seguendo la *Interessenjurisprudenz*, quali sono, a fondamento di questo diritto, gli interessi in gioco. A favore della conformità o del conformismo ideologico ci sono gli interessi dei gestori della scuola di tendenza – nel nostro caso la gerarchia cattolica e forse le autorità accademiche – e di quei genitori che iscrivono il pupo all'università cattolica perché sia casto e cattolico (di fatto non sempre le loro aspettative si realizzano). Sono, invece, interessati a sapere cosa pensa davvero il professore: 1) il professore medesimo: ci tiene a dire e a discutere ciò che pensa, non ha quasi altra soddisfazione nella vita, salvo lo stipendio; 2) gli studenti: prendete mille studenti e chiedetegli se preferiscono sentire dal professore quello che il rettore vuole che il professore dica o quello che il professore pensa, vi quasi-garantisco che vogliono sapere quello che il professore pensa, con buona pace dei genitori; 3) tutti i colleghi, rettore incluso, se hanno sangue intelligente nelle vene: che interesse può avere un professore della Cattolica a che io dica le cose che vuole il cardinale Laghi? Lui vuole sapere quello che penso io; 4) la stessa società e la stessa cultura: lo hanno detto benissimo la raccomandazione dell'Assemblea del Consiglio d'Europa e la sentenza *Vogt* citate sopra, la libertà di espressione, che include la libertà accademica come libertà di ricercare e diffondere senza restrizione il sapere e la verità, costituisce uno dei fondamenti essenziali di una società democratica, una delle condizioni primordiali del suo progresso e del pieno sviluppo di ogni persona. La società e la cultura sono molto più interessate a conoscere pensieri autentici che a conoscere pensieri conformi. Allora quali sono gli interessi in gioco che devono, nel bilanciamento, pesare di più?

Mi permetto di aggiungere che perfino la Chiesa dovrebbe essere più interessata alla libertà che alla conformità. Posso sbagliare episodicamente, ma nelle grandi linee mi sembra di dover dire che più o meno dal 1400 la Chiesa tutto quello che ha capito l'ha capito dagli altri: dall'umanesimo, dal Rinascimento, da Lutero, da Galileo, dall'illuminismo, dagli storici dell'Ottocento, dalla critica del testo, dall'archeologia, da Marx, da Nietzsche, dai romanzieri, dai poeti, dalla fisica moderna, da Freud, dal darwinismo, dal femmi-

nismo, dalla religione civile dei diritti dell'uomo, dal pacifismo, dalla critica della pena di morte e della tortura, dal liberalismo, dal socialismo, dall'idea democratica, dall'ambientalismo, dall'animalismo, dall'incontro con le filosofie e le spiritualità orientali... tutte, o quasi, cose che il papa e la gerarchia cattolica hanno a suo tempo coscienziosamente condannato e che comunque non sono certo nate in casa. Praticamente tutti i progressi della cosiddetta Chiesa docente sono stati quelli della Chiesa discente; uno dei discenti tra i più riottosi che si siano mai incontrati. Quindi anche la gerarchia cattolica dovrebbe essere più interessata, nel bilanciamento, all'autenticità del pensiero che alla conformità; dovrebbe, anche nelle proprie scuole, preferire al condizionamento la discussione e la libertà. Altrimenti dovremmo concludere che proprio gli autoasseriti spiritualisti sono dei materialisti informatici, dei fisicalisti: l'importante è che l'uomo pensi in un certo modo, che gli venga inserito il programma "pensiero giusto", non che ci arrivi coscientemente e liberamente. Come dicevo all'inizio, io sono irrimediabilmente ingenuo: non mi va di pensare che una Chiesa sia un progetto di programmazione di uomini.

Vorrei che nel sintagma "università cattolica" venisse sottolineato di più il sostantivo, troppo spesso lasciato in ombra di fronte all'aggettivo: d'accordo è cattolica, ma prima di essere cattolica è università, e secondo me appartiene all'essenza dell'università che le idee si affrontano con le idee e non con misure amministrative. Ricordo che quando nel 1998 mi hanno fatto delle interviste sul mio licenziamento io dicevo: vedo due figure femminili che restano come due lacere mendicanti fuori dalla porta dell'Università Cattolica, la Costituzione italiana e l'essenza dell'università. È vero che la Costituzione ammette la fondazione di università di tendenza, ma è anche vero che queste cose di tendenza sono delle università, cioè precisamente i luoghi dove anche proprio la tendenza deve poter essere più approfonditamente e criticamente discussa. E sarebbe paradossale che la libertà di manifestazione del pensiero fosse tutelata su tutto il territorio nazionale ma non in un'università, quasi che ci fossero università extraterritoriali rispetto alla Costituzione.

Come filosofo del diritto io non sono particolarmente entusiasta della soluzione processuale delle controversie. Ma la mia vicenda con la Cattolica mi ha regalato una scoperta metagiuridica gioiosa: i principi del giusto processo, quelli dell'articolo 6 della Convenzione europea e del diritto processuale di tutti i popoli civili, sono esattamente gli stessi della discussione intellettuale. Che bellezza! Una volta tanto il diritto e l'intelli-

genza dicono esattamente la stessa cosa, perché anche l'intelligenza, come il giusto processo, esige che in una situazione di apparente dissenso entrambe le parti, socraticamente, precisino in modo articolato le loro tesi e gli argomenti che le supportano, ascoltino attentamente le repliche e ne traggano tutto il profitto possibile e in nessun modo facciano valere il principio di autorità. Poi, a un certo punto, il processo giuridico e il confronto intellettuale divergono perché il processo deve comunque concludersi con una decisione, è una macchina sputasentenze che non può non sputare la sentenza pena il *déni de justice*; ma un buon tratto di strada il processo equo e il confronto intellettuale lo percorrono insieme. Non solo: le esigenze del giusto processo e dell'intelligenza sono le stesse dell'"etica del discorso", della *Diskursethik* che ha un posto rilevante nella metaetica tedesca contemporanea. Chiaramente un diritto accordato con l'intelligenza e con l'etica, come il diritto degli articoli 10 e 6 della Convenzione europea, è meglio di un diritto, come quello concordatario italiano interpretato autoritariamente dalla gerarchia cattolica, che le disconosca entrambe.

Ora noi dobbiamo (è un invito che rivolgo a tutti, ma specialmente ai giuristi) aiutare questa sentenza di Strasburgo nella sua avventura ermeneutica, in modo che la possibile propensione, sul versante autoritarista, a farla passare (non sarebbe comunque poco!) soprattutto per procedurale venga contrastata dalla prova che ciò che la sentenza veramente difende è la libertà di espressione dell'articolo 10. Il giusto processo dell'articolo 6 è prezioso anzi essenziale, ma in un caso come quello della libertà accademica è ancillare all'articolo 10: è uno tra i molti limiti posti all'autoritarismo che garantiscono che la libertà di espressione venga effettivamente rispettata. Dobbiamo far leva su quelle parti, bellissime, della sentenza che consentono di risalire almeno un po' la china segnata dalla sentenza Cordero della Corte costituzionale, per cui la libertà (di fatto: l'obbligo) dell'ente di tendenza di impartire un insegnamento ideologicamente connotato prevale senza controlli e limiti sul diritto-dovere dell'insegnante di manifestare autenticamente il proprio pensiero. Il bilanciamento tra le due libertà deve concludersi, in ultima istanza, a favore della libertà più fondamentale.

Termino rivolgendolo a ognuno di voi il mio saluto preferito, il mantra tibetano *om mani padme hum*: «M'inchino a te, gioiello della mente spirituale che risplendi nel fiore di loto del corpo cosmico». Questo mantra è anche il fondamento ontologico dei diritti umani. Siamo delle meraviglie cosmiche, cerchiamo di avere una psicologia e una vita all'altezza della nostra ontologia. □

Risposte a domande del pubblico

1. Sì, la sentenza di Strasburgo può applicarsi certamente anche al *placet* (o al *non placet*) che il vescovo pronuncia sul professore di religione nelle scuole pubbliche o sui professori di altre materie nelle scuole private cattoliche: il vescovo sta ai professori di scuola media esattamente come il cardinale Laghi sta al professore universitario. Questo mi permette di comunicarvi una mia preoccupazione grave, suggerita appunto dal caso Università Cattolica. Supponiamo che anche la scuola pubblica si managerializzi: il presidente-manager avrà come mansione di trovare i soldi presso uno o più sponsor, ma allora c'è il rischio che la scuola pubblica diventi una specie di arcipelago di enti di tendenza.

E se si conferma la linea della Corte costituzionale nel caso Cordero e del Consiglio di Stato nel caso Lombardi Vallauri, c'è il rischio di una deriva dell'intera scuola verso quel primato dell'ente sull'insegnante che costituisce un pericolo mortale. Perciò: che la scuola pubblica rimanga ben pubblica! (o se no, che Strasburgo ci aiuti!). Bisogna stare molto, molto attenti. Soprattutto gli insegnanti devono vigilare attentamente sui tentativi di privatizzazione/managerializzazione.

2. Dare piena libertà di parola all'insegnante (e naturalmente a chi lo critica, cominciando dai suoi studenti) non è necessariamente relativismo: è il normale regime della ricerca scientifica, «e fare ricerca scientifica non è relativismo. Non solo in matematica e fisica, ma nemmeno in etica. Ammesso che esista un'etica universale come la matematica e la fisica, il regime della ricerca in etica sarebbe quello della piena libertà di parola come in scienza, non il regime del principio di autorità. Nemmeno Dio potrebbe stabilire qual è la vera etica, proprio come non può stabilire qual è la vera matematica. Vi faccio un esempio. A Dio potrebbe non piacere che il rapporto tra il cerchio euclideo e il suo diametro sia π greco, perché π greco è un numero irrazionale trascendente aperiodico che nemmeno Dio sa come finisce, e questo non lo lascia dormire (come c'è l'insonnia della principessa sul pisello può esserci l'insonnia di Dio sul π greco). Ma Dio non può, con un atto di volontà, cambiare π greco.

Tutte le verità che appartengono al logos sono sottratte a ogni autorità, sia in cielo che (tanto più) sulla Terra. Allora, se esiste un'etica universale è fondata non sull'autorità ma sugli argomenti, e la ricerca razionale degli argomenti non può avvenire che nel regime della libertà di parola. Ogni

sapere universale non può essere che laico: la matematica è laica, la fisica è laica, un'eventuale etica universale sarebbe necessariamente un'etica laica. Se invece un'etica universale non esiste, allora un'etica vale l'altra, anche l'etica di Dio è una tra le tante, e si confrontano a colpi di roghi o di guerre o di condizionamenti autoritari o propagandistici. Verità, laicità e libertà stanno insieme, unite contro gli autoritarismi di ogni genere.

3. Qualcuno ha sollevato il problema: come si conciliano il Concordato e lo statuto della Cattolica, ente di diritto pubblico, con il principio della laicità dello Stato? Io non potrò rispondere che troppo brevemente, e questa volta lasciando sullo sfondo i profili, che abbiamo già abbastanza evidenziato, della libertà di manifestazione del pensiero e della libertà di insegnamento. Io sostengo da anni che gli stessi articoli 7 e 8 della Costituzione (Concordato con la Chiesa cattolica e intese con le altre confessioni religiose) sono anticostituzionali. Io approvo la teoria tedesca delle *verfassungswidrige Verfassungsnormen*, delle norme costituzionali anticostituzionali, perché all'interno del diritto costituzionale non tutto sta sullo stesso piano, possono esserci antinomie e gerarchie. Ora, nel 1989 la Corte costituzionale ha detto che il principio di laicità e un principio "supremo", nel senso che non può essere intaccato da leggi costituzionali di riforma della Costituzione, per esempio da una legge costituzionale che ripristinasse il ruolo della religione cattolica come religione ufficiale dello Stato. Ma secondo me quel principio può anche confliggere con norme originarie della Costituzione, come appunto gli articoli 7 e 8 in quanto privilegiano il fattore religioso su quello culturale. Prendiamo l'otto per mille: posso darlo ai Testimoni di Geova perché sono una confessione religiosa ma non al Club Alpino o a *Médecins sans frontières* (che mi sembrano più utili dei Testimoni di Geova) perché non sono entità religiose.

Mi sembra di vedere un'antinomia tra gli articoli 7 e 8 e il principio supremo di laicità, antinomia che logicamente non può risolversi che con la prevalenza del principio. E dunque secondo me il 7 e l'8 potrebbero essere abrogati dalla Corte costituzionale in via interpretativa. Come la magistratura ordinaria può risolvere le antinomie a livello di legislazione ordinaria, così la magistratura costituzionale potrebbe risolvere interpretativamente le antinomie costituzionali. È una tesi, lo ammetto, *osée*, ma l'ho controllata con colleghi costituzionalisti e risulta molto più *osée* sul piano del realismo politico che su quello della logica e dell'ermeneutica.

laicità, liberalismo e critica della cultura

piergiorgio donatelli

Il Cattolicesimo e la modernità

Il tema della laicità si è complicato nel nostro paese. Bisogna fare molte distinzioni. Da una parte bisogna distinguere quelli che vogliono abusare del termine da coloro che ne vogliono fare un uso in buona fede. L'abuso della nozione di laicità fa parte di una più ampia strategia tipicamente conservatrice che le gerarchie della Chiesa cattolica hanno fatto propria. Di fronte alla vittoria del fronte opposto, quello liberale, una vittoria che si è depositata nel linguaggio, i conservatori hanno cominciato a usare il linguaggio degli oppositori, svuotandolo¹.

Per spiegare questo punto devo evocare alcuni grandi passaggi nella storia della cultura, e in particolare la trasformazione radicale dell'immagine del mondo, che ha avuto luogo durante vari secoli nella modernità e che non è stata ancora assorbita. Siamo perlomeno in una fase postrivoluzionaria, nel lessico di Charles Taylor, e ricordiamo da vicino il salto di paradigma (ma forse in alcuni ambiti la rivoluzione continua ancora) che è stato il risultato di lotte e di scontri anche violenti². Alludo alla trasformazione radicale che ha attraversato i secoli della modernità, e che potremmo sintetizzare in tre momenti centrali: la caduta del quadro finalistico con la scienza moderna, la caduta della legge di Dio e la nascita dell'idea di coscienza religiosa con la Riforma, la caduta della strutturazione gerarchica delle società con l'idea di cittadinanza. Taylor ha mostrato molto bene come il ricordo ravvicinato di queste lotte, in cui sono state gradualmente conquistate la scienza moderna, la libertà di credenza interiore e l'idea di eguaglianza di fronte alla legge contro vari oppositori tra cui in primo luogo il cristianesimo cattolico, ci rende difficile ridare spazio alla religione nel nuovo contesto, poiché il ricordo della religione come un oppositore al nuovo quadro è ancora vivo e bruciante. Taylor sviluppa questo argomento per mostrare da una parte le difficoltà che i liberali dovrebbero superare, allo scopo di assegnare alla religione lo spazio significativo che essa riveste nella vita di molti esseri umani, ma dall'altra per sottolineare la natura del nuovo quadro in cui si deve situare l'esperienza religiosa, caratterizzata dai passaggi che ho indicato e che sono stati

anche l'esito di scontri in cui le varie confessioni religiose, in modi diversi, sono state sconfitte. Vorrei ricordare che il cattolicesimo è legato al quadro precedente, che è risultato sconfitto, su tutti e tre questi punti³.

Torno ora alle strategie di risposta e di reazione a questi eventi nella storia e nella cultura. In una prima fase nell'Ottocento e nel primo Novecento, il cattolicesimo e i reazionari hanno combattuto una battaglia diretta contro il nuovo ordine. Per riprendere le parole di Zagrebelsky: «Per centocinquant'anni, dalla Rivoluzione francese dell'89 al pontificato di Pio XII, la Chiesa si è arroccata, bollando, con parole tanto più dure quanto più sconfortate, tutto ciò che i tempi consideravano conquiste di civiltà e la Chiesa considerava, all'opposto, malattia sociale mortale», tra cui la libertà di coscienza, «errore velenosissimo» e «peste della società», la libertà di espressione, la separazione tra Chiesa e Stato⁴. Ma a questa prima strategia ne fa seguito un'altra in cui non si ingaggia più la battaglia in modo diretto nei confronti del nuovo mondo, quello della scienza, della coscienza e dei diritti, ma se ne accetta la formulazione per destrutturarlo dall'interno, nei suoi stessi termini. Se seguiamo ancora il saggio limpido di Zagrebelsky, vediamo che si è trattato di un percorso graduale, che è cominciato alla fine dell'Ottocento con l'invenzione di una dottrina sociale della Chiesa in funzione antisocialista, ma che accettava in questo modo i nuovi termini del discorso, fino all'introduzione del lessico dei diritti umani un secolo dopo nel Concilio Vaticano II e al ripensamento del ruolo della scienza. In questo percorso si situano motivazioni diverse, alcune riconducibili a un autentico desiderio di trasformazione del cattolicesimo, di incontro con la modernità, ma possiamo vedere nelle linee preminenti di questo percorso invece l'uso strumentale del nuovo linguaggio, del nuovo ordine di idee e dei nuovi strumenti, per promuovere in larga parte il vecchio programma. In questa luce si può tornare a una figura, peraltro così ricca e complessa, come quella di Giovanni Paolo II e alla sua difesa di cose moderne come i diritti, la scienza e la coscienza, attraverso la quale egli è stato in grado di destrutturare larga parte del nuovo Cattolicesimo conciliare desideroso di fare l'incontro con la modernità e che ci ha consegnato

il Cattolicesimo delle gerarchie che è sotto i nostri occhi ora⁵.

Sulla scia di questa strategia e di questa nuova retorica è fiorita la pubblicistica copiosa sulla laicità autentica, che si è estesa allo stesso termine “liberale”, in cui ci troviamo tuttora. C'è qui un abuso del termine per cui secondo questi autori i laici autentici, magari messi in contrapposizione ai laicisti, finiscono con l'essere solo coloro che invocano la religione. Un argomento molto frequentato è quello della necessità di presupporre la tradizione religiosa giudaico-cristiana per riuscire a difendere il quadro liberale; ma la contesa, come ho sostenuto, si sta spostando sull'uso del linguaggio stesso, di modo che sembra che l'appello alla religione debba fare parte del significato stesso dei termini laicità e liberalismo, con esiti in parte sconcertanti, in parte semplicemente risibili. In questo modo, la strategia conservatrice attacca la modernità abusando e svuotando il suo stesso linguaggio, corrompendo ciò che i concetti di scienza, coscienza e diritti hanno significato nelle lotte per la libertà e la civiltà e che dovrebbero significare tuttora nelle nuove lotte.

Ho l'impressione tuttavia che questa retorica conviva con una nuova, che è solo agli inizi e che segna un ritorno alle antiche lotte dei reazionari. Di fronte a una certa vittoria di potere del Cattolicesimo in alcuni paesi come l'Italia, ma anche con l'avvallo di un pontefice diverso, si è cominciato a rifare la battaglia antica. Benedetto XVI in effetti ha introdotto un nuovo linguaggio. Già nella messa *Pro eligendo Romano Pontifice* del 18 aprile 2005, prima di entrare in conclave, il cardinale Ratzinger aveva identificato nel liberalismo (accostato al marxismo, all'individualismo radicale, al libertinismo, all'ateismo e all'agnosticismo, al relativismo e altri ancora) l'avversario della «piccola barca del pensiero» dei cristiani. Questi attacchi sono stati ribaditi e non vanno sottovalutati. Le conclusioni di queste affermazioni generali sono in larga parte le stesse che traeva Giovanni Paolo II, ad esempio nei soliti temi della vita sessuale e di relazione, ma il linguaggio è ora diretto. L'avversario è diventato di nuovo, almeno in queste affermazioni, il liberalismo, vale a dire l'assetto che ordina le società democratiche, come lo era stato nell'Ottocento di fronte alle lotte e alle rivoluzioni costituzionali in Europa. Questo nuovo linguaggio – che si intreccia a quello precedente – si comincia a sentire anche in Italia: l'idea che non sia accettabile che il liberalismo abbia degli assoluti, come le libertà fondamentali, perché anche il Cattolicesimo ha i suoi assoluti, i suoi valori non negoziabili.

Cosa difendono i laici

Una volta chiarite queste strategie di abuso e di svuotamento dei termini, voglio entrare nelle distinzioni che fanno i laici in buona fede. È entrato nell'uso fare una distinzione certamente importante tra la laicità come la cornice liberaldemocratica della società (la difesa della libertà e dell'eguale rispetto di ciascuno da parte delle leggi), che consente la fioritura di ideali e di esistenze diverse, e la laicità come la famiglia di visioni che fanno a meno del richiamo a Dio e che respingono le concezioni morali elaborate dalle religioni⁶. Da un parte voglio difendere questa distinzione. C'è un significato importante del concetto di laicità per cui essa difende e promuove la sfera dei convincimenti profondi della coscienza e ciò significa anche una certa difesa della religione. In effetti, la rivoluzione moderna non ha spazzato via la religione ma l'ha riallocata, dalla società e dalla natura dentro la coscienza.

Ma qui le cose si complicano. Si comincia a sentire piuttosto sovente una versione di questa storia che non convince. Si sostiene da più parti che se la difesa della laicità significa la difesa della cornice liberale ciò significa la difesa di procedure e di regole che, in quanto egualmente rispettose di tutte le visioni sostantive, non mettono bocca su nessuna di esse. Anzi, questa linea si può spingere fino a ritenere che si deve proprio fare una battaglia contro i critici delle religioni nelle varie versioni, gli atei, gli anticlericali e anche coloro che criticano non tanto le religioni di per sé ma le posizioni morali avanzate dalle religioni⁷. Se siamo arrivati a questo punto qualcosa è andato storto e dobbiamo tornare a ripensare il significato della laicità.

Il punto è che per difendere la cornice liberale dobbiamo difendere il quadro che è uscito dalla modernità. Le religioni che sono difese sono quelle che entrano nella dimensione della coscienza e che sanno abitare nello spazio di una società dominata dalle idee di eguaglianza e di rispetto reciproco, una società che non ha un ordine gerarchico intrinseco (ad esempio, il clero al di sopra del popolo) e che tiene alla scienza come impresa indipendente. In questo senso la difesa della laicità e dell'assetto liberaldemocratico della società richiede la difesa di questa cultura complessiva, di questa forma di vita sociale e culturale. Quindi, ad esempio, le religioni sono difese nei limiti in cui entrano nella scena come credenze personali di individui che sono cittadini. La storia della modernità è la storia delle tensioni che le religioni hanno creato: il pro-

blema delle forme dell'osservanza religiosa compatibili con la sovranità, che in Locke esclude il culto cattolico; l'esigenza di reinterpretare la religione in termini della ragionevolezza del consiglio spirituale e non dell'autorità eteronoma del clero in Kant; il tema in John Stuart Mill delle difficoltà che la religione pone all'educazione morale. E poi vi è la storia più recente⁸.

Ciò che mostra questa storia è che nella modernità la lenta costruzione di una sovranità pacifica che consenta la fioritura di vite individuali in forme libere ha richiesto una trasformazione piuttosto radicale della religione, che possiamo leggere nelle due direzioni: come una richiesta di trasformazione che è stata anche una lotta contro le religioni, e come un movimento interno di trasformazione, di reinterpretazione che le confessioni hanno fatto del loro credo.

Ciò deve essere chiaro anche a coloro che propongono una lettura molto sottile e proceduralista del quadro laico e liberale delle nostre società, al cui interno esigono il rispetto e la promozione dei vari orientamenti, tra cui vi sono anche quelli religiosi. Ad esempio, se seguiamo la ricostruzione della sovranità nella linea kantiana che nella sua ripresa nelle mani di John Rawls è stata particolarmente attenta alla neutralità delle regole pubbliche rispetto alle visioni comprensive personali, è chiaro che lo spazio pubblico (lo spazio della ragione pubblica) fa richieste significative e onerose alle concezioni che vi entrano agonisticamente⁹. In questo quadro, l'idea di fondo è che le religioni che entrano nello spazio pubblico, in primo luogo, fanno proprio il rispetto delle ragioni degli altri, la reciprocità e il riconoscimento; e in secondo luogo, si rappresentano le ragioni sempre come ragioni di *qualcuno*, facendo propria l'idea di autonomia e di personalità morale che ciò comporta. In questa luce, le religioni entrano nella scena come credenze religiose degli individui e non come istituzioni: anche se le chiese sono chiaramente protette come associazioni di individui per scopi determinati, il punto della protezione e della promozione della libertà di credo religioso riguarda le credenze individuali e non le confessioni come istituzioni¹⁰.

Laicità e critica della cultura: alcune conclusioni

In questo spirito possiamo trarre alcune conclusioni.

1) Da una parte, non saranno le religioni in quanto tali a essere difese e promosse dalle società liberal-democratiche ma quel tipo di cre-

denze religiose che possono dare un contributo alla società liberale. In questo senso vi saranno credenze religiose che le saranno nemiche. Questa conclusione non dovrebbe essere una sorpresa. Mi sembra chiaro che se una credenza religiosa è difesa in una modalità che risulta incompatibile con il rispetto delle altre credenze e con le basi giuridiche del rispetto, vale a dire con le leggi dello stato, tale credenza non può essere difesa. I liberali hanno ben chiaro che la loro difesa del contributo delle religioni è anche la richiesta di una reinterpretazione delle religioni alla luce della società liberale. In Italia il Cattolicesimo delle gerarchie è ufficialmente critico della società liberale e non tiene a presentare la religione come una questione di credenza autonoma nel senso kantiano, ma difende invece il principio di autorità. Credo che ci siano buone ragioni per criticare questo tipo di religione e per difendere la religione autonoma che ha invece non solo cittadinanza ma che deve offrire il suo contributo allo spazio pubblico.

2) In secondo luogo, come ho suggerito, non si tratta solo di promuovere e di richiedere la reinterpretazione delle religioni ma anche di fare la critica complessiva della cultura. La laicità non è solo regole e procedure. L'interpretazione del concetto di laicità dal punto di vista del diritto e in particolare della Carta costituzionale è incoraggiata da vari aspetti: dalla natura procedurale dello spazio pubblico democratico, dall'importanza di regole e procedure nella società moderna (qualcosa che sociologi e filosofi tra cui Max Weber hanno spiegato), ma anche dalla effettiva forza progressiva del diritto come meccanismo autonomo – intendo le corti rispetto ai corpi legislativi e alla politica¹¹. Questa è stata ad esempio la storia dei liberali negli Stati Uniti, quando hanno cominciato a riportare fiducia nella Corte suprema avendo rinunciato a vincere con la politica. Dworkin ha fornito una ricostruzione molto importante del motore repulsivo costituzionale negli Stati Uniti¹². Mi sembra chiaro che è una storia significativa ma che è anche una storia di rinuncia della politica. Rischia di essere anche la storia italiana.

Da una parte questa linea è incoraggiata dalle vicende recenti del nostro paese, dove sono le sentenze delle corti che hanno risposto alle richieste delle persone e hanno sedimentato un progresso in queste vicende, e possiamo ricordare qui da una parte la vicenda di destrutturazione della Legge 40 che ha riportato la legiferazione in contatto con la tradizione giuridica e costituzionale italiana; dall'altra le molte sentenze che hanno consentito a Eluana Englaro di morire. Ma dietro al privilegio accordato al di-

ritto potrebbe nascondersi di nuovo una lettura rinunciataria del concetto di laicità, come la difesa di cornici istituzionali che non avverte più il bisogno di elaborare una nuova cultura: mentre, al contrario, il luogo della laicità è la difesa e la riscoperta sempre nuova della società come lo spazio degli individui e della loro libertà, lo spazio vasto e indefinito dell'interiorità e delle relazioni. Ciò significa la difesa, la riscoperta e la reinvenzione della forme di vita moderna, contro i loro nemici ricorrenti e quelli nuovi.

3) Questo mi porta alla terza conclusione che voglio trarre. Lo spazio della libertà individuale non è dato, non include un raggio dato di alternative. Le alternative sono da inventare, da immaginare, da difendere. Se vogliamo difendere una società fondata sulla libertà e sul rispetto dobbiamo difendere anche specifici modi di vivere e di essere, modi di nascere, di morire, di vivere in relazione. E qui arriviamo ai temi concreti, alle lotte specifiche. Difendere la laicità non significa lasciare la società come terreno di scorribanda delle idee più retrive, più corrive con il potere, con la stupidità, ma anche semplicemente con la voce della maggioranza. Torniamo qui ai problemi che nell'Ottocento aveva Mill e che avevano i difensori dell'individualità, anche quelli non liberali come Nietzsche: il problema di diventare gregge, di morire come individui sotto il giogo di un potere che non ha l'aspetto della mano armata del sovrano ma quello più dolce e inavvertito dell'opinione diffusa, la tirannia della maggioranza. In questa luce abbiamo il dovere di inventare e sperimentare modi di vivere nuovi che sono modi di nascere e morire e di stare in relazione: e di vederli come beni, come una pluralità di beni. Nei temi della laicità, la difesa della libertà è anche la difesa di nuovi modi di nascere e di morire e di stare in relazione.

Ora vorrei suggerire che questo in effetti è ciò che abbiamo realizzato in una parentesi felice, quella degli anni Settanta. I grandi traguardi che il nostro paese realizzò negli anni Settanta videro il concorso di tutti gli strumenti, la corte costituzionale, i corpi legislativi, il referendum, la società e i gruppi di persone organizzate¹³. Fu la battaglia per leggi ma anche per modi di vivere, per felicità private, come scrisse Pannella in un testo molto bello che colpì anche Pasolini. Scriveva: «Io amo [...] la gente con il suo intelligente qualunque e la sua triste disperazione». «Credo alla parola che si ascolta e che si dice, a racconti che ci si fa in cucina, a letto, per le strade, al lavoro, quando si vuole essere onesti ed essere davvero capiti, più che ai saggi o alle

invettive, ai testi più o meno sacri e alle ideologie. Credo sopra a ogni altra cosa al dialogo, e non solo a quello 'spirituale': alle carezze, agli amplessi, alla conoscenza come a fatti non necessariamente d'evasione o individualistici – e tanto più 'privati' mi appaiono, tanto più pubblici e politici, quali sono, m'ingegno che siano riconosciuti»¹⁴. Ciò che scorre nelle parole di Pannella, e che a leggerle ora riportano uno spirito di quegli anni, è precisamente l'idea che la lotta per le forme giuridiche è la lotta per forme di vita concrete, di gruppi e di individui. Lo spazio pubblico è nutrito dalle vite private, la lotta per i diritti richiede l'immaginazione e l'esplorazione di nuovi modi di vivere e di essere, richiede l'invenzione di nuove libertà nella vita individuale e concreta, che il diritto protegge nelle sue forme: forme che la vita democratica consente di vivere (o che lascia morire).

Ma gli anni Settanta sono in realtà un caso singolo di un modello più generale, la rottura del conformismo e la messa in circolazione di idee, la tesaurizzazione di stili di vita e di modi di essere nelle forme organizzative della società.

Liberare la religione

Voglio fare un'ultima considerazione. In questa luce, come possiamo giudicare il cosiddetto ritorno delle religioni al centro della società, che ha fatto dire a qualcuno che siamo in un'epoca post secolare? Non posso affrontare il tema a questo punto ma voglio suggerire un'idea. Abbiamo bisogno più che mai di tornare a fare la critica delle religioni, qualcosa che una certa linea liberale, per i motivi che ho indicato, ha smesso di fare e che i liberali classici da Kant a Mill facevano, la critica che è stata fatta negli anni delle contestazioni e delle trasformazioni delle nostre società, gli anni Sessanta e Settanta. Dobbiamo distinguere il potere delle chiese, che gioca su molte cose tra cui l'ignoranza e la credulità, dai bisogni personali. E dobbiamo educare i bisogni personali. Da una parte abbiamo una secolarizzazione nei fatti, che non può sorprenderci¹⁵. Solo l'ignoranza e la superstizione profonda possono tenere in piedi sistemi di credenze che le trasformazioni della modernità hanno spazzato via. L'unità tra finalismo, legge divina, società coesa e gerarchica è scomparsa e ha lasciato individui, coscienze, scienza, morale: ha lasciato sfere distinte dove prima c'era una rete unica.

Ma le religioni si muovono dentro una zona dell'io che è ancora con noi, una zona che proprio in seguito alle trasformazioni della mo-

dernità riusciamo a distinguere dall'etica, dall'estetica, dagli ideali di eccellenza personali ma che ha anche a che fare con tutto questo. Il tema della reinterpretazione della religione e il suo spostamento in una zona diversa da quella occupata dalla società, dalla legge, dalla natura, il tema di Kierkegaard, di Dostoevskij, di Wittgenstein, è ancora il nostro tema. Forse la parola religione non va più bene, ma questa zona dell'io c'è. Le strutture di potere delle grandi religioni confessionali hanno cercato di occupare questo spazio. Lo dovremmo liberare e riconsegnare agli individui. Anche questo è un compito laico.

□

NOTE

¹ Sul concetto di diverse ondate conservatrici si v. A.O. Hirschman, *Retoriche dell'intransigenza*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 11-13.

² C. Taylor, *Una modernità cattolica?*, in Id., *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004, pp. 79-109; *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

³ Per un'analisi su queste linee si può vedere A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988. Ci si aspetta che la discussione su questi temi all'interno del cattolicesimo si renda visibile, ma ciò costituisce tuttora qualcosa di inedito, per motivi che non sono estranei alla natura del cattolicesimo, come ho suggerito nel mio *La bioetica cattolica e l'autorità*, in G. Fornero, *Laicità debole e laicità forte*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 103-112. Per affermazioni di un cattolicesimo che mette in discussione il quadro pre-moderno si v. ad es. G. Vattimo, C. Dotolo, *Dio: una buona possibilità*, a cura di G. Giorgio, Rubettino, Soveria Mannelli 2009.

⁴ G. Zagrebelsky, *Società pluralista e universalismo della Chiesa Cattolica*, in *La laicità vista dai laici*, a cura di E. D'Orazio, Università Bocconi Editore, Milano 2009, pp. 1-16: alle pp. 5-6.

⁵ C.A. Viano ha smascherato in modo caustico la retorica dei diritti umani di Giovanni Paolo II nel suo *Laici in ginocchio*, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁶ A partire dal volume di G. Fornero, *Bioetica cattolica e laica*, Bruno Mondadori, Milano 2005.

⁷ Di questo tenore è il libro di G. Bosetti, *Il fallimento dei laici furiosi*, Rizzoli, Milano 2009.

⁸ Per un quadro di queste tensioni si v. E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁹ Per un'analisi e una proposta sulla laicità su queste linee, si v. C. Mancina, *La laicità al tempo della bioetica*, Il Mulino, Bologna 2009.

¹⁰ Mancina, *ibid.*, p. 46, difende questo punto.

¹¹ P. Borsellino, nella sua esaustiva ricostruzione della bioetica dal punto di vista giuridico, rende conto dei meriti ma anche dei limiti insiti nell'affidare al diritto la soluzione delle questioni biomediche. Si v. *Bioetica tra "moralità" e diritto*, Cortina, Milano 2009, ad es. pp. 46-51.

¹² R. Dworkin, *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Comunità, Milano 1994.

¹³ Per un'immagine rapida e convincente di un decennio di riforme e trasformazioni (e non solo di violenza e di cupezza del potere) si v. G. Moro, *Anni Settanta*, Einaudi, Torino 2007.

¹⁴ M. Pannella, *Prefazione*, a A. Valcarengi, *Underground: a pugno chiuso* (1973), raccolto sotto il titolo *Essere radicali*, in M. Pannella, *Scritti e discorsi 1959-1980*, Gammalibri, Milano 1982, pp. 97-104: alle pp. 97-98. Per il riferimento a Pasolini si v. P.P. Pasolini, A. Valcarengi: "Underground: a pugno chiuso", in *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1990, pp. 155-161.

¹⁵ Si v. in merito il *Quinto rapporto sulla secolarizzazione*, a cura di S. Sansonetti, in "Critica liberale", XVI, n. 167-169, 2009, pp. 145-155.

Nei prossimi numeri di "Critica Liberale" saranno pubblicati gli interventi di Mario Di Carlo, Valerio Pocar e Marietje Schaake.

spilli

IL MIGLIORE. Un tempo era chiamato così un burocrate stalinista e assassino. Ripescato da D'Alema forse per lanciare se stesso come suo degno successore. E puntuale arriva l'appoggio: «D'Alema resta il migliore di tutti, sono stato un dalemiano convinto, lo sono sempre stato». Parola di Dell'Utri, sul giornale inciucesco degli Angelucci.

BERLUSCONI PER UN GIORNO. A Natale, per un giorno, siamo buoni come Berlusconi. Come lui ha perdonato Tartaglia e contestualmente ha richiesto una condanna esemplare, così noi perdoniamo al Cavaliere tutte le sue malefatte e nel contempo chiediamo che presto nei processi all'accertamento di tutti i reati ascritti segua una condanna giustamente severa.

QUINTA COLONNA: DISPETTUCCI TRA INNAMORATI. «Il Pd, il più grande partito di opposizione, nel suo dna non fa i dispetti a Berlusconi». Così disse Livia Turco pregustando una nuova bella crostata di casa Letta.

OBBLIGHI DI GOVERNO. La destrissima Santanchè furbeggia sul "Corriere": «Silvio, purtroppo, non mi vede come donna». Sarà presto smentita: Berlusconi, che già l'ha definita "una bella sberla", è un uomo di Stato coerente e quindi non potrà non farla entrare nel governo. [la lepre marzolina]

la religiosità secolare

paolo bonetti

Nel presentare su questa rivista il quinto rapporto sulla secolarizzazione in Italia (si veda “Critica liberale” di settembre-novembre 2009), Silvia Sansonetti ha distinto fra una pratica religiosa visibile, quella che si esprime attraverso la partecipazione ai riti pubblici di una determinata confessione religiosa, e una pratica del tutto individuale e privata e, quindi, difficilmente accertabile sul piano della ricerca sociologica. Posta questa premessa, se ci si limita a prendere in considerazione gli indicatori riguardanti la pratica religiosa visibile (frequenza alla messa e pratica dei sacramenti), non c'è dubbio che siamo di fronte, nella società italiana degli ultimi venti anni, a una tendenza costante verso la secolarizzazione. Dobbiamo allora concludere, per l'Italia, come d'altra parte per altri paesi europei, che la crescita delle tendenze secolarizzanti si accompagna a una progressiva scomparsa del sentimento religioso? O non hanno piuttosto ragione quegli studiosi che prendono atto realisticamente del diffondersi di nuove forme di religiosità non istituzionale del tutto compatibili con i processi di modernizzazione culturale e civile? In questo caso non ci sarebbe più un conflitto fra religione e secolarizzazione, e la prima diventerebbe addirittura una forza culturale che spinge nella direzione di una sempre maggiore laicizzazione dei costumi.

Siamo ormai tutti d'accordo che fra la fine del ventesimo secolo e l'inizio del ventunesimo c'è stato, su scala globale, un reincantamento religioso del mondo, una rinascita delle credenze religiose che, dalla sfera privata nella quale sembravano (almeno in Occidente) ormai definitivamente confinate, tendono sempre più ad invadere quella pubblica, minacciando anche delicati equilibri faticosamente raggiunti fra società civile e società religiosa. Dovremmo però chiederci, in proposito, se davvero, nella società europea fra Ottocento e Novecento, il sentimento del sacro si fosse totalmente o in gran parte eclissato, e se esso sia oggi effettivamente incompatibile con quei processi di modernizzazione che hanno prima riguardato l'Europa e adesso, in misura crescente, alcuni paesi dell'Africa, dell'Asia e dell'America meridionale. C'è, in materia, un libro del sociologo tedesco Ulrich Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità se-*

colare, uscito in Germania nel 2008 e subito tradotto in italiano (Laterza, 2009), che può aiutarci a far luce sugli intricati rapporti fra religiosità e secolarizzazione nella società post-industriale e, soprattutto a dissipare molti luoghi comuni sul tema. Con argomenti in gran parte persuasivi, Beck ci mostra come la rinascita o meglio la trasformazione del sentimento religioso nella nostra società non significa un arresto o addirittura un regresso nel processo di secolarizzazione. Non si tratta, insomma, di una restaurazione, all'ombra della religione, di vecchie abitudini di vita, di un ritorno a una qualche forma di società organica di stampo neomedievale, ma addirittura di una ulteriore spinta, favorita proprio dalle nuove forme che il sentimento religioso ha assunto, verso quella individualizzazione che è la caratteristica principale della modernità e che troverebbe nel cristianesimo la sua origine e il suo fondamento.

Il sociologo tedesco, rifacendosi alle teorie ormai classiche della secolarizzazione e alla critica storica della religione sviluppata dall'illuminismo europeo, ci ricorda che «da duecento anni la religione è stata considerata come un aspetto non originario, di secondo piano, destinato a scomparire o a perdere di significato nella misura in cui vengono eliminati i fattori causali che la generano». Insomma, la religione sarebbe diventata una semplice faccenda privata, senza più una reale e forte incidenza nella formazione dell'identità dei singoli e delle collettività. Eppure – sostiene Beck – è stata proprio la secolarizzazione, il crescente disincanto del modo a gettare paradossalmente le basi per questa rinascita di spiritualità religiosa a cui abbiamo assistito in questi ultimi anni. Solo che questa nuova spiritualità ha sempre meno a che fare con dogmi e riti delle confessioni religiose istituzionali, mentre ben si accorda con l'individualismo morale di una società in cui prevale sempre più, non solo a livello di élites ma anche di masse, quella che i sociologi chiamano la “modernizzazione riflessiva”. La conclusione è che «la secolarizzazione non designa dunque il declino della religione e della fede, bensì la formazione e la massiccia diffusione di una religiosità che si richiama sempre più all'individualizzazione». C'è, nel libro dello studioso te-

desco, la lunga citazione di una ricerca compiuta da due studiosi americani, Steven M. Cohen e Arnold M. Eisen, sugli ebrei statunitensi, in cui si mette in evidenza come i giovani ebrei di quel paese vivano la loro religione in maniera completamente diversa dai loro genitori. C'è stata una "svolta verso l'interiorità", uno svincolamento dalle organizzazioni e istituzioni che, fino a qualche tempo fa, fondavano l'identità e determinavano il comportamento: gli ebrei americani – scrivono Cohen e Eisen – «parlano della loro vita e della loro fede religiosa o della loro confessione con concetti e immagini riferiti all'essere in cammino, alla continua interrogazione e all'incessante evoluzione. Evitano invece il gergo di chi si sente già arrivato. Non esistono risposte definitive né convinzioni o adesioni irrevocabili». Gli intervistati rivelano «più o meno consapevolmente la loro ambivalenza nei confronti delle organizzazioni, delle istituzioni, dei doveri e delle norme che caratterizzano la vita ebraica: origini familiari, sinagoghe, associazioni e Dio».

Si potrebbe obiettare che siamo di fronte a una minoranza religiosa, con tutte le caratteristiche psicologiche che connotano solitamente le minoranze e che le inducono spesso, per la difesa dei loro diritti minacciati dalle maggioranze, a forme di apertura intellettuale e morale velatamente o esplicitamente eterodosse. Ma bisogna subito dire che lo stesso fenomeno è riscontrabile all'interno di quella confessione religiosa che possiede, ancora oggi, una forte intelaiatura gerarchica e che riesce apparentemente ad imporre ai suoi fedeli i dogmi teologici e morali elaborati dai vertici dell'organizzazione. In realtà, la Chiesa cattolica a cui facciamo riferimento, se la si analizza nella molteplicità delle sue voci spesso soffocate da un sistema informativo che dà spazio solo alle gerarchie, presenta fratture interne piuttosto gravi, una molteplicità di interpretazioni della parola di Dio che sfuggono a chi ragiona secondo vecchi schematismi e non si accorge che l'individualismo religioso è penetrato in profondità anche in quella che è stata, per secoli, dopo la frattura della Riforma, la struttura religiosa più compatta. Sono perciò ugualmente sbagliate le teorie di chi parla di tramonto della secolarizzazione e quelle di chi continua a vedere un declino inarrestabile, che in realtà non c'è, delle religioni.

Occorre invece studiare attentamente, secondo Beck, il rapporto fra secolarizzazione e individualismo. Egli osserva che «mentre la teoria della secolarizzazione afferma che quanto maggiore è la modernizzazione, tanto più mar-

ginale diventa la religione, la tesi dell'individualismo religioso prende le mosse dal rapporto inverso, vale a dire: con il progredire della modernizzazione le religioni non scompaiono, ma muta il loro volto. Di certo si indeboliscono i legami con le comunità religiose organizzate e inoltre si dissolve l'autorità dei padri della Chiesa sulle questioni esistenziali». Forse sarebbe il caso di notare che anche nel periodo di maggiore emarginazione del cristianesimo nella società europea (diverso e storicamente assai particolare è il caso americano) la religione non è mai scomparsa dall'orizzonte della nostra civiltà, sebbene lo scientismo positivista prima e le ideologie totalitarie poi l'abbiano confinata in una zona di privatezza che poteva perfino avere qualche affinità con la superstizione. Ma il crollo delle ideologie e la rivoluzione epistemologica novecentesca hanno riconsegnato alla religione quell'universo della speranza e della ricerca di senso che è connaturato alla condizione umana e che non è incompatibile con le libertà individuali garantite dal moderno Stato di diritto. Certo, resta il pericolo, nell'epoca della globalizzazione, di un ritorno delle guerre di religione in cui l'identità religiosa si mescola alla politica, come resta incombente il rischio che le chiese, organismi transnazionali, vogliano mettere nuovamente sotto tutela lo Stato nazionale laico profittando della sua crescente debolezza; ma la migliore garanzia contro questi rischi e pericoli non è data, a nostro parere, da un rinnovato ateismo scientista che resterebbe comunque patrimonio di ristrette minoranze. Contro l'integralismo e il fondamentalismo religiosi la migliore difesa è costituita proprio dal nuovo individualismo religioso, dalla ricerca, talvolta ingenua e culturalmente sprovveduta, di un Dio personale che scavalca ogni gerarchia ecclesiastica. Beck osserva che «nell'incontro e nella penetrazione tra religioni universali e nuovi movimenti religiosi, va in pezzi la pretesa universalistica delle due grandi culture europee, quella della fede cristiana nonché quella della razionalità secolare. Ciò vale anche per la pretesa universalistica di altre religioni, per esempio per l'universalismo musulmano».

Siamo, dunque, al tanto deprecato e temuto relativismo? Certo – risponde Beck – assistiamo a un proliferare di conflitti nella società globale: «vi è minore accordo sulla regolamentazione della sessualità, sul valore della libertà e dell'autonomia individuali rispetto al valore della comunità, sui diritti degli animali o sul valore della natura, e nessun accordo sull'urgenza del rischio derivante dal terrore; perfino le mi-

nacce della catastrofe climatica provocata dall'uomo o il valore della vita umana sono oggetto di discussione fra le religioni». Questo multiculturalismo esasperato e conflittuale presenta indubbiamente un volto ambiguo: se da un lato può diventare una garanzia di libertà per gli individui, dall'altro può essere la premessa di una nuova epoca di violenza e di intolleranza, in mancanza di un reciproco riconoscimento fra le diverse religioni e fra gli individui che ad esse, magari in forme eterodosse, continuano comunque a fare riferimento. Si apre perciò il problema di come costruire una nuova forma di razionalismo laico, dopo il tramonto dello scientismo positivista e delle filosofie della storia che millantavano una razionalità del corso storico orientato verso un progresso ineluttabile. Ma un razionalismo laico, che eviti i rischi dell'assolutismo ideologico, è comunque indispensabile; altrimenti, osserva ancora Beck, «il pericolo recentemente evocato con la morte della speranza laica è la ricomparsa di guerrieri della fede e di guerre religiose – stavolta però nel contesto suicida di un'epoca che conosce gli armamenti nucleari e la manipolazione genetica –, figure e fenomeni che si ritenevano superati dall'avanzata della modernità secolare».

Questo nuovo razionalismo laico, liberato da ogni connotazione dogmatica e da ogni pretesa di condurre, paradossalmente, una guerra di religione contro la religione, dovrà realisticamente prendere atto dell'individualismo religioso che si diffonde nel cristianesimo contemporaneo, ma che ha la sua origine nello stesso messaggio salvifico di Cristo, nel suo chiamare l'uomo, ogni uomo, a una responsabilità diretta e personale di fronte a Dio, senza che vi sia contraddizione con lo spirito comunitario generato dalla *caritas* cristiana. Non è la cosiddetta dittatura del relativismo che alimenta la scissione fra religione istituzionale e fede personalizzata, ma è proprio l'universalismo cristiano, centrato sull'individuo capace di autodeterminarsi, senza vincoli etnici, sociali, familiari o sessuali, che corrode inesorabilmente la pretesa delle Chiese cristiane, e in particolare di quella cattolica, di porsi come indispensabili mediatrici fra i singoli e la divinità. Tuttavia, se l'individualismo connota fin dalle origini il cristianesimo e ha condotto alla fede secolarizzata del nostro tempo, possiamo applicare questa griglia dell'individualismo a tradizioni religiose profondamente diverse, che, infatti, non hanno generato quei processi di secolarizzazione che caratterizzano la storia dell'Occidente? La speranza di un "incivilimento" delle religioni, per usare il termine adoperato da Beck, la prospettiva che esse si se-

colarizzino fino a rinunciare totalmente alla violenza che le ha troppo spesso caratterizzate, può andare d'accordo con l'esclusivismo della verità che ciascuna di esse continua ancora oggi a rivendicare, nonostante le molte, troppe parole che si spendono su un ecumenismo ben lontano dal realizzarsi? Beck sembra propendere per una religiosità sincretistica del *vel vel* e non più dell'*aut aut*, favorita proprio dal *bricolage* dell'individualismo religioso. Ma è fin troppo evidente che non ci può essere libertà e rispetto reciproco se queste nuove forme dell'esperienza religiosa non si strutturano secondo un principio di laicità che viene prima delle singole fedi e al quale esse debbono necessariamente subordinarsi. Che al posto delle comunità religiose istituzionalizzate subentrino gli individui non è di per sé una garanzia contro l'intolleranza e la lotta distruttiva di tutti contro tutti.

Vorrei concludere questo discorso con le righe finali di un altro libro di argomento affine a quello di Beck, ma con un taglio molto più empirico e comparativo fra differenti società e tradizioni religiose. Si tratta di *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato* (Il Mulino, 2007, l'edizione originale è del 2004), una ricerca condotta da due studiosi americani, Pippa Noris e Ronald Inglehart, e sulla quale varrà la pena di tornare. Essi osservano che, a causa del differente tasso di sviluppo demografico, i gruppi religiosi fondamentalisti e tradizionalisti si espandono maggiormente di quelli modernizzanti: «inoltre, nelle società industriali avanzate i gruppi fondamentalisti sono spinti a livelli di azione organizzata senza precedenti dalla percezione che buona parte dei loro valori più importanti (riguardo aborto, divorzio, omosessualità e il valore della famiglia) sono minacciati dai rapidi mutamenti culturali della società. Nel mondo che viene dopo la guerra fredda, la crescita del divario tra i valori fondamentali delle società più religiose e di quelle più secolari incrementerà con ogni probabilità la rilevanza delle questioni culturali nella politica internazionale. Riuscire a gestire e tollerare queste differenze culturali è una delle grandi sfide del ventunesimo secolo». Forse, come è accaduto nelle società economicamente avanzate dell'Occidente, soltanto la crescita del benessere economico e una maggiore sicurezza sociale potranno promuovere, a livello mondiale, la diffusione di un individualismo morale e religioso tollerante. Ma poiché non crediamo in nessun determinismo socioeconomico, anche questa è soltanto una possibilità che potrebbe rivelarsi tragicamente fragile. □

per la libertà religiosa e contro i privilegi

una lettera al consiglio d'europa

Il 2 febbraio scorso 128 associazioni italiane di differente orientamento (laiche, atee, agnostiche, cristiane, fra le quali le Consulte per la laicità delle istituzioni, l'Uaar, gruppi evangelici, comunità cattoliche di base, associazioni per la libertà di pensiero, ecc.) hanno indirizzato al Consiglio d'Europa e alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, una lettera sul tema del crocifisso).

La lettera di seguito riportata colloca la crociata pro-crocifisso nel suo reale contesto che non è quello, sbandierato, di una supposta difesa delle tradizioni "nazionali" o di valori "universali", ma quello della pretesa teocratica, manifestata dalla Chiesa cattolica in numerose altre occasioni, e assecondata da politici genuflessi, d'imporre la religione cattolica a tutti, credenti o no, violando principi di laicità generalmente rispettati in Europa ma che spesso non riusciamo a far rispettare in Italia.

Egredi Signori, Gentili Signore,

Vi scriviamo, come associazioni e come cittadini italiani ed europei per fare sentire chiaramente la nostra voce al resto dell'Europa.

Lo scorso 3 novembre la Corte Europea dei Diritti Umani, sezione seconda, ha preso una importante decisione nel caso Lautsi c. Italia, tutelando non solo i diritti della Sig.ra Lautsi e dei suoi figli ma anche quelli di milioni di cittadini italiani ed europei.

La questione in discussione era l'imposizione per gli studenti di frequentare le lezioni in classi in cui domina il Crocifisso, un simbolo religioso. Una pratica che viola l'art. 9 della Convenzione europea per la protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali e l'art. 2 del Primo Protocollo Addizionale.

Il dibattito che ne è seguito in Italia è stato aggressivo e violento contro non-credenti, i non cattolici, i cattolici non allineati e, ultimo ma non per importanza, contro i giudici della Corte Europea dei Diritti Umani.

Individualmente e a nome delle migliaia di membri delle nostre associazioni vogliamo ringraziare la Corte e scusarci per il comportamento insultante di alcuni membri del Governo italiano dai quali sentiamo il dovere di disscusarci.

Il nostro Stato soffre sempre più l'influenza politica delle gerarchie della Chiesa cattolica. Benché il numero di quanti seguono le direttive delle gerarchie sia in costante diminuzione, queste chiedono sempre maggiori privilegi e insistono per imporre le proprie visioni ai non cattolici e ai non credenti. Inoltre la maggior parte dei leaders politici sono proni nell'accettare tali richieste senza riguardo per i diritti e le libertà, le vite e le storie personali, il credo e le scelte di milioni di donne e uomini. Questo accade regolarmente, ad esempio, per quanto riguarda i simboli religiosi, l'insegnamento religioso nelle scuole, la protezione giuridica per le coppie dello stesso sesso, la libertà di matrimonio, la libertà di divorzio, la procreazione medicalmente assistita, le direttive anticipate di trattamento e le volontà di fine vita, il finanziamento delle attività religiose della Chiesa cattolica.

Alcuni di noi sono credenti e tutti noi rispettiamo i credenti, ma non possiamo accettare che una religione, neppure la più influente, sia imposta a tutti e tutte.

Il principio di libertà religiosa e di laicità è racchiuso nella stessa Costituzione italiana, è parte della nostra storia come cittadini italiani e come cittadini europei. Faremo del nostro meglio per tenere i nostri passi sulla via della libertà, della democrazia dell'eguale dignità sociale per tutti e tutte, con l'aiuto di tutti i cittadini europei.

Sinceramente vostri

Coordinamento Nazionale delle Consulte per la Laicità delle Istituzioni; UAAR – Unione degli atei agnostici e razionalisti; Consulta Romana per la Laicità delle Istituzioni; Consulta Torinese per la Laicità delle Istituzioni; Consulta Milanese per la Laicità delle Istituzioni; Consulta della Provincia di Pesaro ed Urbino per la Laicità delle Istituzioni; Consulta Triestina per la Laicità delle Istituzioni; Consulta Napoletana per la Laicità delle Istituzioni; Fondazione Critica Liberale; Tavola Valdese; Associazione nazionale del libero pensiero Giordano Bruno; Libera Uscita Associazione Nazionale; Associazione "XXXI ottobre per una scuola laica e pluralista (promossa dagli evangelici italiani)"; FNISM – Federazione Nazionale degli Insegnanti; Comitato Insegnanti Evangelici Italiani (CIEI); CIDI Nazionale – Centro di Iniziativa Democratica degli Insegnanti; Italia-laica; Democrazia Laica; Società Laica e Plurale;

Associazione "per la Scuola della Repubblica"; Federazione Giovanile Evangelica Italiana (FGEI); Associazione Radicale Certi Diritti; Associazione Famiglie Arcobaleno; WILPF Italia (Women's International League for Peace and Freedom); Comitato nazionale Scuola e Costituzione; Coordinamento Genitori Democratici; AMI Associazione Mazziniana Italiana; Exit Italia; Comitato Torinese per la Laicità della Scuola; CRIDES- Centro Romano di Iniziativa per la Difesa dei Diritti nella Scuola; Circolo Vegetariano VV.TT.; Associazione Viottoli – Comunità cristiana di base di Pinerolo; Centro evangelico di cultura «Arturo Pascal», Torino – Jean-Jacques Peyronel; Circolo Liberal socialista Carlo Rosselli di Torino; Associazione Culturale "La Meridiana", Rivoli; Associazione Radicale Adelaide Aglietta, Torino; Associazione Radicale Satyagraha, Torino; Associazione democratica Giuditta Tavani Arquati, Roma; Associazione Iran Libero e Democratico, Torino; Centro di Documentazione, Ricerca e Studi sulla Cultura Laica "Piero Calamandrei", Torino-Onlus – Palmira Naydenova; Arcigay, Napoli; Associazione "Radicali Napoli – Ernesto Rossi"; Cantiere per il bene comune, Napoli; Cellula Coscioni di Napoli; Comitato Piero Gobetti, Napoli; Exit Italia, sez. Napoli; Libera Uscita, Napoli; UAAR-Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti, Circolo di Napoli; UDI, Napoli; Giovani Federalisti Europei, Torino; Associazione Alternativa libertaria, Fano, Pesaro; Associazione Omnibus, Fano; Arcigay Agorà, comitato provinciale, Pesaro; Centro sociale autogestito Oltrefrontiera, Pesaro; Cgil Nuovi Diritti, Pesaro; Circolo A. Labriola, Fano; Circolo L. Polverari, Fano; Circolo S. Allende, Fano; Associazione La scala segreta, Fano; Centro Donna, Urbino; Movimento Radicalsociale, Fano-Pesaro; ANPI Provincia di Pesaro ed Urbino; Associazione ZED, Torino; Gruppo di Studi Ebraici, Torino; Agedo (Ass. Genitori e Amici di Omosessuali), Milano; ANPI, sezione zona 1; C.I.G. Arcigay Milano; Arcilesbica, circolo Zami, Milano; Centro Culturale Protestante, Milano; Associazione radicale Certi Diritti, Milano; Circolo Carlo Rosselli, Milano; Circolo La Riforma, Milano; Circolo Giordano Bruno, Milano; Ass. Culturale Marxista, Milano; Associazione radicale Enzo Tortora, Milano; Giuristi Democratici, Milano; Keshet, vita e cultura ebraica, Milano;

□

* L'elenco completo delle Associazioni firmatarie si trova su italialaica.it

fcf fondazione critica liberale

COMITATO DI PRESIDENZA ONORARIA:

DANIELE GARRONE, SERGIO LARICCIA, GIANCARLO LUNATI, FEDERICO ORLANDO, CLAUDIO PAVONE, ALESSANDRO PIZZORUSSO, STEFANO RODOTÀ, GENNARO SASSO, CARLO AUGUSTO VIANO.

* Hanno fatto parte del Comitato di Presidenza Onoraria Norberto Bobbio (Presidente), Vittorio Foa, Alessandro Galante Garrone, Italo Mereu, Paolo Sylos Labini.

INDICE

taccuino

1. giovanni la torre, *il laboratorio delle teorie economiche*
4. "manifesto per la libertà del pensiero economico"

la società pannunzio

7. graziella durante, *la comunicazione globale*

il purgatorio dei laici

24. paolo bonetti, *la religiosità secolare*

libertà religiosa

27. una lettera al consiglio d'europa, *per la libertà religiosa e contro i privilegi*

spilli

- 6, 11, 23. la lepre marzolina

QUINTO QUADERNO LAICO

la secolarizzazione in europa

12. luigi lombardi vallauri, *la mia vittoria a strasburgo*
19. piergiorgio donatelli, *laicità, liberalismo e critica della cultura*

Direttore responsabile:

Enzo Marzo

Condirettore:

Nadia Urbinati

Direzione e redazione: via delle Carrozze, 19

00187 Roma - tel. 06.679.60.11

e-mail: info@criticaliberale.it

sito internet: www.criticaliberale.it

Amministrazione e abbonamenti: edizioni Dedalo

srl – V.le Luigi Jacobini, 5 – 70123 Bari

tel. 080.531.14.13 – fax 080.531.14.14

c.c.p. n. 11639705

e-mail: info@edizionidedalo.it

sito internet: www.edizionidedalo.it

Critica liberale esce undici volte l'anno.

Un fascicolo costa € 3,00. Fascicoli arretrati € 4,50.

Periodico mensile

Spedizione in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004

n. 46) Art. 1, comma 1, DCB di Bari

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 555 del 20.12.1993

Stampa: Dedalo litostampa srl, Bari

Questo numero è stato chiuso in redazione il 21 marzo 2010.