

Nuova serie N. 3

I Quaderni della
Diaconia

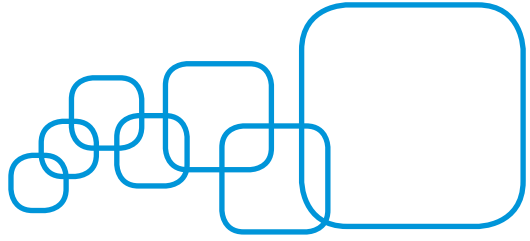
I Quaderni della Diaconia



Supplemento al n° 31 del 19/08/2011 di Riforma.
reg. Trib. Pinerolo n. 176/51 Resp. Piera Egidi
Spedizione in a.p. 45% - art. 2 comma 20/B legge 662/96 - Filiale di Torino

Nuova serie

N. 3



Il discorso continua...

Con il secondo quaderno della diaconia avevamo aperto, per così dire, due discorsi. Il primo legato alla riflessione sull'identità diaconale che si sta portando avanti nelle diaconie europee e il secondo, «più italiano», che parte da un testo di Gabriele De Cecco, direttore della Diaconia Valdese Fiorentina, «sull'esistenza diaconale oggi». Due discorsi che si aprivano (il testo di Eurodiaconia poneva delle domande, la seconda parte del testo di De Cecco è pubblicata in questo volume) e proponevano l'avvio di una «narrazione» che necessariamente era aperta e doveva essere continuata, se si voleva giungere a un qualche punto fermo.

Con la pubblicazione di «Diaconal Identity. Faith in social care. A reflection from Eurodiaconia», questo il titolo del testo di Eurodiaconia, volevamo aprire un confronto «sull'identità diaconale nel campo dell'assistenza sociale», partendo dagli «stimoli» (vere e proprie domande poste al termine di ogni capitolo) che provenivano da questo documento pubblicato in inglese da Eurodiaconia e frutto dei ragionamenti sul tema portati avanti da diversi operatori delle diaconie federate nel network delle diaconie evangeliche europee.

Il convegno della diaconia italiana tenutosi a Firenze il 5 marzo 2011 aveva per tema proprio l'identità e il futuro della Diaconia. Si è pensato quindi di confrontare le posizioni emerse da un workshop tenutosi a novembre a Torino a cui hanno partecipato numerosi rappresentanti della diaconia italiana con le sollecitazioni provenienti dal documento di Eurodiaconia. Un modo per «continuare la narrazione» o meglio per non darla per conclusa da altri. Per fare questo si è partiti da alcune tematiche specifiche presenti in «Diaco-

nal Identity. Faith in social care» e dalle domande aperte che questo poneva al riguardo.

Quello che vi proponiamo in questo terzo Quaderno della diaconia sono le «risposte», o meglio le riflessioni che i vari gruppi di lavoro in cui si sono divisi i partecipanti al convegno di Firenze hanno prodotto a partire dal testo di Eurodiaconia ma soprattutto, come dicevamo nella prefazione al testo italiano, «dalle proprie storie e dalle proprie narrazioni».

Ne nasce un testo nuovo basato sulle esperienze pratiche di chi, operatore diaconale o membro attivo delle Chiese valdesi, vive sul campo. Un testo comunque aperto, come per altro quello di Eurodiaconia, che pone questioni e riflessioni sulla «creazione», sul fatto che lo “straniero”, il “diverso”, l’“estraneo” sono il nostro prossimo, «visto che tutti gli uomini sono stati creati a immagine di Dio». L’attività diaconale ci permette di aiutarli, in un meccanismo di reciproco sostegno che ha come presupposto la convivenza nella società e l’obiettivo di contribuire a restaurare la creazione buona di Dio».

Il testo riflette anche sulla «fraternità»: i servizi diaconali sono aperti a tutti, ma a volte una scarsa o scorretta comunicazione può spingere chi non li conosce bene a pregiudizi e paure nei loro confronti. È importante che l’attività diaconale sia strettamente legata al territorio e alle comunità, accogliendo ciò che hanno da offrire e offrendo a sua volta la propria disponibilità ad aprirsi anche a nuovi settori.

Nel documento si affrontano ancora il tema della giustizia e della «politica». L’attività diaconale, si dice, deve assicurare indiscriminatamente a chi ne ha bisogno servizi adeguati, ma deve anche essere attore di cambiamento, facendosi promotrice dei diritti dei più deboli. Per fare ciò l’interlocuzione con l’ente pubblico e la collaborazione con il territorio e con le Chiese è fondamentale. Agire secondo giustizia, per i partecipanti al convegno fiorentino, vuole anche dire rispettare l’individualità, l’identità e la dignità di chi viene aiutato, senza cadere in atteggiamenti paternalistici o compassionevoli, e rispettare l’etica del lavoro, investendo nella formazione e nel sostegno degli

operatori. Di fronte alla crisi economica e sociale che si sta vivendo, la Chiesa, con tutte le componenti del terzo settore, deve individuare e affrontare le nuove necessità.

Infine, dal punto di vista strettamente pratico, nel documento si ribadisce l'importanza della professionalità e del coinvolgimento emotivo nella «cura diaconale». «Per evitare che il coinvolgimento diventi eccessivo e dannoso è importante “prendersi cura” anche degli operatori, garantendo loro una appropriata supervisione. La professionalità deve essere mantenuta e incrementata tramite una formazione permanente che trasmetta non solo conoscenze ma anche i valori della diaconia».

Fin qui il discorso sull'identità diaconale visto partendo da «Diaconal Identity. Faith in social care», ma che ne è del secondo discorso avviato con il passato quaderno e che parte dal testo di De Cecco? Numerose sono state le reazioni e i commenti che ci sono giunti o che sono stati avanzati direttamente all'autore. Ma non eravamo che a metà del testo. Nel terzo numero de «I Quaderni della diaconia» troverete il suo proseguimento, con De Cecco che continua il suo lavoro di ricerca e proposta di materiali nella convinzione, come già citavamo nella passata presentazione del lavoro, che «la riflessione della diaconia non può che farsi riflessione teologica e tornare alla radici del senso del nostro servizio». Il clima «da svolta epocale che stiamo vivendo» pone l'urgenza di «reinterpretare il cammino percorso: impegni sociali e politici, idee e contraddizioni che abbiamo intensamente vissuto». Occorre, diremo noi, aggiornare e ripercorrere la nostra «narrazione» per far sì che sia sempre rispondente alla realtà che viviamo. Anche per questo i due discorsi portati avanti nel secondo e terzo Quaderno sono strettamente collegati e procedono di pari passo. Non sono però l'uno la teoria e l'altro la prassi, semmai un discorso unico che procede e che si arricchisce.

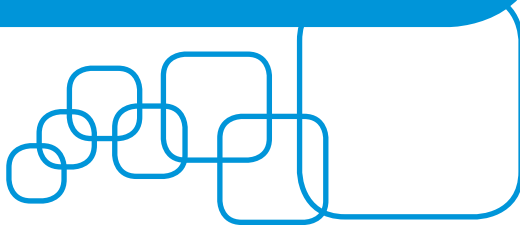
«Tra modernità e globalizzazione. Percorsi per una diaconia protestante», questo il titolo del lavoro di De Cecco presentato nel secondo e terzo Quaderno, è un testo ricco e per certi versi complesso proprio per la quantità di materiali che mette in campo, ma che non ha timore di confrontarsi con il

presente partendo dalle grandi riflessioni filosofiche, teologiche, sociali degli anni passati. Un lavoro sì di ricerca, ma anche di dialogo, realizzato e presentato nel contesto particolare di crisi e di «riorganizzazione» che stanno vivendo l'Italia e l'Europa oggi. Un tentativo, come si è detto, di avviare, o ri-avviare, una «narrazione» particolare, perché parte da una prospettiva precisa, ma che è aperta e che soprattutto dovrà continuare.

Davide Rosso

Vicepresidente della CSD Diaconia valdese

Convegno della Diaconia marzo 2011







Diaconal Identity. Faith in Social Care. A reflection from Eurodiaconia

Alcune risposte elaborate in occasione del Convegno della Diaconia valdese tenutosi a Firenze il 5 marzo 2011 sui cinque temi elaborati nel documento di Eurodiaconia.

Creazione

Dalla discussione in gruppo sul tema della “Creazione” sono emersi alcuni punti che valgono come premessa generale alle risposte che il gruppo ha dato alle domande che il documento di Eurodiaconia “Identità diaconale. La fede nella cura sociale. Una riflessione da Eurodiaconia” poneva sul tema.

Sinteticamente quello che il gruppo ha posto in evidenza è che c'è sempre il rischio di paternalismo quando ci si avvicina “allo straniero”. Occorre superare il problema “dell'aprirsi” e partire cristianamente dall'idea che «il nostro prossimo è più vicino di quel che pensiamo». La diaconia, è stato detto nel gruppo, è un atto di grazia misericordiosa e liberatrice; siamo stranieri perché siamo stati schiavi ed esiliati come Israele.

Venendo all'analisi delle domande poste il gruppo le ha affrontate in questo modo:

1^a domanda

In un mondo sempre più rimpicciolito e globalizzato, gli “estraneei”, gli “stranieri”, i “diversi”, coi quali ci troviamo a convivere a contatto di gomito costituiscono un problema per noi? E noi per loro?

Il mondo globalizzato ha acuito le paure, aumentando il baratro tra culture diverse. Tutti gli uomini, però, sono immagine di Dio. Per non costituire un problema l'uno per l'altro, gli uomini devono continuare a convivere nella società. “Gli altri” sono nostri fratelli, abbiamo bisogno dell'intercessione e dell'aiuto gli uni degli altri.

2ª domanda

Siamo consapevoli che la nostra diaconia (intesa come “servizio verso il prossimo”) non può conoscere limiti etnici, religiosi, geografici ecc.? Ci sentiamo spinti verso scelte più realistiche e più alla nostra portata, ad esempio distinguendo fra chi possiamo considerare “prossimo” e chi no?

Quello che il gruppo si è augurato è che la diaconia non conosca limiti etnici, geografici, ecc. «Ognuno è nostro prossimo – è stato detto – non possiamo operare per il bene del prossimo tenendocene a distanza». Se noi aiutiamo qualcuno, è perché qualcun altro ha aiutato noi. L'opera diaconale è un modo per alleggerire i propri pesi.

3ª domanda

Il nostro impegno diaconale contribuisce a restaurare la creazione buona di Dio. Questa affermazione tradisce una forma di superbia, o è la risposta consapevole a una vocazione e a una responsabilità che ci sono affidate?

Il gruppo di lavoro, confrontandosi con le questioni poste da questa domanda, ha espresso il parere «che sia meglio rischiare di peccare di superbia che evitare di assumere le proprie responsabilità».

Fraternità: comunità aperte o chiuse?



Prima che sulle quattro domande proposte, il gruppo di lavoro si è interrogato sul termine “fraternità”.

È “facile” che le nostre comunità dimostrino la loro capacità di esprimere fraternità là dove la situazione, per esempio di una grande città, le mette a confronto con realtà di “diversità”, “disagio”, “accoglienza”. Più difficile invece che si esprima atteggiamento fraterno là dove la comunità non è sollecitata da stimoli esterni e c’è una certa tendenza a irrigidire comportamenti, attività, ruoli.

I partecipanti al gruppo si sono quindi interrogati sulle “barriere” che ci possono impedire di dimostrare accoglienza: barriere fisiche che creano concreti ostacoli all’inserimento di chi, per esempio, porta con sé gravi disabilità, o barriere mentali, che ci inducono a vedere gli altri come diversi e quindi a creare o riconoscere luoghi o comunità specifiche in cui i diversi possono “stare meglio” perché “tra simili” (la signora di colore prontamente indirizzata verso una comunità particolare, legata a una certa etnia, per esempio), o, ancora, barriere di preconcetto che individuano un settore specifico di intervento delle opere e di fatto le isolano dal territorio e dalla relazione con chi non usufruisce in prima persona del servizio.

Per i partecipanti al gruppo, bisogna però riconoscere anche i limiti dell’essere fraterni: considerando che le barriere non si abbattano tutte facilmente, ma solo grazie a un lavoro di crescita comune, non sempre si riesce a esprimere la fraternità su tutti i fronti, e se una comunità riesce a dimostrarsi accogliente verso fratelli di colore, magari ha difficoltà a integrare serenamente fratelli omosessuali.

Il gruppo si è poi confrontato sulle singole domande:

1ª domanda

I nostri servizi e le nostre cure sono accessibili a tutti?

La risposta è sì, non ci sono discriminazioni, anche se non sempre questa disponibilità è percepita correttamente all'esterno dell'opera/comunità; spesso si risente di una certa paura nell'entrare in rapporto con specificità molto particolari; sovente, all'interno di un gruppo, una volta presa una decisione all'insegna dell'accoglienza o della fraternità, non segue necessariamente la condivisione o l'attuazione della decisione stessa; importanti sono la maturazione della "norma" nella sensibilità delle persone e il legame delle strutture con le comunità.

2ª domanda

Se no, cosa impedisce loro di esserlo?

Sicuramente, dato che la volontà di rendersi accessibili a tutti c'è, uno dei grossi ostacoli da superare è la mancanza di adeguata comunicazione; questa mancanza porta a uno scollamento tra le strutture e il territorio o le comunità stesse, e all'isolamento e alla perdita di efficacia dell'intervento stesso.

3ª domanda

Le nostre comunità sono aperte o chiuse?

Le comunità spesso sono irrigidite nel "Si è sempre fatto così!", che chiude le porte a qualsiasi tentativo di cambiare i rapporti tra le persone, i ruoli in gioco, le attività stesse, anche quando gli stimoli del mondo "esterno" ci chiamano a reagire con tempestività. Bisognerebbe uscire dagli schemi, molto collaudati, ma magari ormai inadeguati e "Aprire le porte" in tutti i sensi del termine, in opposizione al consueto e giustificabile "Chiudere la porta!", funzionale per risparmio energetico, sicurezza, ecc..., ma sicuramente poco fraterno.



4^a domanda

Le nostre opere sono una “comunità” aperta o chiusa?

Si è puntato molto negli anni sulla necessità di elevare il livello della professionalità del personale all'interno delle nostre opere e di mantenerlo tale. Parallelamente la pratica del volontariato è andata incontro a un sempre più attento controllo ed è stata sottoposta a normative particolari, per esempio quelle sulla sicurezza sul lavoro. Lo spontaneismo di certi interventi è stato per così dire messo sotto controllo, e in qualche modo si è un po' bloccato il volontariato di comunità che rendeva sicuramente più “vicina” l'opera. Sarebbe importante tornare a sostenere questo rapporto e magari anche aprire le opere stesse ad attività che le facciano uscire dal loro specifico settore di intervento per ristabilire un contatto con un maggior numero di persone.





Giustizia



I principi

Secondo il gruppo di lavoro il concetto di giustizia parte dall'affermazione del diritto come segno di cittadinanza attiva. L'impegno dei credenti deve essere prevalentemente volto al riconoscimento dei diritti dei singoli, e il ruolo delle istituzioni diaconali deve essere quello di affermare la giustizia: la giustizia dell'assicurare servizi adeguati e indiscriminati a chi li necessita; la giustizia dell'applicare corrette relazioni di lavoro. Infine occorre far propria la capacità di immedesimarsi per rispondere alla domanda: "Cosa posso fare io per gli altri?".

La realtà da cui si parte presenta aspetti positivi e negativi:

- frequente ignoranza dei propri diritti e loro mancata applicazione;
- mancanza di una sensibilità collettiva sulla giustizia spicciola;
- carenza di dialogo su determinati temi;
- rischio di compromessi o di approcci compassionevoli – la linearità difficile e il paternalismo;
- abuso dei diritti da parte di alcuni che si trasforma in forme di ingiustizia per gli altri;
- donatori dell'Otto per mille che riconoscono la Chiesa valdese come diversa e come attrice di cambiamento;
- operatività a favore degli altri ma nel rispetto della loro individualità e della loro identità;
- rivendicazioni dei diritti per i fruitori dei nostri servizi, soprattutto per i più deboli.



In particolare per quel che riguarda il contesto occorre tener conto che:

- il bombardamento delle informazioni crea assuefazione e indifferenza;
- gli attori di cambiamento non sempre operano nel senso della giustizia (vedi le riforme previste in Italia), con il rischio che i diritti siano negati o solo parzialmente riconosciuti;
- il nostro atteggiamento è quello di interloquire con l'Ente pubblico per realizzare i nostri progetti;
- gli Enti locali hanno sempre meno risorse e si ritirano o accettano di confrontarsi e di lavorare con altri;
- lavorare sul territorio implica necessariamente condividere risorse con le altre realtà del terzo settore;
- è importante tenere conto del ruolo dell'individuo all'interno della comunità locale.

Dal punto di vista dell'azione occorre:


- contestualizzare il messaggio evangelico con un taglio che aiuti ad uscire dal paternalismo quale ruolo specifico della Chiesa;
- intensificare il rapporto dell'azione diaconale, resa a tutti i livelli, con la comunità locale;
- collegare la diaconia alla persona o alla tipologia specifica per ottenere la reazione della comunità;
- trovare il giusto equilibrio fra il bisogno – espresso dai membri della comunità – di vivere direttamente il rapporto e il rispetto degli “assistiti” tenendo conto che non tutti hanno voglia di farsi “radiografare”;
- incrementare, ove possibile, l'intervento domiciliare che coinvolge il nucleo familiare;
- prestare attenzione e investire nella formazione e nel sostegno degli operatori;
- ove occorre, fare ricorso alla mobilitazione popolare per affermare la giustizia nei confronti di una istituzione diaconale e quindi di coloro che se ne avvalgono.

Cura



Le riflessioni emerse nel confronto di gruppo circa il pensiero e i modelli specifici di cura in ambito protestante traggono spunto dalle suggestioni evocate, nel corso della mattinata di lavoro, dalla meditazione proposta dal Pastore Enrico Benedetto. Nella parabola del Buon Samaritano, un uomo giace mezzo morto per strada in seguito a una aggressione. Un samaritano passato di lì per caso lo soccorre, lo conduce in una locanda e lo affida all'oste invitandolo a "prendersi cura di lui". In questa situazione, gli attori della storia non si conoscono e la persona che decide di aiutare l'uomo che soffre è spinta da un sentimento di solidarietà, di pietà. È forse possibile ipotizzare che il grado di coinvolgimento del Samaritano alla vista dell'uomo aggredito sia stato tale da averlo spinto a farsi carico fisicamente ed emotivamente della condizione di sofferenza di quell'uomo e a preoccuparsene e provvedere alle sue cure.

Nella discussione di gruppo sul concetto di coinvolgimento delle nostre opere nella relazione con gli utenti si evidenzia sin da subito la duplice accezione del suo significato. Il coinvolgimento, infatti, può essere inteso come un autentico interesse per l'altro o come un rischio di farsi trascinare nelle situazioni, perdendo il controllo delle proprie emozioni. Quest'ultima condizione potrebbe, apparentemente e in modo riduttivo, configurarsi come un ostacolo alla cura, una indesiderata complicazione, ma è ormai consolidata nella nostra prassi la necessità di coniugare la capacità di occuparsi di chi soffre in modo professionale con la capacità di provare emozioni e sentimenti di compassione. Tuttavia, per fare questo non basta una semplice attitudine, una predisposizione o semplicemente l'amore, poiché i nostri servizi sono destinati a persone (bambini, ragazzi, anziani, famiglie) che hanno bisogno di interventi specialistici, dove è necessario che le relazioni siano improntate in modo asimmetrico, poiché la asimmetria consente che ciascuno con il suo ruolo possa promuovere un cambiamento, una trasformazione individuale e,



talvolta, familiare. Nelle modellizzazioni dei nostri interventi la formazione e la supervisione degli operatori rappresentano sempre più spesso uno spazio di pensiero che pone al centro dell'interesse la relazione con la persona che soffre. La possibilità di offrire speranza e di sollevare i pesi di chi soffre implica come presupposto di base prendersi cura della mente degli operatori che quotidianamente si prendono carico emotivamente e concretamente di chi è in difficoltà.

I modelli teorici e metodologici che pongono al centro della cura la capacità di mettersi nei panni dell'altro, pur nella differenza di ruolo, non si basano su una mera astinenza affettiva ed emotiva ma sulla promozione di una conoscenza di sé e dell'altro attraverso la capacità di amare. L'attenzione posta nelle nostre opere a tali aspetti introduce alla seconda questione riguardante la necessità di supportare le nostre équipes. È possibile considerare un'opera come un organismo attivo, una mente impegnata secondo una finalità generale. Nel perseguimento di quest'ultima, alcuni aspetti oltre a quelli sopra citati appaiono rilevanti: la trasparenza e la regolarità dei contratti, l'organizzazione e l'etica che ispira il lavoro, la formazione permanente e specifica dei quadri e degli operatori.

1ª domanda

Come possiamo garantire che vi sia vero coinvolgimento con gli utenti dei servizi pur mantenendo presenti i giusti ruoli?

2ª domanda

Come possiamo mostrare cura e compassione l'un l'altro?

- con la formazione permanente
- con la supervisione intesa come confronto (su chi, cosa, come) costante tra gli operatori che si prendono cura degli utenti
- prendendoci cura l'uno dell'altro, sollevandoci i pesi reciprocamente



- svolgendo il lavoro con una serietà professionale arricchita da sentimento e amore, che dovrebbe essere il condimento di tutte le professionalità che lavorano nel sociale, perché l'amore può aprire le menti e il cuore alla comprensione dell'altro, aiutare la relazione con chi soffre, ridare speranza e sollevare quel peso che è difficile a volte anche riconoscere.

3° domanda

come supportare il nostro staff?

4° domanda

Quali sono le modalità di cui l'istituzione-organizzazione si deve dotare per fare in modo che il personale ne trasmetta i valori? (organizzazione/formazione/procedure?) Serve ed è opportuna una formazione specifica?

- organizzazione del lavoro, valorizzazione delle persone in base alle loro competenze, accompagnamento nel loro percorso formativo, in poche parole “prendersi cura” degli operatori;
- contratti di lavoro rispettosi della dignità del lavoratore sotto ogni aspetto;
- formazione comune tra le opere vicine, perché il confronto arricchisce, forma, motiva e unisce;
- formazione comune tra le opere della CSD, sulla base dei bisogni formativi dei dipendenti;
- formazione specifica dei quadri finalizzata alla trasmissione dei valori: lo “specifico nostro” esiste e dobbiamo prendercene cura.



Prassi e identità diaconale



Il gruppo di lavoro era eterogeneo: dipendenti, membri di commissioni o di comitati, tecnici del settore pubblico, operatori della diaconia comunitaria. La discussione è stata ampia e non ha rispettato rigorosamente le domande proposte.

La riflessione è partita dall'osservazione che nella diaconia comunitaria si evidenzia una difficoltà crescente a dare risposte che vanno al di là dell'aiuto momentaneo. Sono state portate ad esempio tre realtà:

Comunità di Palermo: la comunità è diventata sempre più ricca di membri ghanesi, e se prima si riusciva a dare aiuti all'esterno (alimentari e bollette utenze), adesso si fatica a stare dietro alle richieste interne dei membri che fanno parte della comunità.

Comunità di Firenze: all'esperienza positiva dell'attività diaconale svolta con i Rom si contrappone la sempre maggiore problematicità di trovare un'integrazione alle rette delle case di riposo, dato che la quota pubblica è in continuo calo. Nelle comunità per minori e giovani del resto è aumentata sensibilmente la presenza di casi psichiatrici, più difficili da gestire.

Comunità di Torino: si è preferito concentrare la propria attenzione al miglioramento di progetti specifici, per esempio quelli con i rifugiati. La comunità ha inoltre intenzione di dotarsi di una Carta della diaconia.

In generale in merito al terzo settore il gruppo ha osservato che le politiche regionali sono differenziate tra loro e che è dunque difficile confrontare parametri di valutazione e rimborsi pubblici. Si può comunque evidenziare che in Italia è in corso un'operazione di livellamento verso il basso: le regioni che prima investivano di più (es. la Toscana) tagliano e per assurdo chi prima riceveva (e dava) poco agli utenti è meno in difficoltà. Si sta passando da uno stato di diritto ad uno quasi caritatevole: spesso la pubblica amministrazione



dà l'aiuto (es. buoni pasto) come fosse elemosina, in modo distaccato; l'azione delle nostre chiese deve invece avere un diverso approccio. Verso i giovani, già con scarse prospettive di lavoro, trasmettiamo un debito crescente e li lasceremo in una condizione di ulteriore difficoltà quando tra 30 anni le pensioni saranno di 3-400 euro. Un altro pericolo individuato dal gruppo di lavoro è quello della deriva verso un modello di stato sociale analogo a quello statunitense, dove è realmente protetto solo chi può permettersi una buona assicurazione.

Tutto il 3° settore deve essere in grado di fare proposte nuove e non arroccarsi sulla conservazione dell'attuale. Indispensabile anche il confronto tra i diversi attori: il lavoro comune tra tutte le componenti servirà ad avere una visione complessiva rispetto ai bisogni che ogni singola organizzazione individua. In questo senso anche la nostra Chiesa deve essere coinvolta nel processo ed essere attenta alle nuove sfide, per non continuare a proporre servizi aggiornati, ma sviluppati magari 30 anni fa.

Nel mondo valdese il rapporto tra i giovani e il volontariato rispetto a 30 anni fa è cambiato. Oggi si immagina il volontariato quasi come anticamera in vista di un lavoro retribuito. In generale i giovani fanno volontariato in modo autonomo ma il terzo settore non riesce a cogliere le loro esigenze e a sostenerli.

Per quel che riguarda più nello specifico la gestione diaconale, nel mondo valdese ci sono situazioni molto differenti: i direttori dipendenti, magari sindacalizzati, i membri volontari di commissioni e comitati, con scadenza ogni 7 anni, i volontari della diaconia comunitaria con ruoli riconosciuti dalla comunità locale. Soprattutto per questi ultimi c'è il pericolo che la leadership naturale si trasformi da dono a pericolo, se l'assemblea di chiesa non li controlla.

Nella diaconia valdese il modello aziendalistico verticistico non è il più idoneo, occorre mescolare i ruoli di chi pensa e di chi fa, pur nel rispetto delle responsabilità. Chi è in alto deve essere consapevole di quello che succede ai

livelli più operativi dell'organizzazione.

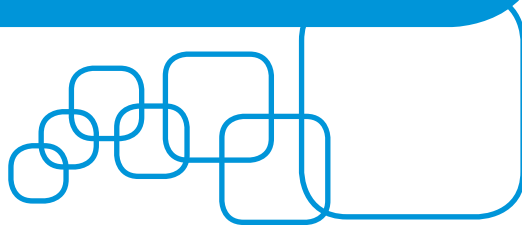
Il gruppo di lavoro ritiene che, rispetto alle altre chiese protestanti, il modello assembleare della Chiesa valdese, presente fino ai livelli più alti, possa esprimere meglio il rapporto tra leadership e gestione diaconale.





Tra modernità e globalizzazione

Percorsi per una diaconia protestante



Gabriele De Cecco



Nello scorso numero de I Quaderni della diaconia

Introduzione

Cap. 1: Per una diaconia protestante

- 1.1 Perché il prossimo?
- 1.2 Creazione e giustificazione
- 1.3 Una preziosa riserva critica
- 1.4 Inaspettate aperture
- 1. 5 Umilmente, diaconia
- 1. 6 Tensione escatologica

Cap. 2: Tra etica e teologia

- 2.1 La forza propulsiva della Riforma
- 2. 2 La benedizione puritana
- 2. 3 Reificazione della fede, pietisti e razionalisti
- 2. 4 L'apice antropocentrico, teologia liberale e risveglio
- 2. 5 Etica individuale come limite

Cap. 3: Tra società e lavoro

- 3.1 Quei pastori del Middle West
- 3. 2 L'indiscreto positivismo della borghesia
- 3. 3 Con chi ce l'ha Max Weber?
- 3. 4 Mr. Taylor, un puritano
- 3. 5 Alla ricerca dell'uomo smarrito
- 3. 6 Il lavoro sotto Mammona
- 3. 7 Il fascino contraddittorio della cooperativa

Cap 4: La morsa del sistema

- 4.1 La grande costruzione sistemica
- 4. 2 Il Toyotismo e lo Zen

- 4. 3 Quality management e creatività
- 4. 4 Leadership e falsi profeti
- 4. 5 Tra routine e imprevedibilità
- 4. 6 Organizzazione come cultura
- 4. 7 Materialismo storico e strani incontri
- 4. 8 Un ecumenismo sistemico?
- 4. 9 Le nostre chiese come sistemi?

Cap. 5: Nella globalizzazione

- 5.1 Ciò che ci accade
- 5. 2 Guerra allo spazio
- 5. 3 Le élite e lo sciame
- 5. 4 Nuove e vecchie povertà
- 5. 5 Consumo e idolatria

Cap. 6: L'impossibile individuo

- 6.1 Niente salvezza dalla società
- 6. 2 Politica e talk-show
- 6. 3 Liquefazione della modernità

Capitolo 7: Welfare e sussidiarietà

7.1 Magica sparizione del welfare state

La storia del *welfare state* presenta non pochi lati oscuri, sia per ciò che riguarda la sua nascita che per la sua attuale consunzione progressiva. Per un periodo ha goduto del consenso quasi unanime e di molteplici rivendicazioni sulla sua invenzione (sindacati, Stati, poteri economici), mentre oggi ben pochi lo sostengono e nel mondo occidentale i cittadini tendono a sostenere programmi elettorali favorevoli alla sua eliminazione.

Anche su cosa sia, o sia stato, oggettivamente il *welfare state*, sussistono tesi diverse. Il concetto astratto che lo definisce si basa sull'idea che lo Stato abbia il dovere di garantire il benessere, e non solo la sopravvivenza, a tutti i cittadini, con la responsabilità di una ampia assistenza pubblica, come assicurazione collettiva contratta con la società. Storicamente ha permesso una qualche prosperità sociale, minimizzando gli effetti negativi del modo di produzione e della relativa distribuzione di ricchezze. Ma nei fatti esso è stato interpretato in vario modo: un aiuto al sistema repressivo nel mitigare gli effetti più devastanti, un sistema per garantire l'emancipazione dal bisogno, un salario accessorio per mitigare diseguaglianze sociali, uno strumento del capitalismo per accumulare profitti in una situazione di pace sociale, una conquista della classe operaia.

L'interpretazione di Bauman (2007a, p.73) è che il *welfare* sia stato tutte queste cose ed altre ancora, nascendo da una combinazione di fattori convergenti anche se eterogenei: "le pressioni derivanti da un'economia capitalistica in crisi, incapace di assicurare la propria sopravvivenza senza un aiuto politico; le spinte delle organizzazioni sindacali incapaci anch'esse di affrontare senza un analogo sostegno gli effetti dirompenti delle oscillazioni dei *cicli economici*; la necessità di riaffermare e difendere il principio della disuguaglianza sociale mitigandone le conseguenze più inique ed inaccettabili; il tentativo di far accettare questo principio emarginando coloro che ri-

fiutavano di continuare ad avvallarlo; e l'urgente necessità di contrastare con un intervento pubblico gli effetti devastanti di una economia politicamente incontrollata.”

Secondo Marco Bascetta (AA.VV.,1995, p.36) il welfare “non è stato un semplice apparato assistenziale, un insieme di ammortizzatori sociali e di compromessi politici, quanto piuttosto il sistema chiamato a sostenere una certa fase dello sviluppo capitalistico (quella della grande industria fordista e dell'espansione dei consumi), non tanto compromesso tra politica e economia, quanto più compiutamente politica economica”.

Certamente l'ampio consenso fu dovuto alla tacita intesa che ha evitato la collisione tra le classi sociali e ha indotto i lavoratori ad accettare le regole stabilite dai capitalisti. Tanto che Alain Bihr (1995, p.18) vede l'originalità e il fallimento del modello socialdemocratico nella lettura di questo compromesso come aperto all'illusorio progetto di “emanciparsi dal capitalismo attraverso lo Stato, emancipando lo Stato dal capitalismo”.¹

Che cosa può dunque spiegare oggi il rovesciamento della fortuna del welfare? Il diffondersi di nuove ideologie ed in particolare il successo delle politiche *neo-conservatrici* più che causa sono parte del fenomeno da spiegare: “E un altro mistero da chiarire è come mai gli appelli morali *alla giustizia e alla legittimità*, che un tempo avevano favorito lo sviluppo del welfare state, vengono oggi utilizzati invece per ridimensionarlo e smantellarlo”. (Bauman, 2007a, p.81).²

La sua funzione di garantire una continua disponibilità di potenziali lavoratori in buono stato, sembra effettivamente divenuta inutile. Se i dato-

1 Va sottolineato come Bihr accomuni nel medesimo errore, che definisce come feticismo dello Stato anche il leninismo.

2 Gli avvenimenti susseguitsi alla recente crisi economica, hanno fatto parlare di ripresa del ruolo dello stato nell'economia. Bauman ha recentemente commentato: “Il recente trambusto inaugurato dai governi e da questi condotto sulla ricapitalizzazione delle banche e degli istituti di credito, accolto da molti osservatori come il sintomo del revival del ruolo dello stato nella gestione complessiva della società, in realtà è volto a resuscitare due processi che sono in pericolo, l'individualizzazione della società e la privatizzazione dei problemi prodotti a livello sociale.”, sottolineando per altro il carattere provvisorio di tali interventi. (Bauman, 2009c, pp.37-38).

ri di lavoro avessero bisogno di lavoro, lo cercherebbero flessibile, a basso costo, preferibilmente all'estero (lavoratori che non necessitano neppure di essere stimolati al consumo). Ma ciò non basta a decretarne l'inutilità. Galbraith (1992), nello spiegare la quasi unanimità degli schieramenti politici oggi favorevoli al suo smantellamento, introduce il concetto di *maggioranza soddisfatta*. Una maggioranza di cittadini, e ancor più di elettori (dato che molti insoddisfatti non votano), si sono convinti oggi che staranno meglio pensando ai propri interessi, con l'aiuto di assicurazioni private che forniscono servizi migliori di quelli sempre meno appetibili gestiti dallo Stato. Ed in effetti la qualità dei servizi sociali pubblici sta subendo da tempo un attacco alla propria qualità e alla disponibilità di risorse, a causa del dirottamento del denaro pubblico verso altro: in Europa per soddisfare i criteri di bilancio ed entrare nell'area dell'Euro, altrove per le disposizioni delle organizzazioni mondiali del commercio e della finanza, o per favorire l'atterraggio di capitali dall'estero. Tanto che viene in mente la battuta di Beck (2003, p.37): "esiste solo una cosa peggiore del fatto di essere travolti dagli investitori stranieri: non essere travolti dagli investitori stranieri".

L'avvento della società dei consumi, inoltre, fa preferire avere meno tasse che più servizi pubblici: "se la commercializzazione dei prodotti non può funzionare senza promuovere (almeno a parole) il culto della *differenza* e della scelta, allo stesso modo l'idea di uno stato assistenziale ha ben poco senso se non si basa sul presupposto di uguaglianza delle condizioni, dei bisogni e dei diritti umani." (Bauman, 2007a, pp.91-2).

Il taglio delle tasse sui redditi, base naturale della società dei produttori, corrisponde alla logica di una società dei consumi che trasferisce la tassazione sugli acquisti. Il significato simbolico, oltre che economico, di tale passaggio sta nello spostare l'accento dalle responsabilità generalizzate e proporzionate sul reddito alla *responsabilità* individuale della libera scelta di acquisto: "L'imposta sul valore aggiunto (l'Iva), a differenza dell'imposta sul reddito, pone al centro quella libertà di scelta (del consumatore) che nel senso comune della società dei consumi definisce il significato della sovranità

tà individuale e dei diritti umani, e che i governi che presiedono alle società dei consumatori brandiscono e sfoggiano come il genere di servizio da cui deriva tutta la legittimazione di cui ha bisogno il loro potere.” (Bauman, 2007c, p.102).

Ma quegli stessi governi non si rendono conto della valenza, anche simbolica, del loro ritrarsi. I diritti sociali erano incorporati nei diritti di cittadinanza come parte significativa della legittimazione, l'indifferenza dello Stato e il dispiegamento libero delle forze economiche fa sì che “la presenza di un divario tanto scandaloso fra i vincitori e i perdenti della globalizzazione mette costantemente in discussione la credibilità stessa delle democrazie.” (Spini, AA.VV., 2007b, p.237).

Altro singolare spostamento di risorse tra pubblico e privato, viene proposto da Benedetto XVI (2009, p.100) che, partendo dalla meritoria sottolineatura che gli stati economicamente più sviluppati devono aiutare i Paesi poveri, propone che lo facciano “anche rivedendo le politiche di assistenza e di solidarietà sociale al loro interno, applicandovi il principio di sussidiarietà e cercando sistemi di previdenza sociale maggiormente integrati, con la partecipazione attiva dei soggetti privati e della società civile. In questo modo è possibile perfino migliorare i servizi sociali e di assistenza e, nello stesso tempo, risparmiare risorse, anche eliminando sprechi e rendite abusive, da destinare alla solidarietà internazionale”. Come già detto di *sussidiarietà* parleremo in seguito, la questione qui è un'altra: si ritiene che oggi nei servizi sociali gli attuali sprechi superino le lacune del loro intervento o si immaginano servizi sociali diversi, magari più vicini alla sensibilità vaticana?

Come afferma Bauman, il welfare state ha permesso una qualche coabitazione tra etica e razionalità strumentale. Certo oggi la razionalità si è spostata e l'etica è rimasta sola e vulnerabile. Restano in piedi coraggiose iniziative che cercano di riaffermare le ragioni del welfare state, ma anche questi servizi sociali sono sotto attacco. Del resto il lavoro sociale è stato reso “sempre più distante dal suo originario impulso etico; i destinatari si sono trasformati in fattispecie di categorie giuridiche e il processo di spersonalizzazione, en-

demico a ogni burocrazia, si è messo pienamente in moto.” (Bauman, 2007c, p.94). L’esecuzione procedurale ha rimpiazzato nella formazione degli assistenti sociali la valutazione dell’impatto etico complessivo.

Ma, almeno se guardiamo all’Italia, hanno inciso in questa *trasformazione* dei servizi sociali anche importanti ristrutturazioni del potere politico e amministrativo locale, tanto che si può dire che la cosiddetta modernizzazione della politica e l’insediamento di una nuova classe dirigente è avvenuta a livello locale prima ancora che a livello centrale. Una sorta di blocco sociale, composto da “una pletera di consulenti, dirigenti di enti locali, dirigenti delle ASL, managers del no-profit, di amministratori locali e di managers e amministratori di aziende private” (Cararo, AA.VV., 2001, pp.141-2). Questi cambiamenti non hanno aiutato un lavoro sociale come atto morale e responsabilità nei confronti dei più deboli. La domanda di aiuto e di responsabilità è stata procedurizzata e ritagliata in mansionari professionali, rendendola oggettiva, mentre “è precisamente nella situazione vissuta ogni giorno dagli operatori sociali, una situazione di scelte difficili, senza titolarità di garanzie né sicurezze, che la responsabilità per l’altro, fondamento di ogni etica, emerge in sé e per sé.” (Bauman, 2007c, p.96).

La diaconia protestante non può che concepire il potere, come un *poter agire*, legittimato dalla cittadinanza e sempre superiore alla semplice sommaria dei cittadini. Se Dio è amore, “ciò vuol dire che in verità l’amore è onnipotente, è il nucleo duro di ogni potere. E il potere ha allora il suo criterio di verità nel fatto che esso è in grado di partecipare al dolore per superare la sofferenza” (Jüngel, 2005, p.193). Al di là di ogni forma storica e dimensione geografica, esso deve comunque rispettare quel criterio di verità. Altrimenti il potere è falso ed ha il ventre molle.

La sparizione del welfare potrebbe essere una delle tante sparizioni di forme storiche che danno vita ad altre e migliori istituzioni. Non vi sarebbe motivo di alcuna nostalgia, anche per la contraddittorietà che ha contraddistinto un welfare con troppi padri, divergenti finalità, ineguale applicazione e fondazione sullo sfruttamento del sud del mondo. Ma il vuoto lasciato non

sembra riempirsi di altro che di mistificazioni. Il problema per la diaconia è il destino dei perdenti della globalizzazione e con esso la credibilità stessa delle democrazie. Il problema è la “sottrazione sistematica di decisioni fondamentali dall’ambito della discussione pubblica per lasciarle ai mercati” (Giacchè, 2008, p.63).

Ciò mette in crisi direttamente servizi e operatori che nel loro lavoro sociale vedono svanire ogni possibilità di realizzazione etica (e di autorealizzazione), vengono fatti a pezzi da dettagliati mansionari e procedure, sono subordinati a nuovi manager guardiani della compatibilità economica. La diaconia si trova in estremo imbarazzo a continuare una collaborazione che rischia di non trovare neppure un linguaggio comune su cui fondarsi. Per la diaconia un lavoro sociale non può che essere responsabilità nei confronti dei più deboli, indipendentemente dalle forme che il potere pubblico vorrà darsi. Per noi quello che afferma Bauman circa la situazione quotidiana degli operatori sociali, le difficili scelte senza altra garanzia che la responsabilità per l’altro, resta un irrinunciabile modo di essere. Sappiamo che ciò è vero non solo per la diaconia, ma anche per tanti operatori che resistono alla insoddisfazione e alla sensazione di impotenza.

Non neghiamo che anche dalle nostre chiese sentiamo a volte voci che, in risposta alla regolamentazione e alla riduzione di ogni servizio in procedure, manifestano inquietudine e dubbi sulla possibilità di mantenere il rapporto che storicamente abbiamo costruito con i servizi pubblici. La diaconia non nasconde di vivere inquietudini, controsensi e precarietà. Non esclude che si debba riflettere con attenzione sul modificarsi delle prospettive. Ma non può che ricordare che per la fede “il mondo della prassi costituisce un continuo oggetto di discernimento, di attività propositiva e critica, che si aspetta i controsensi, che denuncia e si batte per togliere la contraddizione e alla fine svolge questo suo compito accettando la precarietà dei fatti. La fede non equivale a coscienza di superiorità che giudica il mondo come incapace: certo il mondo è incapace e pasticcione, ma il credente ne fa parte.” (Rostagno, 2008, p.220).

Probabilmente la globalizzazione è un pasticcio piuttosto grosso da affrontare, ma se la diaconia non fosse in campo, con umiltà, ciò andrebbe a detrimento del mondo e della chiesa. Se mai il lavoro sociale della diaconia ha bisogno, oggi ancora di più, di interscambio con la chiesa e con tutte le persone che resistono ad una riduzione all'insignificanza. A partire da alcuni operatori del sociale che incontriamo, e che non incontreremmo se ci ritirassimo dalla scena.



7.2 *Il peccato originale dello Stato moderno*

“L’unico modo in cui gli uomini possono erigere un potere comune che sia in grado di difenderli dall’aggressione di stranieri e dai torti reciproci... è quello di conferire tutto il loro potere e la loro forza ad un uomo o ad un’assemblea di uomini, che, a maggioranza di voti, possano ridurre tutte le loro volontà, ad una volontà unica... Questo è più del consenso o della concordia: si tratta di una unità reale di tutti loro in una sola e identica persona... Ciò fatto, la moltitudine così unita in un’unica persona si chiama Stato... Questa è la generazione del grande Leviatano”, così Hobbes (1982, p.11), nel 1651, enunciava la teoria dello Stato moderno. Lo Stato deriva la sua costruzione teorica da una rappresentazione, che contemporaneamente costituisce l’idea moderna di individuo con quella che possiamo definire (con Hannah Arendt e Habermas) una *scissione* tra pubblico e privato. Il consenso allo Stato viene espresso da una sorta di *funzione politica* di cui l’individuo è portatore, mentre ciò che lo fa essere individuo concreto viene tenuto in una sfera separata. La relazione che si instaura è soltanto pubblica e fonda un’etica e un’economia di chiara impostazione utilitaristica, inserite in ambito razionalmente controllabile, proprio perché la concretezza della vita degli individui non ne fa parte.

Fin dall’inizio dunque troviamo la coscienza *tragica* del destino dello Stato e gli elementi della sua futura crisi: “Nel sistema hobbesiano questa astratta identità degli individui è il presupposto stesso dell’argomento razionale, che deve sostenere il consenso di legittimazione nei confronti dello Stato moderno. Solo in quanto gli individui, nella loro dimensione pubblica sono assunti *come se fossero tutti identici e fungibili*, è possibile pensare quella sostituzione dei molti con l’unità dello Stato.” (Fiaschi, AA.VV., 2008b, p.34).

Locke introdurrà una tutela della privacy e della proprietà della persona, il *patto* cioè che tra individui porta alla costituzione della *società civi-*

le. Rimangono l'astrattezza dell'individuo politico e il potere incondizionato dello Stato (Fiaschi, AA.VV., 2005, p.59).¹

In Rousseau il consenso, che in Hobbes e Locke è richiesto solo nel momento iniziale, esige di essere rinnovato continuamente. La questione della legittimità viene posta da Rousseau “come un processo di autoriconoscimento del cittadino, fondato sull'annullamento volontario della sua dimensione privata nella volontà della forma pubblica” (Fiaschi, AA.VV., 2008b, p.38), in un quadro però di democrazia in cui la partecipazione è diritto ed obbligo.

Resta, nei tre filosofi, la scissione delle due dimensioni di pubblico e privato, che si rapportano in modo diverso al problema della legittimazione. Potremmo continuare con Weber e Luhmann, sui quali ci siamo soffermati, confermando l'evidenza di una sostituzione rappresentativa di soggettività diverse, ricondotte a un modello artificiale di volontà pubblica. Questa oggettiva *antinomia* che è alla base dello stato moderno, viene ripresa anche da Habermas (1996, p.146) che individua l'unica possibilità di uscita nel fatto che i cittadini “sottomessi al diritto possano anche, nello stesso tempo, ritenersene autori”.

L'individualismo moderno mette invece a nudo la contraddizione insita nella legittimazione della rappresentanza. La ricerca di autoriconoscimento implicherebbe che la decisione politica fosse sempre riconducibile in qualche modo alla identità propria dei cittadini: “E' proprio questa riconduzione, di cui Habermas sembra non vedere le difficoltà concettuali, a costituire invece un nodo problematico la cui soluzione si presenta come necessaria e, allo stesso tempo, impossibile.” (Fiaschi, AA.VV., 2008b, p.42).

È vero che Habermas (1996, p.217) cerca di rimediare ad una frattura che rischia di rendere improponibile l'attuale democrazia: “Le norme giuridiche devono essere fatte in modo tale da poter essere considerate contemporaneamente, per rispetti diversi, sia come leggi di costrizione sia come leggi di

1 In Locke si può leggere un'azione, parziale e comunque seicentesca, di un individualismo che sostituisca, all'idea dell'universale di Hobbes, quella di un collettivo (e la distinzione tra governo e società).

libertà...Deve sempre essere per lo meno possibile obbedire alle norme giuridiche non in quanto coercitive ma in quanto legittime.” Ma se il concetto di partecipazione continua a presupporre individui astrattamente uguali, non può che esprimersi nella pratica del voto, che non ha la valenza discorsiva auspicata da Habermas: ciò che viene rilevato è l’aggregazione dei consensi e non il confronto dei diversi giudizi.

Fiaschi (AA.VV., 2008b, p.57) nota che “non ha senso pensare che il numero più alto di voti, dati da soggetti differenti e per motivi diversi, possa costituire un criterio di giustizia da imporre a tutti” e sottolinea l’urgenza di farsi carico della concretezza e della complessità della dimensione politica, della molteplicità delle appartenenze dei soggetti, attraverso una radicale reimmaginazione della legittimazione, che riconosca l’irriducibilità di diversità e conflitti al mero conteggio di voti.

Assistiamo oggi alla difficoltà delle democrazie occidentali nell’offrire rappresentanza alla pluralità composita dei cittadini, tanto che esse “sembrano limitarsi a esaltare l’esercizio del governo da parte di élite di potere (politiche, economiche, mediatiche) che sono in permanenza e affannosamente impegnate nella realizzazione di forme di consenso.” (Borrelli, AA.VV., 2008b, p.81). Questo accumulo di consensi conteggiati astrattamente, rappresenta formalmente la realtà, ma è priva di ciò che abbiamo definito come *possibilità*. Una realtà dunque incompleta, che non può favorire l’autoriconoscimento dell’individuo, né identificarsi con le sofferenze ed operare per un loro superamento.

Lungi dalla diaconia l’idea di un qualunque potere che si definisca cristiano o rimandi a radici cristiane del tutto sospette e fuori luogo: “Allo Stato non si chiede di contribuire attivamente a fare di esseri umani che contraddicono Dio, esseri umani che corrispondono a Dio” (Jüngel, 2005, p.283). Allo Stato si chiede di fare lo Stato., di esplicitare la funzione di sovranità operando a favore dell’essere umano. Cosa che il potere pubblico può fare, come del resto l’uomo stesso può fare, solo riconoscendo i propri limiti. E riconoscendo, tra questi limiti, la coscienza del cittadino. Solo una libera coscienza si

sottomette ad una legittima autorità pubblica..

La democrazia può essere accettata dalla diaconia come terreno particolarmente adatto al proprio agire solo se il popolo è veramente sovrano fino ad essere libero di attribuire sovranità e poteri a rappresentanti responsabili e controllabili. Il problema di rappresentare le varie identità dei cittadini, pur restando una sfida infinita, deve essere il compito continuo della democrazia.

Quello che tuttavia la globalizzazione sta mettendo di fronte alla diaconia è l'individuo nella sua astrattezza e la relativizzazione del problema della rappresentanza. Né ci si può accontentare di proclami sulle intenzioni. L'intenzione di agire per il bene dell'umanità "non è sufficiente perché l'azione intrapresa vi contribuisca realmente. Ma il peggio si ha quando l'amore *in generale* determina un disinteresse crescente verso gli uomini *in particolare*, conduce alla gelida indifferenza per il prossimo, autorizza a manipolare altri in nome di un supposto interesse superiore" (Morin², 2009, p.127).

Il limite per ogni potere pubblico deve comprendere l'indisponibilità dell'individuo come mezzo. Non consentendo una frammentazione in funzioni o una sottomissione per omologazione. Non si dà la possibilità astratta di fare il bene dell'altro se non lo si rispetta in quanto *altro*: "l'amore rivolto all'altro con tutta l'intensità della relazione con Dio, non percepisce l'altro solo sotto aspetti parziali che si possono soddisfare con elemosine, ma percepisce l'altro come essere umano intero, e cioè lo percepisce nella sua diversità, accettandolo in questa sua diversità. Si identifica con esso, senza appropriarsene, *nostrificarlo* e tradirne l'essere-altro" (Jüngel, 2005, p.384).

Nostrificare, quale termine migliore per descrivere la logica della politica che non sa distinguere il proprio momento di azione partitica (cioè in quanto parte) e i suoi momenti di responsabilità per tutti (in quanto governo e rappresentatività). Al potere non chiediamo di entrare nella nostra relazione

2 Edgar Morin, filosofo francese. Direttore emerito di ricerca al CNRS (Francia). Presidente dell'Associazione per il pensiero complesso (Parigi, Francia). Titolare della Cattedra itinerante Edgar Morin (UNESCO). Membro del Consiglio di Stato per la pace e lo sviluppo (Unione Europea) e dell'Università per la pace (ONU).

con Dio, ma Dio al potere chiede di non essere il comitato di affari di quelli *che sono dei nostri* (né come Stato, né come Ente Locale, né come futuro gestore di un cosmopolitismo che alcuni auspicano).

Dunque l'azione della diaconia deve vigilare sul prossimo. Un potere che non partecipa alle sue sofferenze, che non sia in qualche modo affaccendato nel tentativo di diminuirle, non è un potere *per l'uomo* e non è un potere al quale le nostre coscienze debbano alcunché, se non la contestazione attiva della sua falsità.



7.3 Governance, l'araba fenice

Se c'è un termine oggi utilizzato ed interpretato tanto come quello di globalizzazione, è sicuramente quello di *governance*. L'abbiamo visto nascere dentro i cambiamenti della struttura produttiva e da lì estendersi fino alla Comunità Europea e oltre fino ad una auspicata governance mondiale. L'abbiamo visto collegato alla globalizzazione come strumento che può modellarla o accompagnarla ad una maturazione che ne farebbe il bene di molti, forse di tutti. Abbiamo capito che in questa partita è in gioco il rapporto pubblico-privato, la crisi dello Stato, la rappresentanza, la legittimità, la partecipazione ed in definitiva la democrazia.

Difficile trovare una vera e propria definizione di governance. Segnaliamo quella forse più sincera: “la governance è la *primula rossa* della teoria politica contemporanea: che ci sia, tutti i teorici lo dicono, ma dove sia davvero sembra che nessuno sia in grado di affermarlo con certezza.” (Fiaschi, AA.VV., 2008b, p.1) In sostanza un concetto indeterminato che ricompare, su piani e livelli diversi, con la supponenza di rispondere a fenomeni diversi tra loro. “Governance richiama l'idea di un insieme di sottosistemi di governo basati sulla *interdipendenza* e sulla *co-decisione* tra attori, nessuno dei quali risulta stabilito a priori in una posizione di predominio. Ciò dà luogo a un sistema di direzione, di controllo e di regolazione di carattere *pluralistico* e *negoziato*” (Chignola, AA.VV., 2008b, p.118). Un processo decisionale cioè che si sottrae ai normali organismi rappresentativi e che annulla la separazione tra pubblico e privato.

Vengono sostituite le forme di legittimazione dell'azione di governo, con una legittimazione basata sulla capacità di vari attori istituzionali, diversi tra loro, di risolvere problemi e raccordare interessi. Una legittimazione che non precede le decisioni, ma si consegue nel risultato. L'efficacia, la *performance* raggiunta, impone la propria legittimità, indipendentemente dalla scelta

di attori non sempre legittimati, ma “qualificati da competenze e da saperi esperti fortemente specialistici” (Borrelli, AA.VV., 2008b, p.75).

Due dubbi aggiuntivi: che si tratti a volte di ratificare decisioni già prese, scegliendo opportunamente attori e mezzi o, all'opposto, che si apra un confronto negoziale che non rispecchi, né risolva, i reali conflitti.

Dunque governance come rimedio alla crisi dello Stato, sua parziale sostituzione o sua ridislocazione (dipende dalle interpretazioni e dal peso degli Stati). Autoregolamentazione che muove dal basso, ma non il *basso* della partecipazione dei cittadini, quanto spesso il “basso della vischiosità dei rapporti clientelari, dell'azione di *lobbying* o di subappalto della mediazione tra i gruppi che ritrascrive in senso postdemocratico il diritto di cittadinanza delle parti sociali” (Chignola, AA.VV., 2008b, p.132). Sicuramente il tentativo del cittadino di rispecchiare la propria identità in una rappresentanza politica, non fa passi avanti.

Nella prospettiva internazionale, la governance viene presentata come risposta alla globalizzazione e alla erosione della sovranità statale. Ritornano naturalmente tutti i problemi legati alla legittimazione e alla rappresentatività. I vari organismi internazionali che fungono da attori (dal Fondo Monetario Internazionale alle ONG) sono anch'essi non-rappresentativi e non-elettivi. I dispositivi di governance “agiscono ampliando lo spettro delle autorità non-statali, riducono spazi/tempi del pubblico specificamente statale: senza tuttavia prospettare altre dimensioni/temporalizzazioni di una sfera pubblica diversa; le politiche di governance... sembrano operare esclusivamente attraverso la partecipazione di attori collettivi (élite) alle procedure di negoziazione e di decisione, con sicura mortificazione della rappresentazione di bisogni ed espressioni dei singoli.” (Borrelli, AA.VV., 2008b, p.72).

Se da un lato i teorici della governance usano la metafora della *rete* “al fine di descrivere una dinamica sociale e istituzionale che non può essere *catturata* dal tradizionale nesso Stato nazionale - territorio, assumendo un carattere decentrato, multicentrico e multistratificato” (Basso, AA.VV., 2008b, p.99), gli attori della governance reale operano in base a specifici interessi,

per cui “le loro procedure non sono trasparenti, né controllabili dal basso, in quanto riconducibili al modello della *negoziante diffusa*.” (Scalone, AA.VV., 2008b, p.90).

La governance sta nei fatti agendo in una situazione di crescente privatizzazione e di diminuzione progressiva delle possibilità di partecipazione del cittadino, all'interno di una finanziarizzazione che accresce ricchezze basate sulla rendita e riduce il potere di acquisto dei salari. Nessuna delle contraddizioni prodotte dalla globalizzazione ha avuto ad oggi risposte dalla governance e sempre più chiara appare l'irriducibilità di fenomeni come la soggettività dei migranti o l'opposizione di movimenti, che superano la logica degli Stati e si rivelano inconciliabili con qualunque teoria della governance.

Evidentemente qualcuno pensava che la governance della globalità potesse gestire le migrazioni di milioni di persone in modo sicuro e ordinato, mentre oggi solo le merci e i capitali hanno un tragitto sicuro e i migranti vengono rimbalzati indecorosamente. Per questo la diaconia non può che constatare, senza alcuna sorpresa, che ciò che cerca legittimazione dai risultati, non ha legittimazione e non ha risultati.

Se la governance pretende di fondare una nuova razionalità nella mediazione e nella rappresentazione diretta degli interessi da mediare, niente meglio del fenomeno dell'emigrazione ne svela l'impotenza e l'artificiosità. La diaconia vede che al prossimo è negata la *prossimità* e diventa un *altro* che si vuole cancellare perché si presenta come alterità assoluta, generata proprio da noi *occidentali*, ma che è irriducibile alle mediazioni artificiali e risulta inaccoglibile. In una costruzione sociale, sopportata solo in quanto necessaria per i propri interessi individuali, con identità indifferenti che stanno insieme fino a quando è necessario, la domanda di accoglienza “suona, senza volerlo, come atto di accusa, perché evidenzia nel capitalismo il sottosviluppo, l'oppressione, la segregazione, la povertà, la fame, la malattia, la morte, la guerra, come sua escrescenza irriducibile. La domanda di accoglienza della migrazione è la domanda di una alterità inassimilabile nella comunità...è domanda di chi non trova posto nella totalità, nell'ordine dell'identico” (Au-

gusto Ponzio, 1997, pp.168-9)

Di fronte a ciò la governance non trova alibi. Le sue mediazioni lasciano fuori i detriti della differenza. Mentre la diaconia non può che reclamare la relazione con l'altro come diverso, senza pretese di assimilazione. La via della governance non è la via della pace e della dignità umana, che la diaconia vede invece strettamente connesse: "Chi costruisce la pace, aiuterà ogni essere umano e ogni altra creatura a realizzare la propria *essenza*, per essere osservato *per se stesso*, vale a dire per essere *essenziale*. Egli resisterà dunque contro la riduzione di tutte le creature al rango di semplice materiale che si usa, trasforma, strumentalizza senza rispettarlo nella sua *essenza*."

7.4 Sussidiarietà asimmetrica?

La governance e la sussidiarietà sembrano fatte l'una per l'altra. Entrambe di gran moda ed entrambe gravide di promesse sul piano interno ed internazionale.

La formulazione classica del principio di sussidiarietà risale all'enciclica *Quadragesimo Anno* di papa Pio XI (1931): “siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle.”

Il principio, in senso *orizzontale*, oggi è parte della Costituzione italiana¹, riguarda i rapporti tra Stato e cittadini, come singoli o come formazioni sociali, e va nel senso di lasciare più spazio possibile all'autonomia privata riducendo all'essenziale l'intervento pubblico. Lo Stato interviene incentivando una cultura della responsabilità del privato. Ciò in base a tre principi: non faccia lo Stato ciò che i cittadini possono fare da soli; lo Stato interviene solo quando singoli o gruppi di cittadini non ce la fanno da soli; l'intervento sussidiario deve essere portato dal livello più vicino al cittadino.

In senso *verticale*, la sussidiarietà investe il rapporto fra ordinamento comunitario europeo² e ordinamenti nazionali, così come il rapporto fra Stato e gli enti autonomi ad esso sottoposti.

1 La riforma del Titolo V della Costituzione, in vigore dal 8/11/2001, al 4° comma del nuovo art. 118 applica quello che la dottrina chiama principio di sussidiarietà orizzontale. La modifica dell'art. 117 sottrae poi, alla competenza statale, la materia dell'assistenza.

2 Tale concetto viene recepito nel 1992 dall'Unione Europea, nell'art. 3B del Trattato di Maastricht.

L'Enciclica *Caritas in veritate* sostiene entrambi gli aspetti della sussidiarietà. In senso verticale: “Lo sviluppo integrale dei popoli e la collaborazione internazionale esigono che venga istituito un grado superiore di ordinamento internazionale di tipo sussidiario per il governo della globalizzazione e che si dia immediatamente attuazione ad un ordine sociale conforme all’ordine morale e a quel raccordo tra sfera morale e sociale, tra politica e sfera economica e civile che è già prospettato nello Statuto delle Nazioni Unite.” (Benedetto XVI, 2009, p.111). In senso orizzontale, definendo la sussidiarietà “espressione dell’inalienabile libertà umana” e “l’antidoto più efficace contro ogni forma di assistenzialismo paternalista”, aggiungendovi però il concetto di solidarietà: “se la sussidiarietà senza la solidarietà scade nel particolarismo sociale, è altrettanto vero che la *solidarietà* senza la sussidiarietà scade nell’assistenzialismo che umilia il portatore di bisogno.” (p.96-7).

La stessa Enciclica, dopo aver relativizzato la distinzione tra imprese profit e non profit, parla di un’area intermedia emergente, composita, che non esclude il profitto, ma lo considera strumento per realizzare finalità umane e sociali: “E’ la stessa pluralità delle forme istituzionali di impresa a generare un mercato più civile e allo stesso tempo più competitivo.” (pp.77-8).

Possiamo ora comprendere meglio le citazioni tratte da quella Enciclica nel corso della nostra trattazione. Benedetto XVI concepisce il perseguimento del bene comune, come obiettivo dell’articolazione tra i soggetti della società (la persona, la famiglia e la pluralità dei corpi intermedi), autonomi dallo Stato e che questo deve rispettare e promuovere. Profit o no profit, terzo settore o imprese, con un apporto di solidarietà, porteranno valori etici al mercato e forniranno servizi sociali a minor costo e maggiore qualità. Lo Stato permetterà l’accrescimento delle libertà individuali e i cittadini diventeranno partecipi e co-amministratori. Non solo il volontariato, che resta fondamentale, ma vari soggetti si mettono in relazione tra loro generando un’amministrazione condivisa basata sulla collaborazione.

Collaborazione e solidarietà che sembrano aspettare solo l’occasione di compiere miracoli. “Sarà una specie di sussidiarietà mondiale, dove il gover-

no centrale interverrà solo per surrogare un difetto di diritti umani e qualora lo standard di vita quotidiana sia offensivo per i più poveri. Una globalizzazione della responsabilità, insomma.” (Cantoni, 2001).

Lo stesso Beck (AA.VV., 1999, p.92) sembra nutrire illusioni di rivitalizzazione dell'illuminismo e di riapertura ad un cosmopolitismo kantiano, in cui “gli stati, per tutelare il loro interesse nazionale, devono denazionalizzarsi e diventare transnazionali, rinunciare ad una parte della loro autonomia per risolvere i problemi nazionali in modo globalizzato” (Beck, 2003, p.40).³ Una *modernità riflessiva*, che fa prevenzione ed è capace di affrontare i cambiamenti: “Ed è proprio la riflessività della società mondiale del rischio che...interrompe il silenzio delle parole portando alla luce in modo doloroso questa dimensione globale” (p.18).

Ci sembrano quanto mai opportune le perplessità di Debora Spini (AA. VV., 2007b, p.242) proprio in sede di analisi delle teorie di Beck e Castells, circa la vocazione cosmopolita di tante galassie di gruppi e associazioni: “Nella neonata sfera pubblica globale si assiste invece ad un fiorire di identità non politicamente determinate: si pensi alla rinnovata capacità di gruppi e movimenti religiosi di occupare la sfera pubblica, di porsi come terreno di determinazione identitaria, spesso in modo estremamente antagonistico”.

Questo fiorire di sussidiarietà, alla diaconia protestante che da tempo è in rapporto con i servizi sociali, non può che far nascere parecchie domande.⁴

La sussidiarietà presuppone l'esistenza di un *sistema* sociale in cui le per-

3 Beck ha grandi aspettative verso l'Unione europea, come modello di società fondata su identità nazionali che accettino gradualmente una condivisione cosmopolita della sovranità.

4 Domande che si pongono anche alcuni cattolici, come risulta dalle affermazioni di Giuseppe De Rita, sociologo e Segretario generale del CENSIS: “Il meccanismo di tirar fuori la parola sussidiarietà tra i cattolici è diventato una sorta di ideologia, buona in ogni occasione. Quando non sai che dire, tiri fuori il principio di sussidiarietà, orizzontale e verticale. Ma che significa sussidiarietà verticale? Devolution? Stato per le autonomie? Federalismo dal basso? E la sussidiarietà orizzontale che significa? E la figura delle formazioni sociali? Quale figura è il volontariato e l'impresa sociale? È l'impresa sociale singola o le trentamila imprese sociali della Compagnia delle opere? Oppure Confindustria, che è comunque sociale rispetto all'intervento dello Stato? Se la sussidiarietà orizzontale e verticale, e, peggio ancora, la solidarietà, restano sostanzialmente delle espressioni da dottrina sociale, non hanno più forza di spinta, non dicono più niente a nessuno.” (De Rita, 2004).

sone soddisfino da sé, o attraverso formazioni di appartenenza, i propri bisogni. Ma cos'è questo *sistema* sociale? Cosa significa il primato delle formazioni *sociali* rispetto allo Stato? Come sostituisce il welfare fondato sui diritti soggettivi della persona sanciti dalla Costituzione?

La diaconia protestante lamenta a volte l'atteggiamento di un Ente pubblico che non dà spazio alla co-progettazione e non ascolta chi lavora sul campo. Lo ha sempre fatto assieme agli altri soggetti sociali e nell'interesse di chi usufruisce dei servizi. Non per questo chiediamo che lo Stato si faccia da parte, né ci arroghiamo la pretesa di portare la vera etica o le giuste soluzioni di governance. Il problema della perdita di autorità della sfera pubblica va affrontato ripensando i fondamenti stessi della democrazia. La forma che questa assumerà, può essere modellata solo dalle scelte dirette o indirette dei cittadini. La creazione e la gestione di servizi sociali, non possono costituire ruoli paralleli alla legittima rappresentanza dei cittadini, né risolverne la debolezza.

Se la diaconia protestante chiede di essere ascoltata è perché si oda la voce degli esclusi, non per sottrarre potere (e responsabilità!) a chi deve rappresentare i cittadini. Il ruolo della diaconia è quella di chi serve, collabora, testimonia, critica e denuncia, non di chi opera per conquistarsi spazi. I soggetti privati possono legittimamente avere presupposti *ideologici* che ne caratterizzano scelte e modalità di intervento. Non hanno tutti uguale peso, né questo peso ha a che fare con la rappresentatività democratica. L'idea che in campo ci siano formazioni sociali che non aspettino altro che dare corpo a collaborazioni e solidarietà, senza aspettarsi nulla in cambio, è pura mistificazione. Gli interventi in campo sociale, se privatizzati, seguono la stessa logica della sfera economica: nessuna garanzia di laicità, di neutralità e di universalità degli interventi.

La logica della sussidiarietà è quella di privatizzare i servizi pubblici, lasciandone la gestione a soggetti privati, liberi di ricavare profitto (o altri vantaggi) da servizi come scuole, ospedali, assistenza, cultura e servizi sociali. Favorendo interessi particolari, declinati spesso su base etnica e confessio-

nale, ma finanziati con denaro pubblico.

Bauman (2008b) include semplicemente la sussidiarietà nei processi “liquido-moderni di deregulation e privatizzazione”, con cui il pubblico rinuncia progressivamente alle proprie funzioni. Si creano ulteriori differenze tra i cittadini e si potenziano le istituzioni finanziarie e religiose che hanno la forza di conquistarsi fette di mercato nella fornitura di servizi alla persona. E le organizzazioni cattoliche, in Italia, hanno tali interessi oggettivi, da togliere credibilità alle più genuine intenzioni. Ciò che si presenta come libertà e partecipazione a favore dei cittadini, è invece sottrazione di pluralismo e laicità all’interno di strutture, quali la scuola o le strutture sociali e sanitarie, che dovrebbero essere improntate al confronto tra persone appartenenti a diverse culture.

L’introduzione del principio della sussidiarietà orizzontale rischia sbocchi speculativi anche sul terreno del lavoro dipendente, in quelle aziende che assicurano risparmi nella gestione dei servizi, creando nuove povertà proprio in chi lavora nei servizi.

La diaconia protestante non ha nostalgie per concezioni particolari dello Stato né si chiude di fronte a forme nuove di organizzazione sociale. Ma non accetta autorità che i cittadini non abbiano scelto, né assegna autorevolezza ad *esperti* che invocano scientificità astratte. La diaconia protestante è da sempre consapevole che, dentro la storia, è sottoposta ad un continuo rischio di diventare un ingranaggio della macchina che produce nuove ingiustizie: “La diaconia cristiana, nello Stato sociale e in collaborazione con le sue organizzazioni, può soddisfare i bisogni sociali creati dal sistema industriale... Ma se essa, mediante tali servizi sostitutivi e compensativi, soddisfa i bisogni sociali delle persone emarginate, diventa essa stessa una parte del *sistema delle necessità*” (Moltmann, 1986a, pp.23-4).

Fino a che punto il servizio diaconale può esaurirsi nella semplice compensazione e/o sostituzione dei compiti dello Stato? Moltmann era già consapevole che non è lo Stato, ma il sistema industriale (o post-industriale) a risultare decisivo. Sostituire/compensare lo Stato, restando all’interno delle

sua stessa logica, significa rischiare di essere modellati dagli astratti bisogni creati per essere soddisfatti e soddisfatti perché ne generino altri. Invece la diaconia deve restare profetica ed escatologica. Deve esserlo nel suo *fare* e non rimandare questi aspetti alla predicazione.

Nella crisi dello stato sociale, la sussidiarietà sembra un pacchetto preconfezionato (con possibilità, ma anche imposizioni). Non possiamo avere legami troppo stretti e farci complici. Da tempo abbiamo scelto di collaborare e le istituzioni devono sapere che troveranno sempre in noi degli interlocutori seri ed affidabili. Ma i nostri sì saranno sì e i nostri no saranno no.

In realtà il nostro patto potrebbe dirsi fondato sull'articolo 3 della Costituzione della Repubblica Italiana, ed in particolare sulla sua seconda parte: "È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese." La diaconia nel suo rapporto con chi è eletto dai cittadini per attuare le finalità della Repubblica, non può che prendere sul serio i compiti che essi hanno (essi e non altri) e legare la propria libera ed autonoma collaborazione al rimuovere quegli ostacoli che limitano il pieno sviluppo della persona umana e della partecipazione. Per fare questo occorre una diaconia che faccia propri al suo interno questi obiettivi e sia libera di criticare, con umiltà e determinazione, le istituzioni ogni qual volta esse sono inadempienti.

7.5 *Volontariato e rispecchiamento*

La diaconia protestante non ha aspettato la sussidiarietà, per stabilire proficui rapporti con il volontariato. Molte attività della diaconia, anche istituzionalizzate, hanno avuto inizio come opere di volontariato, alcune lo sono ancora, tutte mantengono aspetti basati su di esso.

La ferma critica della *sussidiarietà reale* non sminuisce l'importanza di questo rapporto che continua negli anni. Ma non ci convince la retorica sul volontariato come attore della sussidiarietà, ponte tra cittadini e istituzioni, promotore di solidarietà, civismo, cittadinanza attiva, cultura del dono... preferiremmo si riflettesse piuttosto sul ruolo che realmente attende il volontario in una situazione di tagli alle risorse, di destrutturazione dei servizi sociali, di abbandono della prevenzione, di sfruttamento delle professionalità sociali pubbliche e private. Sul volontariato come parcheggio funzionale in rapporto alla disoccupazione e sui suoi risultati qualitativi soprattutto nei servizi pagati con denaro pubblico.

La diaconia protestante tiene distinte le necessità di risparmio economico e di promozione di una cittadinanza attiva. Solo così si dà autentica dignità e valore al volontariato, senza per altro delegare a *lui solo* la fecondità di una collaborazione e di una cultura del donarsi agli altri, che sono invece frutto di un lavoro, serio e di lunga durata, dell'organizzazione su se stessa.

All'interno di questo lavoro, si inserisce il ruolo del volontariato. Di fronte ai problemi reali del volontario nell'inserirsi e dell'istituzione nell'accoglierlo, non poche volte si assiste a frustrazioni e fallimenti. Non mancano allora nelle chiese tentazioni di ricominciare da zero, con una diaconia comunitaria che risponda alla disponibilità dei volontari senza il *fardello* dei problemi posti dalla diaconia *istituzionale*, lasciando quest'ultima alla cura dei *professionisti*. Eppure questo rapporto, non sempre facile, è carico di possibilità

per tutti, se lo si affronta in modo realistico e senza ipocrisie.

Volontario e organizzazione si annusano reciprocamente fin dal primo incontro. Non possono che percepire le diversità (più o meno accentuate) nelle modalità di porsi e nelle aspettative. La prima cosa che avviene è la reciproca messa al vaglio della genuinità delle rispettive affermazioni di identità.

Il volontario si pone come soggetto che, spinto da motivazioni sociali e solidali, liberamente e gratuitamente sceglie di aiutare l'organizzazione. L'organizzazione si incarica immediatamente di calcolarne costi e benefici, di indagare su possibili eterogeneità delle motivazioni, di misurare l'autenticità di quella scelta.

L'organizzazione si presenta come insieme di professionalità coordinate, che si confrontano per dare la risposta migliore ai problemi e alle persone che le sono affidate. Il volontario, che vede per prima cosa i problemi, interroga l'organizzazione sui tempi, sulla prontezza, sull'adeguatezza della risposta che questa mette in campo e osserva la natura dei rapporti e delle motivazioni che la caratterizzano,

Decisivo è l'impatto del volontario con le professionalità che compongono l'organizzazione: con il loro grado di specializzazione e di frammentazione, con la distanza di esse dal piano strategico-decisionale, con il livello di appropriazione del significato complessivo del loro lavoro.

Se al volontario si affianca spesso il concetto di *dono*, mai come nel nostro caso... non basta il pensiero. Il volontario, considerandosi appunto (a ragione) un dono, non può scindere la propria persona dalla propria azione. Di conseguenza il suo servizio è caratterizzato da assenza di separazione (o da forte prossimità) nei confronti di chi riceve il suo aiuto. E' una personalizzazione che si trasferisce direttamente dalla percezione di sé al rapporto con l'altro. Il che è un dono in sé, ma perché divenga un dono utile per un'organizzazione occorre ancora molta strada.

Non condividiamo certa letteratura (Zamagni, AA.VV., 2003b), che tende a considerare questo passaggio come semplice e naturale. Una felice succes-

sione di provvidenze: il mercato ha reso possibile la divisione del lavoro, la divisione del lavoro consente a tutti di specializzarsi in base alle proprie doti fisiche e psichiche, di qui l'umanizzazione della società, il principio di reciprocità e il reciproco riconoscimento che veicola una cultura di fraternità, nella quale giunge poi il volontario a portare il suo dono e, aggiungiamo noi, a consentire risparmi nella spesa sociale.

Il mercato non crea la divisione del lavoro per rendere il mondo più accessibile e più *umano*, ma semplicemente per massimizzare la produzione. L'*umanizzazione* che ne è nata storicamente l'abbiamo sotto gli occhi, con il suo culto dei *sistemi* e delle razionalità. Il nostro uomo, invece, è quello che si salva proprio da questa *umanizzazione*, per l'opera di Dio che lo rende effettivamente uomo e lo libera perché incontri il prossimo.

Tanto più l'organizzazione si sente frutto di una razionalità già data e tanto più il volontario si attende un *riconoscimento*, tanto meno si avranno espressioni di fraternità. Solo attraverso un lungo percorso il volontario può superare la propria istintiva diffidenza verso le complessità dell'organizzazione e nei confronti del ruolo delle professionalità che la compongono.

Anche per questo l'organizzazione diaconale deve rendersi capace di accettare doni e guardarci dentro. Rispecchiarsi nella *libertà* del volontario, per scoprire che non solo lui è un dono, nonostante l'attuale divisione del lavoro e il sistema del lavoro salariato. Dunque il volontario può aiutare l'organizzazione a concepirsi come concreto insieme di persone, ma l'organizzazione può aiutare il volontario a non cercare riconoscimento per ciò che *fa* gratuitamente, ma per ciò che è in mezzo ad altre persone. La fraternità, la possibilità che le nostre vite ricevano il loro senso, la scoperta che il nostro ruolo sociale non riassorbe completamente la nostra realtà di persone che Dio ama, non dipendono da come si organizza la diaconia. Ma si può almeno non essere d'ostacolo. Si può almeno non partire dalla divisione del lavoro come provvidenza.



Capitolo 8: Manoscritti per un'alternativa

8.1 Emancipazione e ri-socializzazione

Il confronto con la modernità liquida, non è in Bauman il resoconto di una resa o di un pessimismo senza vie di uscita.¹ Per descrivere la situazione Bauman ricorre ad un illuminante riferimento all'Antico Testamento: la rivolta degli ebrei in Egitto. La risposta del Faraone alle proteste degli ebrei per lo sfruttamento di cui erano vittime, fu l'ordine di non fornire più loro la paglia per costruire i mattoni, in modo che dovessero raccoglierla da soli. Attribuendo poi agli stessi ebrei la responsabilità dell'ovvio fallimento. Anche oggi le autorità si sottraggono all'onere di fornire la paglia e i produttori di mattoni sono accusati di essere responsabili per i loro fallimenti.

Viviamo così “la fragilità di qualsiasi azione comune, che può contare esclusivamente sull'entusiasmo e la dedizione di chi vi partecipa, ma che necessita di un collante ben più potente per preservare la propria integrità per tutto il tempo necessario a raggiungere il proprio obiettivo.” (Bauman, 2003, p.46).

Anche la diaconia risente della mancanza di un *collante* che dia continuità nel tempo. Indubbiamente la vocazione che svincola la nostra *giustificazione* dal problema delle *opere*, ci rende meno fragili. Ma la responsabilità verso il prossimo impone alla diaconia una seria ricerca di efficacia.

Per questo la diaconia è dedizione, ma anche rabbia quotidiana verso i portatori di paglia, che si negano o ti spiegano che la paglia serve ad altro. Viviamo, come gli altri, la difficoltà a generalizzare queste esperienze, a farne materia di discorso politico, rischiando di rendere la diaconia conforme alle residue strategie assistenziali del potere (una diaconia liquida?). Ed è forse anche questo che porta le nostre chiese a nostalgie per il passato e a sotto-

¹ L'accentuazione del carattere distruttivo della cultura e dell'economia post-moderna, non elimina in Bauman l'apertura di spazi per un riconoscimento delle diversità, per una possibilità di tolleranza di assunzioni di responsabilità. (Ghisleni e Privitera, 2009, p. 29).

valutare la necessità di un ruolo della diaconia nel presente e le potenziali capacità critiche che, insieme, è possibile sviluppare dentro la realtà di oggi.

Se in passato, il potere pubblico ha rappresentato, in varie forme, una limitazione della libertà individuale, oggi la sua ritirata rischia di decretare l'impotenza e lo svuotamento di significato della libertà. L'emancipazione sembra allora riprendere in considerazione la necessità di una *sfera pubblica*, difendendola ora dall'invasione del privato. Un paradosso, ma anche l'unica strada per la riappropriazione di una concreta libertà individuale: "Ricollettivizzare le utopie private della *politica della vita* di modo che possano acquistare ancora una volta la forma di visioni della *buona società* e della *società giusta*" (p.48).

La diaconia deve riflettere sul proprio contributo nel formare e caratterizzare gli individui e le collettività. A partire da un'curiosa metafora, Bauman introduce una interpretazione particolare della formazione. Così come l'invenzione dei missili cosiddetti *intelligenti* permise agli stessi la capacità di adattarsi, di *cambiare idea*, in risposta agli spostamenti dell'obiettivo, così sarebbe ora di sostituire gli educatori che lanciano antiquati missili balistici, che restano sulla rotta iniziale, incuranti di ogni mutamento.

La formazione deve dare strumenti adeguati ai cittadini per esercitare diritti, fare scelte consapevoli, mettere in campo azioni efficaci, influenzare scelte, agire adeguatamente nei vari contesti. Permettere insomma al cittadino di acquisire non solo abilità personali, ma anche poteri sociali, smascherando la formazione unicamente orientata alle abilità tecniche. Senza una formazione alla cittadinanza, la democrazia non esiste: "Abbiamo bisogno della formazione permanente per darci un'alternativa. Ma ne abbiamo bisogno ancora di più per salvare le condizioni che rendono disponibile, e in nostro potere, quell'alternativa" (Bauman, 2005, p.146)².

2 Viene spontaneo ricordare il peculiare impegno dei protestanti italiani nel campo dell'istruzione in epoca risorgimentale. Impegno fortemente sentito come liberazione del prossimo e restituzione di dignità. Oggi avrebbe altrettanto significato diaconale un impegno sul piano formativo e culturale, in favore di una libertà di pensiero e di una consapevolezza nell'agire.

Se per sviluppare la libertà individuale occorre una *ri-socializzazione*, va ricordato che questo paradosso rischia sempre di trasformarsi in miscela pericolosa. Come ci avverte Horkheimer (2000, p.149), il recupero di una qualche oggettività della ragione evita agli individui di restare in balia di se stessi, ma gli sviluppi dell'industria e della tecnica ci sottopongono al rischio di scivolamenti all'indietro verso spettri del passato. I tentativi di recupero di un qualcosa di comunitario ci espongono al ritorno preoccupante di nazionalismi e identità su base etnica. Di contro occorre recuperare la critica al liberalismo e al contrattualismo di origine illuminista. Riaffermare cioè come “prima che gli uomini iniziassero singolarmente a consumarsi il cervello per scrivere il miglior codice di coabitazione che la loro mente potesse concepire, essi avevano già una storia (collettiva) e delle consuetudini (onorate collettivamente).” (Bauman, 2003, p.196-7). La comunità, in qualche modo, è sempre esistita e, fino alla modernità, era un fatto incontestabile. Proprio i nazionalismi hanno messo in moto sistemi di coercizione e manipolazione dei comportamenti, determinando oggi la condizione *postmoderna*, dove conviene che la società non serva a salvare nessuno.

Touraine (2008, pp.117-8), per uscire dal paradosso, ritiene che una nuova soggettività sia pensabile come frutto dei movimenti di liberazione che si sono avuti nella modernità, oggi da rivedersi alla luce del nuovo modo di concepirsi dell'individuo sociale: “L'individuo era prodotto dalla società, lo erano i suoi comportamenti, lo erano i suoi pensieri; ora è vero il contrario. L'affermazione creativa del soggetto, nel cuore della modernità, resiste all'organizzazione sociale”. In altre parole l'individuo sfugge al determinismo della società ma nello stesso tempo è determinato dalla sua posizione in essa, per cui concepiamo le nostre libertà con la stessa forza con la quale percepiamo il nostro essere limitati dalla società. Allora proprio quelle soggettività che non si erano del tutto piegate alle coercizioni, possono essere in grado di non accettare l'odierna rivelazione della fine del sociale.³ Nessuna

3 Touraine dice qualcosa di più sui movimenti da rivisitare: “In realtà al tempo del welfare state e della socialdemocrazia, accanto alle ideologie di apparato (socialiste o comuniste), alcuni movimenti sociali, correnti di idee, tentativi di associazione portavano già in sé una figura del soggetto.” (p.156)

simpatia comunque per la rinascita dell'idea comunitarista, che anche Bauman osteggia, come opera artificiale e soluzione fittizia, nel suo sostenere una priorità etica e metafisica della comunità sull'individuo.⁴

Nella modernità liquida è possibile una riconquista “ripartendo ogni giorno da zero, attraverso il confronto, il dibattito, il negoziato, e il compromesso tra valori, preferenze, modi di vita e autoidentificazioni di molti e diversi, ma sempre dotati di libero arbitrio, membri della polis.” (Bauman, 2003, p.208). Secondo Touraine (2003, p.47), va ricercato ogni principio di associazione possibile, non più muovendo da istituzioni o principi, ma dagli individui che resistono all'invasione della società o delle ideologie, tenendo lo sguardo su e stessi, mantenendo una conflittualità verso ciò che tende ad addomesticarli, individui concepiti “innanzitutto come una lotta di sopravvivenza davanti all'enorme pressione dell'economia, del consumismo, della cultura di massa e del comunitarismo”.

Touraine, che fu il primo a coniare il termine *post-industriale*, scriveva: “la nostra società è una società dell'alienazione, non perché condanna gli uomini alla miseria o perché li sottopone a costrizioni poliziesche, ma perché li seduce, li manipola, li integra” (Touraine, 1970, p.30). La pretesa di *razionalizzazione* totale del mondo rende urgente per il soggetto un ampliamento della sfera privata e nello stesso tempo non fa venir meno l'esigenza di costruire movimenti sociali. L'uomo moderno si configura come un essere ambivalente, che nello stesso tempo cerca e fugge dalla comunità: “Il soggetto, per costruirsi, ha bisogno di essere in relazione con identità personali e collettive; e parallelamente ha bisogno di mantenere o acquisire una capacità di prendere distanza, d'autonomizzazione della persona.” (Wieviorka, 2002, p.153).⁵

La speranza di ricostruire comunità significative, si gioca nella convinzio-

4 La scuola comunitaria ha radici nel mondo anglosassone degli anni '80. MacIntyre, Taylor, Walzer, sostenitori della legittimità delle nazioni, delle patrie, delle culture, rivendicano il valore di istituzioni e comportamenti plasmati da secoli di storia. Selznick, Bellah, Etzioni, si rifanno al repubblicanesimo americano (Ghisleni e Privitera, 2009, p.29).

5 Michel Wieviorka, sociologo, è direttore dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

ne che “l’ampliamento e il radicamento delle libertà umane possano accrescere la somma totale di sicurezza dell’uomo, che libertà e sicurezza possano aumentare di pari passo, o addirittura che possano crescere solo congiuntamente.” Ciò comporta che non ci sia imposizione, ma consultazione degli interessati e richiamo ad un esercizio di libertà, perché i cambiamenti non condivisi sono sempre avversati (Bauman, 2003, 213).

Gli individui sono invece portati a pensare che il proprio grado di felicità sia indipendente dallo stato del mondo esterno e affidano la ricerca a se stessi, “ciascuno per proprio conto, invece di mettere insieme i propri ingegni nel progettare la forma di un mondo migliore, per poi unirsi nel collaborare per renderlo migliore.” (Bauman, 2005, p.151).

Collaborare è riconoscersi nell’altro, fino a prendersene cura: “significa esser disposti ad abbandonare la cura di se stessi in favore dell’oggetto dell’amore, a fare della propria felicità un riflesso, un effetto collaterale della felicità di quell’oggetto.” (Bauman, 2009b, p.52). E *oggetto* può essere una persona, un gruppo di persone, o una causa.

La diaconia protestante, nel suo piccolo, lavora costruendo abbozzi di comunità o comunque formando il prossimo nella direzione di un cittadino nella pienezza del termine. Il trovare felicità nel reciproco prendersi cura è un suo presupposto fondamentale. Di fronte ad una prospettiva fondata sul riconoscimento della libertà, dell’uguaglianza e della dignità dell’individuo, il nostro atteggiamento è ben diverso da quello espresso nei confronti di principi ambigui come sussidiarietà e governance.

Resta la differenza tra una fiducia in definitiva umanista e la *distanza critica* cui la diaconia non può rinunciare. Tuttavia rileviamo che, soprattutto in Bauman, è difficile parlare di ottimismo non temperato da una forte dose di pessimismo. E la diaconia, come abbiamo visto, esiste in virtù di un patto, liberamente sottoscritto da Dio, che ci afferra insieme al nostro prossimo, senza attribuzione di giudizi particolari sulla natura umana, e ci ricorda che il nostro agire con e per il prossimo non può essere sopraffatto dal pessimismo.

Anche la diaconia protestante non può accettare la convinzione, comunitarista, che vi sia una priorità etica e metafisica della comunità sull'individuo. E deve essere accorta verso i rischi connessi alla costituzione di comunità: "Ogni singolo è più del genere umano, vive nella collettività, e non può farne a meno, ma non vive solo per essa o di essa, bensì come uomo amato da Dio in un rapporto che include la collettività, ma non si identifica con essa" (Gollwitzer, 1970, p.117). La priorità metafisica della comunità non ha alcun fondamento, se non nelle mistificazioni che coprono sempre una determinata forma di dominio. La sua priorità etica è alla radice stessa del male burocratico di cui parlerà Hannah Arendt.

La diaconia riconosce la necessità di leggi che conservino la convivenza e la rendano possibile, ma incontra il mondo come oggi determinato, incontrando allo stesso tempo l'opera di Dio in esso, verso una nuova realtà (Gollwitzer, 1986, p.141).

Pur restando il regno di Dio l'orizzonte verso il quale orientarsi, non sarebbe serio minimizzare l'importanza di un lavoro da compiersi, insieme ad altri e senza supponenza, per la costruzione della socialità anche da un punto di vista etico. Un'etica aperta all'orizzonte del regno, ma con una forte presa nel reale. Un lavoro che può procedere per un lungo tratto accanto a posizioni come quella espressa da Bauman o a quella che vedremo in Levinas.

8.2 L'immaginario sociale

Parlare a questo punto di Cornelius Castoriadis¹ ha il senso di introdurre una concezione molto particolare della società, presente al dibattito attuale pur se datata, per gli spunti che offre alla riflessione sulle possibilità di autonomizzazione del soggetto e di mutamenti sociali.

La sua è una filosofia della *creazione* che non ha nulla di teologico e si radica nel concetto fondamentale di *sociale-storico*, cioè “la forma collettiva che la società ogni volta prende nel passaggio da un’epoca ad un’altra e nel suo perpetuo mutamento interno.” (Profumi, 2007). Il modo di essere dello sociale-storico è *l'immaginario*, in quanto forza creatrice di significati, sempre all’opera e mai riducibile all’ordine istituito, né alla razionalità funzionale e strumentale.

Questo insieme di significati rimane sempre arbitrario, non avendo presa totale su un mondo che è in parte inconoscibile e comunque in continuo mutamento: “L’autocreazione della società, che si traduce ogni volta come imposizione/istituzione d’un magma particolare di significazioni immaginarie, sfugge alla determinazione in quanto è precisamente autoposizione, e perciò non può essere fondata su di una Ragione universale.” (Castoriadis, 1998, p.11). In altre parole, *significati* che divengono organizzazione della vita sociale, non ridotti al funzionalismo, non spiegabili cioè come insieme di funzioni necessarie a soddisfare determinati bisogni.

Ciò che Marx ha disconosciuto a causa della sua adesione al funzionalismo, è proprio, secondo Castoriadis, il ruolo dell’*immaginario sociale*, che

¹ Cornelius Castoriadis (1922 – 1997), francese di origine greca, uno dei principali pensatori libertari del Novecento, economista, sociologo, psicoanalista. Impegnato politicamente, prima nel PC greco (1941), dal 1945 in Francia nel partito trotskista e dal 1948 nel gruppo Socialisme ou Barbarie, pubblicando la rivista omonima dal 1949 al 1966 (gli articoli pubblicati sulla rivista ed altri del periodo sono in Castoriadis, 1978). Abbandonata la militanza diviene psicoanalista. Ha operato, tra il 1965 e il 1968, una rielaborazione della psicoanalisi.

egli pensava di poter ridurre ad una deficienza provvisoria della storia, da recuperarsi con lo sviluppo economico.²

L'autoistituzione della società comporta l'occultamento del proprio essere. Nascondendo la sua autoreferenzialità, la società si presenta come entità fondata su altro, un Dio o una *razionalità*, che le permettono di tacere a proposito delle fonti della propria autorità normativa (che appunto ha fondamento solo in se stessa).

La creazione di senso è per l'uomo una dimensione necessaria per la propria psiche e per il suo essere sociale. La società costituisce un proprio mondo di significati: "E' questa istituzione immaginaria che fa sì che una società costruisca i propri punti di vista, a partire dai quali stabilisce le equivalenze e le relazioni tra le cose sociali". (Profumi, 2007). Ogni società elabora significati coerenti che connotano tutti gli aspetti della vita della collettività, dagli oggetti, ai soggetti individuali, al senso della collettività stessa (vedi l'immaginario di *nazione*), al senso del mondo.

La società attraverso l'*immaginario sociale* istituisce se stessa nella realtà storica, mentre la psiche dell'individuo si forma attraverso l'*immaginazione radicale*. Castoriadis, andando oltre Freud, sostiene che gli oggetti con cui la psiche si confronta esistono e valgono in quanto sono dentro la loro istituzione sociale. Ciò che Freud ha ignorato è stato proprio il contenuto sociale-storico della *sublimazione*. È la società a decidere gli oggetti di sublimazione per gli individui sociali: "La sola dotazione universale degli esseri umani è la psiche in quanto immaginazione radicale. Ma questa psiche non può manifestarsi, e nemmeno sussistere e sopravvivere, se non le è imposta la forma dell'individuo sociale. E questo individuo è *dotato* di ciò di cui di volta in volta lo dota l'istituzione della società a cui appartiene." (Castoriadis, 1998,

2 La critica di Castoriadis al marxismo utilizza gli stessi strumenti della critica marxista all'ideologia, ma coglie contraddizioni interne al pensiero di Marx. Come altri pensatori post-marxisti, attribuisce all'influenza di Hegel la visione funzionalista della società, contrastante con il potenziale emancipatorio della critica marxiana. La riduzione economicistica ha portato a modelli sociali fondati sulla stessa struttura immaginaria del capitalismo: lo sviluppo illimitato delle forze produttive che cozza contro la limitatezza delle risorse naturali.

p.235).

Tra *l'inconscio* (la più esplicita espressione dell'immaginazione radicale) e l'autotrasformazione della società (l'immaginario sociale), viene così a crearsi un comune riferimento: "Sul piano del singolo significa che la soggettività umana è una sfera pseudo-chiusa capace di dilatarsi e di interagire con altre sfere pseudo-chiuse, ma soprattutto di rimettere in discussione le leggi della sua chiusura." (Profumi, 2007). Ogni società è comunque destinata a restare sempre incompiuta perché l'immaginario radicale (nella sua duplice veste sociale e psichica) è fonte perpetua di creazione di *alterità*. La nozione di immaginario radicale diventa così fondamentale nel riconoscere come fondamento ultimo, di individuo e società, la creatività come capacità di creare forme e figure nuove. Arrivando fino a scoprire che le istituzioni sociali sono in effetti *creazioni immaginarie*.

"L'inconscio è fondamentalmente il precipitato degli intenti, dei desideri, degli investimenti, delle esigenze e delle attese, insomma delle significazioni di cui l'individuo è stato oggetto" Nell'inconscio c'è dunque *l'altro da me*. Per la mia autonomizzazione è fondamentale che un *mio* discorso prenda il posto del discorso di questo *altro*: "un discorso che abbia negato il discorso dell'altro; che lo abbia negato non necessariamente nel suo contenuto, ma in quanto esso è discorso dell'Altro" (Castoriadis, 1998, p.166-7). Dunque non eliminazione del discorso dell'altro, ma interazione con esso che crei una cosciente azione *inter-soggettiva*.

L'obiettivo psicoanalitico di Freud, cioè l'instaurarsi di un diverso modo del soggetto di rapportarsi alle proprie istanze psichiche (né dominio dell'inconscio sulla coscienza, né della coscienza sull'inconscio), rappresenta per Castoriadis la possibilità dell'avvento di un soggetto umano capace di mettersi in discussione e poter riflettere sulle proprie azioni.

Un percorso verso l'autonomia che implica il volerla anche per gli altri, in una costruzione progressiva della inter-soggettività come materia di cui è fatto il sociale. Un sociale ancora dominato dall'alienazione, perché nessuna società sarà mai totalmente trasparente, così come nessun soggetto sarà mai

liberato dall'inconscio.

Castoriadis, riflettendo sul movimento operaio, rintraccia un filo rosso dell'autonomia. La storia viene vista come una lotta incessante tra movimento verso l'autonomia e il potere come alienazione: "il sociale è ciò che può rappresentarsi solo entro e attraverso l'istituzione, ma è anche sempre infinitamente più dell'istituzione... *In tempi normali* il sociale si manifesta nelle istituzioni, ma tale manifestazione è ad un tempo vera ed in qualche modo fallace, come mostrano i momenti in cui il sociale istituyente irrompe e si mette a mani nude, cioè i momenti di rivoluzione." (p.178).

L'irriducibilità della psiche all'istituzione sociale apre una via inedita alla possibile invenzione di un altro modo di guardare ai rapporti fra ragione e passione, e da qui alla società e alla politica. Naturalmente, non esistendo alcun punto di vista esterno a società e storia, ogni creazione di nuove istituzioni non potrà mai essere considerata come immodificabile e imperitura. Il contenuto di un progetto rivoluzionario non può essere né l'assurdità di una società senza istituzioni, né l'idea di istituzioni *buone* date una volta e per tutte, ma è l'idea di una società divenuta capace di una perpetua riconsiderazione delle proprie istituzioni. Perché ciò avvenga è necessario l'avvento del soggetto umano, come istanza riflessiva e deliberante, e che si realizzi un'auto-alterazione dell'istituzione tale da permettere la sua messa in discussione da parte degli individui. Ed è fondamentale che entrambe si realizzino simultaneamente: "un soggetto che fosse slegato da ogni inerenza alla storia, magari avendone recuperato il *sensu integrale* o che avesse preso la tangente rispetto alla socialità, magari *dominando* in maniera esauriente il proprio rapporto a essa, non è un soggetto autonomo, ma uno psicotico."(p.179).

Perché possano emergere individui che tendono all'autonomia, è necessario che il campo sociale-storico si sia già auto-alterato in modo da aprire loro uno spazio e ciò può avvenire solo in una società autenticamente democratica, in cui tutto il corpus sociale è chiamato, di fatto, alla partecipazione alla res publica. Mentre le odierne democrazie, in quanto rappresentative sono piuttosto delle oligarchie liberali, in cui la partecipazione dei più alla gestio-

ne della cosa pubblica è espressamente ostacolata.

Castoriadis vede nelle società occidentali una doppia spinta: la decomposizione della società e l'emergere di un nuovo tipo di *eteronomia molle* strutturata come conformismo generalizzato. Perciò in molte conferenze, già a partire dagli anni '80, auspicherà che “il fiorire del desiderio di libertà e l'espressione delle sue forme si estendano sotto la nostra diretta responsabilità in ogni luogo e contesto di vita ci si trovi. Solo in questo modo siamo in grado di continuare il progetto d'autonomia e ricavarci una possibilità rivoluzionaria che lo realizzi.” (Profumi, 2007). Senza con ciò immaginare mai “l'idea di una società che coincida integralmente con le proprie istituzioni” (Castoriadis, 1998, p.180) e mantenendo una distanza che preservi la creatività della storia e non irrigidisca nell'idea di aver trovato qualcosa di definitivo.

Sembra che Ellul voglia dare una risposta proprio a posizioni come questa di Castoriadis, che si avvalgono della psichiatria piuttosto che della fede, quando afferma che “si cerca di opporre desiderio e tecnica, di fare del desiderio la scappatoia, la risposta, l'apertura del possibile basandosi sulle analisi di Freud...ciò che sfugge a questa beatifica visione è che l'uomo della società attuale conosce e considera una sola via alla realizzazione, alla soddisfazione dei propri desideri, ossia la via tecnica.” (Ellul, 2009, p.386-7)³.

È altrettanto vero che Castoriadis è cosciente che l'istituzione non potrà mai assorbire interamente la psiche come immaginazione radicale, e la società, dal canto suo, si auto-istituisce sempre entro una chiusura. Da un lato dunque l'immaginario sociale è *irrinunciabile* perché dà senso ai soggetti e alla società in cui siamo immersi; dall'altro l'immaginario radicale mantiene aperto uno spazio di possibilità di una sua *riconsiderazione perpetua*: “Il

3 Nella prospettiva di Ellul non ci sono teorie o azioni sociali che possano controllare il sistema tecnico, che distrugge la libertà dell'uomo. Ellul si limita a descrivere la forma del sistema e non propone teorie capaci di attribuire valore alla libertà. Ma la sua teoria implicita è la fede protestante (fede e non religione determinata dall'ambiente tecnico). La fede è l'unica forza capace di smascherare la tecnica e di tener viva la speranza in un “ambiente, umano e naturale, non programmato, vario, attivo, un ambiente pieno di difficoltà, di tentazioni, di scelte difficili, di sfide, di sorprese, di ricompense inattese”. (p. 382)

culmine di questo processo è il progetto di instaurazione di una *società autonoma*: cioè di una società che sia capace di autocostruirsi esplicitamente, dunque di mettere in discussione le istituzioni già date, la rappresentanza del mondo già stabilita; il che significa, d'una società che, pur vivendo sotto le leggi e sapendo che non può vivere senza legge, non si faccia serva delle sue leggi; d'una società, dunque, in cui la domanda: qual'è la legge giusta? Resti sempre effettivamente aperta.” (Castoriadis, 1998, p.237).

Senza entrare nel merito del riferimento, del tutto particolare, alla psichiatria, ci sembra che la diaconia possa rilevare in Castoriadis elementi e tensioni particolarmente preziosi.

Lo sganciamento dal razionalismo e dal funzionalismo, sono già elementi di rilievo. Ma lo svelamento di ogni società come fondata su se stessa (attraverso immaginari sociali o altro) rappresenta un passaggio fondamentale perché la diaconia consolidi la propria consapevolezza della finitudine e della provvisorietà (auto-fondata) del contesto in cui opera. Un contesto che spesso cerca di far valere la propria razionalità in opposizione al presunto utopismo della diaconia.

In quanto ha attinenza alla sfera *religiosa*, la diaconia rischia di servire all'attuale immaginario sociale come rinforzo nell'occultare l'autoreferenzialità del sociale, evocando un Dio che fondi valori naturali, etiche da affiancare al mercato, diritti universali. Oppure può ricordarsi che anche gli aspetti del vivere sociale sono *salvati per fede* e dunque, rifiutando di conferire assolutezze e razionalità, li accetta svelandone la natura di creazione *limitata*. In questa seconda ipotesi, l'unica lecita, quello che Castoriadis chiama l'immaginario radicale, sembra sfidarci nella nostra capacità di creare forme e figure nuove, disvelando l'immaginerietà sociale delle istituzioni.

La sfida di Castoriadis si trasferisce sul piano teologico sotteso alla diaconia. Chiama a decisioni non equivoche sulle pretese di una *teologia naturale*. L'immaginario sociale aspetta solo un passo falso in questa direzione per fagocitare noi e un utilissimo dio che sia rintracciabile dall'uomo (anche a fatica o parzialmente) nella creazione, nella storia, nell'etica, in modo natu-

rale (razionale, emozionale, o come si voglia). Il *sistema* ne trarrebbe, come trae purtroppo dalla teologia cattolica, valori *naturali* e principi autorevoli per nascondere il suo essere auto-fondato e dunque privo di giustificazioni *metafisiche*. Giustificazioni che sbarrano la strada agli sforzi dell'*immaginazione radicale* di tenere aperte le possibilità di una qualunque liberazione.

Ma il Dio che ci ha chiamati a servire, vuole essere il Dio che si rivela nell'eleggere l'uomo: "non vi è altezza, né profondità in cui possa manifestarsi ancora o di nuovo come un Dio differente." (Barth, 1983, p.280). Dio non si fa conoscere in altro modo, non è nella disponibilità di nessuna teologia naturale. Questo Dio dà luce alla luce relativa delle realtà della creazione. Queste realtà riflettono tale luce, ma non la possiedono, non ne dispongono. Nessun immaginario sociale potrà mai appropriarsene per nascondere la propria relatività e provvisorietà.

Come afferma Ferrario (2008b, p.53): "Il progetto di ogni forma di teologia naturale consiste nell'assicurare in sede preliminare la credibilità della parola mediante un'argomentazione necessariamente esterna ad essa; una teologia coerentemente evangelica, invece, si richiama alla buona notizia recata da una parola esterna all'orizzonte della necessità e in grado di leggere la realtà in modo inedito." Leggere la realtà in modo inedito è la grande possibilità della diaconia protestante, che dipende dal suo restare ancorata ad una teologia che sia coerentemente evangelica e non si lasci sedurre dalla tentazione di scorciatoie, che a volte sembrano più funzionali. Quelle scorciatoie sembrano tali perché appunto fanno parte dell'immaginario sociale in cui viviamo, anche se a volte si presentano come liberanti e alternative. In realtà il *sistema* non fa alcuna fatica ad incorporarle e ad assorbirne ogni potenzialità.



8.3 La bottiglia di Adorno

Fin dal 1944 Horkheimer e Adorno (1997,p.7) scrivevano: “Non si tratta di conservare il passato, ma di realizzare le sue speranze”. Le prospettive di una emancipazione sono oggi molto diverse da quelle terrorizzate in passato da filosofi e politici, ma per esempio “le accuse dello stesso Marx verso un mondo imperdonabilmente ostile all’umanità non hanno perso nulla della loro importanza ed urgenza” (Bauman, 2005, 158). Certo non si vedono più ponti per oltrepassare il guado verso una società diversa, né ci sono folle impazienti di farlo. In questo senso Bauman riprende il concetto, espresso da Adorno nel ‘49, del *manoscritto in una bottiglia*. Per Adorno l’arte (in particolare la musica) è come il Messia che prende su di sé le colpe del mondo: “non udita la musica precipita simile a una sfera esiziale nel tempo vuoto. A questa esperienza tende spontaneamente la musica nuova, esperienza che la musica meccanica compie ad ogni istante, l’assoluto venir-dimenticato. Essa è veramente il manoscritto in una bottiglia.” (Adorno, 2002, p.130).

Quello che Adorno dice qui della musica dodecafonica, si ripercuote sul pensiero filosofico, che ha un inizio solamente quando “Il pensiero non è la riproduzione intellettuale di ciò che comunque esiste...Il pensiero aperto punta oltre se stesso.” (Adorno, 1974, pp.292-3). Filosofia come pensiero che si pone l’obiettivo di ricostruzione del mondo, riflettendo sulla discrepanza che sussiste tra se stesso e la realtà che riduce l’uomo dentro un apparato sociale di cui ricalca i modi di agire e pensare. Un uomo *non ancora essente*, ancora finzione di uomo libero, soggetto ad una disumanizzazione che ne ha fatto quel che è.¹

¹ La Scuola di Francoforte nonostante numerose intuizioni, non propose ricette per liberare l’uomo dalla reificazione. E di ciò fu accusato dal movimento studentesco del ‘68. Persino Marcuse, uno degli ispiratori di quel movimento, svolge un compito di denuncia (dell’uomo a una dimensione dell’avvento di una società di consumatori), ma non propone alternative concrete.

Il pensiero che non viene recepito dall'uomo contemporaneo è costretto appunto a diventare un manoscritto inserito in una bottiglia, che attenderà soggetti che ne portino avanti la stesura, affrontandone le incognite, e non lascino che affondi per sempre tra le cose dimenticate. Questi manoscritti contengono speranze e promesse, che avranno nuove giovinezze e “non moriranno con l'autore del messaggio” (Bauman, 2006, p.215).

Tale metafora sancisce l'assenza di un *soggetto* del cambiamento e l'isolamento degli intellettuali. La sensazione di vivere in tempi bui, richiama la percezione di Hannah Arendt, che notava, a fine anni '50, come sempre più intellettuali facessero uso della libertà “ritirandosi dal mondo e dagli obblighi nei suoi confronti. Questo ritiro fuori dal mondo non è necessariamente un male per l'individuo, può anzi permettere a grandi talenti di elevarsi fino al genio e di tornare ad essere, dopo questa deviazione, utili al mondo. Ma ognuno di questi ritiri provoca una perdita per il mondo” (Arendt, 2006, p.42).

Tale isolamento non è un atto di definitiva sconfitta. La solitudine dell'intellettuale pare l'atteggiamento più serio e *solidale* possibile. Non manca la fiducia che in futuro la bottiglia venga aperta. Come dice Bauman “l'espediente del *messaggio nella bottiglia* ha senso se (e soltanto se) chi vi ricorre confida che i valori siano eterni e le verità siano universali e sospetta che le preoccupazioni che in quel momento hanno innescato la ricerca di libertà e l'appello in difesa dei valori siano destinate a persistere. Il messaggio nella bottiglia attesta che la frustrazione è transitoria e la speranza duratura.” (Bauman, 2006, p.216).

Occorre oggi che i manoscritti siano leggibili ed improntati ad un cambiamento dei rapporti globali, di cui facciamo fatica a vedere i contorni. Eppure proprio oggi si vorrebbe che la parola *utopia*, nata nel mondo moderno quando razionalità e strumenti umani sembravano poter apportare correttivi alla situazione, non abbia più ragion d'essere. Bauman dipinge l'uomo pre-moderno come un guardiano che sentiva semplicemente il compito di gestire la situazione, quello moderno come un giardiniere con l'ambizione di

plasmare il mondo e quello post-moderno come un cacciatore che va in giro solitario a caccia di prede: “Per i giardinieri, l’utopia era la fine della strada, per i cacciatori, è la strada stessa. I giardinieri visualizzano la fine della strada come la giustificazione e il trionfo definitivo dell’utopia. Per i cacciatori, la fine della strada può essere solo la ignominiosa sconfitta dell’utopia vissuta... una sconfitta personale e una prova inconfutabile di personale insuccesso.” (Bauman, 2007b, p.124).

Eppure anche oggi si sogna un mondo di cui ci si possa fidare. Eccessivamente ottimista è certamente la visione di Holloway (2007, p.17), nell’affermare che “nel mondo della autoemancipazione possibile la gente non è quello che sembra. Ancora di più, non sono quello che sono. Non sono contenuti nelle identità ma le superano, fuoriescono da esse, si muovono contro e oltre esse.” E sarebbero già in atto aperture di varchi che si espandono e si uniscono tra loro.

Più realistica, o almeno più dialettica, è la visione di Touraine (2008, p.131), secondo il quale “La lotta contro ciò che ci priva del senso della nostra esistenza è sempre una lotta impari contro un potere, un ordine. Non esiste soggetto che non sia ribelle, diviso tra collera per ciò che subisce e la speranza in un’esistenza libera, in una costruzione di sé, che è la sua preoccupazione costante.”

L’annuncio della ineluttabilità della catastrofe se la rotta non viene drasticamente cambiata, rimane un compito importante proprio perché un tale futuro non si realizzi. E qui Bauman si rifà al ruolo dei profeti: “essi insistevano sull’imminenza dell’apocalisse non perché sognassero allori accademici o volessero dar prova della loro capacità di previsione, ma in quanto *speravano che il futuro dimostrasse che avevano avuto torto* e non vedevano altro modo per evitare che la catastrofe accadesse se non lasciare che le proprie profezie si confutassero da sé, anzi costringerle a farlo.” (Bauman, 2006, p.220).

La diaconia principalmente è chiamata ad operare al di là delle *compatibilità* attuali. La diaconia ascolta e parla, rendendo il prossimo capace di

ascoltare e parlare. Cercare manoscritti da aggiornare dovrebbe essere il pane quotidiano della diaconia. Esiste il manoscritto della Riforma, che abbiamo visto correre seri rischi di affondare, ma la nostra preoccupazione per il prossimo dovrebbe vederci continuamente alla ricerca di manoscritti nei quali cercare con passione e speranza.

La diaconia è anche profetica, nel senso descritto da Bauman e dovrebbe avere sempre sottomano bottiglie in cui infilare, con fede, le cose dette e rimaste inascoltate o i progetti pensati ma rimasti inattuati. Anche se il collocare un tappo in una bottiglia non può comportare alcun ritiro in attesa di tempi migliori, ma un continuare a fare progetti e a parlare perché la vocazione è rivolta all'oggi e alla concretezza.

8.4 Il vaso di Nietzsche

Anche Nietzsche aveva l'impressione di scrivere manoscritti incomprensibili per i suoi contemporanei, che un giorno sarebbero stati una grande rivelazione per l'umanità. A differenza di Adorno che confidava in una progressiva capacità di comprensione e rielaborazione, Nietzsche considerava le sue teorie autosufficienti e pronte all'uso al momento opportuno¹. Più che di bottiglie, si può parlare di un vaso di Pandora, che oggi sembra qualcuno abbia rotto, permettendo al Superuomo di passeggiare per le nostre strade e alla voce di Zarathustra di trovare un vasto pubblico.

La verità contenuta dal vaso di Nietzsche è che “la moralità è una mistificazione, un segno di decadenza, il prodotto di una cospirazione dei deboli e degli indolenti, dei vigliacchi e degli inetti contro tutto ciò che è grande, nobile, sublime” (Bauman, 2009b, p.146). Insomma la rivolta dei deboli e dei *malriusciti* contro i potenti che sono perfetti in quanto tali, che nasce dal risentimento: “il movimento cristiano, in quanto movimento europeo, è sin dall'inizio un movimento collettivo di elementi di scarto e di rifiuto di ogni sorta: essi con il cristianesimo aspirano alla potenza... Il cristianesimo ha alla base la *rancune* dei malati, ha indirizzato l'istinto contro i sani, contro la salute. Tutto quanto è ben fatto, orgoglioso, esuberante, la bellezza innanzitutto gli fa male agli occhi e alle orecchie.” (Nietzsche, 1992, p.75).

Al centro di questa rivolta starebbe l'etica (ebraica prima e cristiana poi), che Nietzsche, autodefinitosi *immoralista*, vede come la madre di tutte le disgrazie perché contesta al Superuomo, ai nobili e ai potenti, il diritto di divenire il metro del bene e del male: “si può dire che per Nietzsche la saggezza dell'ordine aristocratico stia nel dare ad ognuno ciò che può ragionevolmente

¹ “Questo libro è riservato a pochissimi: Forse nemmeno uno di essi è ancora nato... Solo il postdomani mi si addice. C'è chi viene al mondo, postumo.” Dalla prefazione di Nietzsche, 1992, p.23 (scritto nel 1888).

avere: ai forti la felicità dell'eccesso, ai deboli la tranquillità dell'arrendevolezza e la placida accettazione del fato.” (Bauman, 2009b, p.150). La felicità del nobile è nel suo indiscutibile diritto all'egoismo, per gli altri nell'accettazione della propria mediocrità: “a gente piccola occorrono virtù piccole, e perché non arrivo a comprendere che la gente piccola sia necessaria!” (Nietzsche, 1965, p.148).

Bauman afferma che l'epoca in cui viviamo è l'epoca della resurrezione di Nietzsche. Anche se è difficile accettare un giudizio così unilaterale sull'opera di Nietzsche, non c'è dubbio che alcuni suoi *sogni*, si sono realizzati in modi magari bizzarri. Che dire per esempio dei filosofi dell'avvenire, anche definiti *tentatori e più che liberi*, che sarebbero venuti a dimostrare che non può esistere un bene comune perché “questa parola contraddice se stessa: ciò che può essere comune non può che avere un valore scarso” (Nietzsche, 1990, p.37) e che sarebbero venuti ad insegnare che “le cose devono essere come sono e come sono sempre state: le cose grandi riservate agli uomini grandi”, cioè alle élite.

Lo stesso vale per le istruzioni che Nietzsche lascia ai dominatori: “Non legatevi mai ad alcuna persona... Non attaccatevi ad una patria....Non attaccatevi al sentimento della pietà... Non alla scienza... Non attaccatevi all'idea della vostra propria liberazione, della lontananza.... Non alle vostre proprie virtù... Bisogna preservare se stessi: la prova più forte dell'indipendenza!” (p.36). Quante di queste frasi potrebbero essere tranquillamente trascritte nei manuali del buon manager o del saper vivere, che oggi sono in bella vista nelle librerie!

La diaconia è fiera di far parte della rivolta degli *scarti* e dei *rifiuti*. Così come lavora per il bene comune e rispedisce al mittente le accuse di *rancore* verso chiunque, perché persino l'indignazione verso i potenti proviene dall'amore, quello del Cristo che si fa crocifiggere, ma non tace, contesta il potere ed è mosso a pietà per coloro che non sanno quello che fanno.

Ma la diaconia protestante non intende difendere in toto la *religione* dalle critiche di Nietzsche. Soprattutto quando la religione fa esattamente ciò che

Nietzche le attribuisce. Come fornire all'uomo *verità* per rispondere al suo bisogno di stabilità. Come opporre i *valori del cielo* a quelli della terra. Come farsi *sistema* e contrabbandare teorie filosofiche. Come quando si fa paladina di un'etica di valori presentati come universali e auto-evidenti, ma in realtà astratti e repressivi. E soprattutto ricordiamo l'affermazione di Bonhoeffer (1969, p.217): "Nietzche, senza saperlo, interpretava lo spirito del Nuovo Testamento, quando attaccava l'errata interpretazione legalistica e filistea dell'amor del prossimo dicendo: *vi date da fare attorno al prossimo e ne parlate con parole alate. Ma io vi dico: il vostro amor del prossimo è un cattivo amore di voi stessi. Vi accostate al prossimo per fuggire a voi stessi e ne fate una virtù.*"

Per la diaconia protestante quel concetto di *religione*, corollario dell'*umanesimo*, strumento del funzionalismo e complice del razionalismo, non merita considerazione. Le lusinghe di questa *religione* vanno respinte e criticate, nel senso che abbiamo visto prospettare da Moltmann, quando invita la teologia cristiana a liberarsi da bisogni e pretese delle religioni politiche dominanti.

8.5 Cultura e imitazione

Il concetto moderno di *cultura* nasce dall'illuminismo come patrimonio universale, non riservato ai dotti, ma a disposizione di tutti per un comune miglioramento. In seguito si è legato ad un'accettazione di relazioni sociali diseguali, come strumento di manipolazione dei comportamenti. La questione è quanto la cultura sia funzionale ad un gruppo dirigente e quanto in essa resti di criticità verso l'esistente.

Il paradosso è che se la cultura per essere ascoltata ha bisogno del potere, dall'altra non può convivere pacificamente con esso. Creativi e dirigenti sono costretti ad una rivalità tra fratelli: "Essi perseguono lo stesso obiettivo e condividono lo stesso fine: spronare gli esseri umani a comportarsi in modo diverso" (Bauman, 2009b, p.53). Un tempo la cultura era l'ancella della struttura sociale e qualsiasi comportamento deviante era prontamente isolato. La cultura però tende sempre a trascendere qualunque attualità: i prodotti culturali, per essere definiti tali, non si sottopongono alle regole del consumismo, anzi sopravvivono a qualsiasi utilizzo.

L'analisi dell'industria culturale operata, durante la seconda guerra mondiale, da Adorno e Horkheimer, richiamata da Bauman, rivela la regressione cui l'Illuminismo è giunto attraverso la diffusione del cinema e della radio: l'ideologia feticista della tecnica e della produzione si sostituisce alla consapevolezza critica. La libertà di pensiero si riduce a consumo di merci. La tecnica dell'industria culturale ha reso seriale la produzione, costituendo così un pubblico in via di omologazione, che accetta passivamente la ripetitività programmata e innocua. I monopoli culturali soddisfano la società di massa; classificano i consumatori e forniscono parvenze di possibili scelte. La moderna cultura di massa anticipa la riflessione dello spettatore, lo conduce nei binari a lui noti, lo svaga senza impegnarlo. Ciò impoverisce immaginazione e attività mentale. Dopo poche scene del film la conclusione è già im-

maginabile, dopo le prime battute di musica la continuazione è ovvia. Nello spettatore ciò produce serenità e felicità: “Il singolo effetto armonico aveva cancellato nella musica, la coscienza della totalità formale; il colore particolare in pittura, la composizione del quadro; la penetrazione psicologica l’architettura del romanzo. A tutto ciò l’industria culturale pone fine, se così si può dire, per totalità.” (Horkheimer e Adorno, 1997, p.132). La *totalità* è la riproduzione del mondo per come esso è, la sua conferma, l’unità logica tra il tempo di lavoro e quello di svago. “Si potrebbe dire che l’industria culturale ha perfidamente realizzato l’uomo come essere generico. Egli stesso, in quanto individuo, è assolutamente sostituibile, il puro nulla” (p.156). Nessuno ha bisogno di essere diverso da ciò che è. I fruitori interessano solo come oggetti da tranquillizzare con la semplice riaffermazione di ciò che esiste.

L’industria culturale assolutizza l’imitazione. Se l’opera d’arte trascende la realtà immediata per la sua *discrepanza* (p.138), l’opera mediocre cerca la somiglianza con altre opere. Ma, come dirà più tardi Adorno, la loro trasformazione in merci le porta all’interno del processo di feticizzazione della merce stessa, descritto da Marx, per cui “il consumo, privo di relazioni, le fa decadere.” (Adorno, 1959, p.24). L’industria culturale ha come bussola il liberismo della circolazione delle merci, che detta le compatibilità. “Ciò che oppone resistenza, può sopravvivere solo nella misura in cui si inserisce” (p.139), cioè acconsente a trattare. E il consumatore si adegua dato che “l’industria culturale ha educato le sue vittime ad evitare ogni sforzo nel tempo libero” (Adorno, 2002, p.15).

Alle numerose lungimiranze di questa analisi, del 1944!, aggiungiamo quella sulla TV: “La televisione tende ad una sintesi di radio e cinema, che viene ritardata finché le parti interessate non si saranno messe completamente d’accordo, ma le cui potenzialità illimitate possono essere potenziate a tal punto dall’impoverimento progressivo dei materiali estetici che l’identità oggi appena larvata di tutti i prodotti dell’industria culturale potrebbe trionfare apertamente, quanto prima, realizzando in chiave sarcastica il sogno

wagneriano dell'*opera d'arte totale*." (p.130).¹

La modernità liquida, esasperando alcuni aspetti dell'industria della cultura, lascia intravedere contraddizioni reali. I dirigenti di oggi si ostinano a valutare la cultura con i loro criteri derivati dal mercato dei consumi. Si tratta degli stessi manager che sostituiscono all'identità di un prodotto quella di una *griffe* o del nome di una catena di supermercati. Quale possibilità hanno questi manager che i loro criteri di mercato siano capaci di disinnescare i veri prodotti culturali (che non sono riducibili a prodotti di consumo)? Significa qualcosa che il dominio del mercato sulla cultura produca in continuazione pronostici sbagliati, errori di valutazione, equivoci tra indici di gradimento e valutazione della qualità autentica di un vero prodotto culturale? Potrebbe risultare impossibile ai nuovi dirigenti contenere i prodotti culturali all'interno della categoria di funzionalità e consumo, che Hannah Arendt indicava come *annientamento* dell'oggetto culturale in quanto tale.

Bauman si chiede se la cultura sopravviverà a questo passaggio di gestione, Hannah Arendt mezzo secolo fa, affermava che "l'unico criterio autentico e svincolato dalla società che sia adeguato a questi specifici oggetti culturali è la relativa permanenza, anzi, in definitiva, l'immortalità." (Arendt, 1999, p.262).

Cosa ha a che fare ciò con la diaconia? La diaconia è parte di un sistema culturale e fa cultura, non rendersene conto porta solo a fare della pessima cultura. Il processo di massificazione della cultura ha effetti anche nel pensiero che pervade il *fare* diaconia. I servizi offerti sono spinti a diventare oggetti di consumo standardizzati. Ma non nel senso in cui lo erano istituti con cento bambini vestiti uguali, che per fortuna non esistono più, ma nel senso che nonostante la personalizzazione dei servizi (in cui la diaconia protestante è seriamente impegnata), la standardizzazione è ora imposta dalla cultura di chi decide procedure e valore economico dell'intervento. Una cul-

¹ Richard Wagner teorizza nel 1851 in *Opera e dramma*, la rottura dei confini tra le arti, per lasciare che esse comunichino sotto la guida della musica. L'idea avrà la sua realizzazione nel teatro di Bayreuth con la fusione dei vari sensi in un'unica esperienza totalizzante.

tura che veicola la stessa massificazione di cui è vittima, produce un concetto di *normalità* come obiettivo del servizio sociale. I fruitori, anche se non sono più vestiti allo stesso modo, diventano oggetti, da ricondurre nell'alveo della *normalità*: gli individui *assolutamente sostituibili* di Adorno.

Anche una cultura del servizio sembra poter sopravvivere solo se si inserisce nel sistema, acconsente a trattare e non disturba il processo di produzione di individui *normali*. Il servizio diaconale tende a prendere la forma del prodotto da consumarsi nell'immediatezza e senza riferimento a dimensioni temporali più ampie, data anche la rovinosa riduzione del lavoro di prevenzione e l'accento posto sul contenimento delle emergenze.

Allora l'osservazione di Bauman circa la difficoltà dei manager della cultura a *governare* le contraddizioni che derivano dal valutare anche la cultura con i loro criteri, derivati dal mercato dei consumi, può interessare la diaconia. Servizi che provino a superare la loro collocazione nel mondo dei consumi, aumenterebbero le possibilità per la diaconia protestante di sfuggire al continuo annientamento dell'oggetto culturale trasformato in merce funzionale. Per fare ciò, la diaconia protestante dovrebbe conquistare una propria *permanenza*, restando al linguaggio della Arendt, svincolandosi dalla società e, come dice Bauman, proponendosi di sopravvivere ai passaggi di gestione e alle mode culturali.

La diaconia protestante ha questa possibilità, può tentare di essere autentico prodotto culturale, ma non come arte astratta rispetto all'attuale società e agli attuali bisogni, anzi come concretezza di quella relazione umana che è la prima difesa dalla mercificazione. Inoltre la cultura della diaconia non cerca la *permanenza* di valori o forme già definite, ma si esprime nel rinnovarsi della propria vocazione che le deriva da un patto nel quale trova sia l'effettiva permanenza che quella *discrepanza* continua nei confronti delle mode e delle gestioni di potere.

La diaconia deve servire al di là delle funzionalità richieste in risposta a bisogni presenti. Qualunque progettazione o presa in carico del prossimo rifiuta l'obiettivo della normalizzazione sociale e vi contrappone l'annuncio di

una realtà diversa, che impone di non ancorarsi all'oggi e alla rassegnazione di non poter essere diversi da ciò che si è.

La collocazione che la diaconia assume nella storia cerca l'estrema resistenza sul campo, che fu propria di Bonhoeffer, il quale scriveva: "Noi non vogliamo e non dobbiamo comportarci da critici offesi, né da opportunisti, ma da uomini corresponsabili, come vincitori e come vinti, della forma che viene data alla storia, nei singoli casi ed in ogni istante. Chi, sapendo che la corresponsabilità per il corso della storia gli viene imposta da Dio, non permette che nulla di quanto accade lo privi di essa, costui saprà individuare un rapporto fruttuoso con gli eventi storici, al di là della sterile critica e del non meno sterile opportunismo." (Bonhoeffer, 1988, p.64).



8.6 Etica del lavoro ed etica dell'operosità

L'utilizzo dell'etica del lavoro come strumento di moralizzazione e di mantenimento dell'ordine pubblico, è ormai strumento spuntato di fronte alla diminuita richiesta di manodopera, flessibilità del lavoro e soprattutto mobilità di capitali e aziende. Eppure continua ad essere utilizzata, come abbiamo visto, all'interno dell'organizzazione aziendale. Si resta fermi a miti come quello dell'efficacia, della crescita economica, dell'etica del lavoro, senza più chiedere a cosa servano e dove ci conducano.

Abbiamo in effetti disimparato l'arte del cambiamento, proprio dopo aver scoperto che tutti i nostri ordinamenti sono arbitrari, storici, funzionali e dunque sostituibili. Se l'obiettivo dell'impiego non sembra più realistico, almeno nella forma duratura e fondante di una condizione sociale, occorre pensare a come “trasporre i valori di libertà e giustizia sociale del welfare state nella nuova fase di sviluppo in cui oggi è entrato nei paesi capitalistici” (Bauman, 2007a, p.176).

L'ipotesi di una distinzione fra *lavoro e mercato del lavoro* merita più di una riflessione, se tale identificazione è un portato storico e non un dogma, che svela la parzialità e l'artificiosità dell'etica del lavoro per la quale “restare fuori dalla attività produttiva, svolgendo attività non retribuite o remunerabili, equivaleva a essere disoccupati.” (p.178).

Uscire da questa etica del lavoro può rappresentare un passo importante verso l'emancipazione della attività umana dalla sfera economica. Concepire gli uomini come potenzialmente creativi e dunque operosi al di là della retribuzione, significa puntare su una etica di stampo ben diverso: “L'etica dell'operosità potrebbe restituire a quell'uomo la dignità e l'importanza socialmente riconosciuta, negatagli invece dall'etica del lavoro.” (p.179). Nel lavoro creativo, ma anche nel prendersi cura di qualcosa (o qualcuno), in

quel sentirsi legati ad un *tu*, esiste una dimensione in cui si è necessari e insostituibili, per libera scelta: “c'è anche un piacere intrinseco nel lavoro ben fatto, un lavoro che siamo stati noi, proprio noi, a fare, con le nostre abilità, dando prova di dedizione. E così, lentamente, forse impercettibilmente, nasce quel piacere dei piaceri: il *piacere dell'attaccamento...* il piacere di *fare una differenza* che non sia importante solo per sé.” (Bauman, 2009b, p.23).

Non è fuori luogo notare che in Italia più che altrove, proprio di fronte ai primi passi della *deregulation* capitalistica, attraverso influenze provenienti dalla sinistra francese o addirittura dalla cultura hippy californiana, gruppi minoritari teorizzarono un'uscita dalla cultura produttivista, mettendo al centro il rifiuto del lavoro nella sua forma di lavoro salariato: “in effetti negli anni Sessanta e Settanta si diffuse nella cultura proletaria e giovanile un rifiuto per la dipendenza salariata, per il lavoro fisso visto come una prigione a vita, e quindi anche una predilezione per i rapporti di lavoro precari, saltuari, temporanei. Un'esperienza diffusa nelle comuni giovanili che si formavano in quegli anni fu quella del salario a rotazione. Dato il rapporto favorevole sul mercato era possibile farsi assumere in un'industria, lavorare per qualche mese, e poi licenziarsi, per lasciare il posto di lavoro ad un altro componente della comune.” (Berardi, AA.VV., 2007c, pp.43-4)¹ Se si parla di distinzione tra lavoro e mercato come possibile via di emancipazione, tali posizioni non possono essere dimenticate.²

E per restare agli anni Settanta italiani, con un accostamento paradossale, troviamo un'altra anticipazione, proveniente dall'altra sponda della sinistra di allora: il PCI alle prese con il famoso, forse equivoco, certo equivocato,

1 Franco Berardi, membro del movimento degli Autonomi negli anni '70, insegna presso l'Istituto tecnico industriale Aldini Valeriani di Bologna.

2 Va precisato che tali posizioni si distinsero profondamente dal fenomeno della lotta armata. Anzi la lotta armata, insieme alla diffusione dell'eroina, sedussero sostenitori del movimento, provocando lutti e la cancellazione di una esperienza.

*compromesso storico*³. Agli inizi del '77, Enrico Berlinguer lanciava la proposta della *austerità*, una delle poche proposte che la politica italiana abbia ad oggi contrapposto alla liquefazione della modernità: “Per noi l'austerità è il mezzo per contrastare alle radici e porre le basi del superamento del sistema che è entrato in una crisi strutturale e di fondo, non congiunturale, di quel sistema i cui caratteri distintivi sono lo spreco e lo sperpero, l'esaltazione del particolarismo e dell'individualismo più sfrenati, del consumismo più dissennato... come occasione per uno sviluppo economico e sociale nuovo, per un rigoroso risanamento dello Stato, per una profonda trasformazione dell'assetto della società, per la difesa e l'espansione della democrazia: in una parola, come mezzo di giustizia e di liberazione dell'uomo e di tutte le sue energie oggi mortificate, disperse, sprecate.” (Berlinguer, 1977, pp.13-5).

Recentemente Fulvio Ferrario (2008a, p.108) ha ricordato la proposta di Berlinguer all'impegno etico delle chiese, come un'idea “strettamente legata a una visione dell'essere umano e della vita che non riconduce la pienezza di entrambi al primato dell'avere”.

Proseguendo con il nostro paradossale accostamento: le due principali caratteristiche politiche degli anni settanta italiani furono quella di avere il più grande partito comunista dell'occidente e il più longevo movimento di contestazione di origine sessantottina, in uno scontro totale tra loro e senza margini di dialogo. Entrambi iniziarono a decadere con il temporaneo, breve e puntuale, affermarsi della lotta armata. In seguito non ci fu freno alcuno per la deregulation capitalistica. Da allora si possono rintracciare le linee di una continuità nella progressiva resa delle istituzioni pubbliche all'avvento

³ Il compromesso storico viene confuso con la politica di unità nazionale, cioè i governi democristiani con l'astensione e poi l'appoggio esterno del PCI. E' dimostrabile che Berlinguer non condivise la tempistica in cui si realizzò l'unità nazionale, né la confuse mai con il compromesso storico. Il PCI fu spinto a tale scelta da giochi politici e dall'atteggiamento di alcuni esponenti della Direzione interna (Barca, 2005, p.647). Il compromesso storico non contemplava riduzioni delle diversità ideali e politiche tra i partecipanti ad una azione di “sviluppo civile, di progresso democratico, di affermazione della dignità della persona, d'espansione delle molteplici libertà dell'uomo” (Enrico Berlinguer, “La proposta del compromesso storico”, *Rinascita* 12/10/73, pubblicato a un mese dal colpo di stato in Cile, ora in Berlinguer, 1985, pp.62-75. Al di là di ogni lecito giudizio di merito, non si trattò di una tattica, ma del tentativo di riportare la competizione politica su binari normali (Barca, 2005, p.561).

della modernità liquida.

Non ci è concesso dimenticare questi *manoscritti nella bottiglia* se cerchiamo un'etica che porti il lavoro fuori dal mercato, verso la creatività come attività fondamentale e costitutiva della dignità dell'uomo. Soprattutto quando è stato chiarito, con le parole di Adorno ed Horkheimer, che non si tratta affatto di conservare il passato (né giustificare gli errori e le tragedie), ma di realizzarne le speranze in forme diverse.

Riferendoci ancora alla cesura rappresentata dal '68 e ai suoi sviluppi, non è fuori luogo l'analisi di Guido Viale: "Per una consolidata convenzione, il periodo tra la fine della seconda guerra mondiale e la metà degli anni '70 viene contrassegnata dagli economisti con l'espressione i *trenta gloriosi* (sottinteso: anni). Sviluppo economico (crescita cioè del PIL), piena occupazione (o quasi), crescita dei redditi e dei consumi... Applicando uno schematismo analogo, il periodo che ci separa dalla metà degli anni '70 dovrebbe meritarsi il titolo di i *trenta vergognosi* (Viale, 2009, p.15). Lo spartiacque è il '68, il primo movimento globale della storia, come critica ai modelli di vita e di consumo imposti dall'onda vincente dello *sviluppo economico* e alle sue priorità: quelle del dirigismo occidentale e quelle della pianificazione sovietica. "In Italia i movimenti del Sessantotto erano stati molto profondi, estesi in tutti gli ambiti sociali e prolungati nel tempo; in nessun paese sono stati repressi in modo così completo; non tanto in forma scopertamente poliziesca, quanto attraverso la manipolazione dell'opinione pubblica, con la strategia della tensione, la gestione del terrorismo e la combinazione di entrambi nella retorica degli *anni di piombo*, per approdare ad una negazione sistematica di ogni valenza positiva di quegli anni; una negazione che ne ha sospinto i protagonisti a eclissarsi nell'anonimato, o a imboccare le strade senza uscita della violenza gratuita o della disperazione, o entrambe le cose. Oppure a passare platealmente *dall'altra parte*." (p.9).⁴ Strumenti vincenti della reazione al '68 furono l'ideologia della *fine di tutte le ideologie*⁵ e il pensiero

4 Sulla interpretazione del movimento del '68 vedi anche Viale, 2008.

5 Bauman sosterrà che "L'annuncio della fine dell'ideologia è per i commentatori sociali una dichiarazione di intenti più che una descrizione delle cose così come sono". (Bauman, 2008b, p.130)

unico.

Tornando all'opposizione tra etica del lavoro ed etica dell'operosità, ci accorgiamo che la questione tocca sul vivo la diaconia protestante. Abbiamo fornito elementi per uscire dalle mistificazioni operate dalla retorica sull'etica protestante fondata sul lavoro. La diaconia protestante non può che uscire dal dilemma proclamando insieme alla Riforma, che ogni lavoro umano va concepito in vista dell'opera di Dio e del servizio al prossimo e che Dio vuole servirsi del lavoro dell'uomo. Precisando subito che ciò esclude l'idolatria del lavoro, il rifiuto di esso, ma anche il lavoro come merce di scambio; che Lutero concepisce il lavoro come un entrare della vocazione nella vita di tutti i giorni e Calvino parla della rispettabilità di ogni lavoro condannando le differenze attribuite alla rilevanza sociale delle occupazioni. La Riforma ci parla della persona umana creatrice di bene comune, senza distinguere tra lavoro salariato e non.

Dunque quella della Riforma è a tutti gli effetti un'etica della operosità, dell'impegno responsabile nel mondo, attraverso il lavoro come capacità creativa dell'uomo al servizio del suo simile, senza lasciare spazio alla strumentalità dell'etica del lavoro a favore di un sistema che ne faccia merce di scambio.

Nella pratica quotidiana, la diaconia protestante accetta la limitazione storica del suo agire in un contesto che rende inevitabile il lavoro salariato. Una cosa è però accettare responsabilmente la concretezza come limite al proprio operare e come necessità di evitare utopie inefficaci nel servire qui ed ora il prossimo., altra sarebbe interiorizzare come *naturale* una situazione che non lo è affatto.

La *distanza critica* deve portare la diaconia ad operare attivamente e concretamente anche nei confronti della situazione organizzativa delle proprie istituzioni, ed in particolare ad essere in prima fila nel sostenere qualunque possibile e limitato passo verso il superamento di un sistema che non giudica né razionale, né immodificabile.



8.7 La vita come opera d'arte?

Operosità e creatività come base della possibile ri-costruzione di un'etica provvisoria? Bauman (2009b, pp.71-2) vi aggiungerebbe la capacità di *fare la differenza* con le libere scelte della propria vita, in continua lotta con la resistenza della materia da rimodellare, contro l'inerzia e l'ideologia che nega la stessa possibilità etica. La vita come *opera d'arte*, pur nel contesto della modernità liquida, anche nella forma degli *happening* degli artisti contemporanei, composti da elementi fragili e deperibili, *autodegradabili*, perché tutti sanno che non sopravviveranno alla fine della mostra. Una vita consapevole di trovarsi in uno stato di permanente trasformazione, ma che comunque cerchi di concepirsi appunto come un'opera d'arte.

Può accadere allora che, in un mondo teso a cogliere l'attimo fuggente, qualcuno assuma su di sé il rischio dell'avventura a lungo termine. Qualcuno che cerchi qualcosa di speciale, un modello migliore di tutti gli altri, un modello perfetto. (p.102). Naturalmente non un modello che superi il *test filosofico di validità universale*, ma che presenti la costanza di uno sforzo e la determinazione di voler persistere, una tensione positiva che si mostri agli altri come possibilità.

Un tendere ad un *assoluto individuale*, contraddizione in termini, ma obiettivo massimo nel costruire una vita che abbia senso e dia senso, una identità da raggiungere, mai definitiva, né priva di contraddizioni, ma che faccia la differenza. Come il soggetto di Touraine (2008, p.154) che ha servito una causa morale o politica, o ne è stato testimone, anche se poi magari ricade nell'ombra, ma rimane "consapevole della propria esemplarità, anche quando cerca di rifuggirla."

Una differenza che l'individuo non può fare da sé, ma che esiste solo come "prodotto complesso e instabile di una continua interazione tra l'aspirazione

alla libertà individuale di creazione di sé e il desiderio altrettanto forte della sicurezza offerta solo dal benessere dell'approvazione sociale" (Bauman, 2009b, p.106). Attraverso quella *auto-creazione* che, in Touraine (2008, p.154), è ragion d'essere sia per l'individuo che per la collettività: "Chi diventa soggetto risale verso se stesso, verso ciò che dà senso alla sua vita, verso ciò che dà forma alla sua libertà, alla sua responsabilità e alla sua speranza".

Bauman propone di sostituire alla metafora delle *radici* (radicarsi e sradicarsi), ormai troppo impegnativa, quella dell'*ancora* (gettare l'ancora, issare l'ancora), che mantiene una certa temporaneità e mobilità. Identità in via di auto-creazione, che gettano l'ancora temporaneamente perché accettate da una o più comunità. Allora l'auto-affermazione non fa di se stessa lo scopo conclusivo. Diversamente dalle comunità del passato che tendevano ad integrare dall'alto, queste *entità* sono create e mantenute dalla decisione degli individui di farne parte, un'appartenenza temporanea e compatibile con altre appartenenze.

L'ideologia della privatizzazione si contrappone con forza ai tentativi di socializzazione, anche al gettare l'ancora, negando che ci sia un senso nella ricerca di una totalità. Le possibilità di cambiare il mondo, stanno nel rovesciare l'ideologia che considera leggi insuperabili dell'universo le esperienze quotidiane.

La diaconia può concretamente rappresentare oggi uno di quei luoghi dove l'auto-affermazione dell'individuo può trovare accettazione e cercare alternative. Un luogo dove provare a gettare l'ancora e cercare di fare la differenza. Non c'è nella diaconia alcuna esclusione di altre appartenenze, anzi essa è arricchita dal confronto tra identità, culture e motivazioni.

Se si vuole parlare di un tendere ad un *assoluto individuale*, mai concluso e definitivo, possiamo affermare che l'*Assoluto* con cui si relaziona la diaconia protestante, ha posto la libertà degli uomini proprio nel cercare responsabilmente scelte e valori finiti, nella consapevolezza della provvisorietà di tutte le soluzioni, sempre concrete e discutibili. Nell'apertura all'altro e al mondo, consapevoli che la fede non è proprietà o privilegio, la diaconia

ha necessità di vivere dalla parte di quanti questo privilegio non sentono di avere.

La diaconia non può farne un uso improprio della fede, trasformando il servizio per il prossimo in tentativo di omologazione degli individui, ma deve testimoniare che c'è un senso diverso nella vita da quello legato al consumo e che vale la pena rischiare di avventurarsi nella ricerca di un modello migliore, senza paura dei fallimenti. I nostri fallimenti, che ben conosciamo, ci sono perdonati perché si riprenda senza indugio l'avventura.

Non sapremmo definire la nostra vita un'*opera d'arte*, se non ammettendo che, se in essa c'è qualcosa di venuto meglio, l'Artista non siamo noi. La diaconia protestante si rivolge dunque al prossimo non perché consideri se stessa un modello, ma per testimoniare che è possibile a tutti riacquistare la coscienza della propria dignità, la speranza di una realtà diversa, la capacità di rimettersi in cammino.

8.8 La banalità del male

“Adolf Eichmann andò alla forca con gran dignità...Era come se in quegli ultimi minuti egli ricapitolasse la lezione che quel suo lungo viaggio nella malvagità umana ci aveva insegnato, la lezione della spaventosa, indicibile e inimmaginabile banalità del male.” (Arendt, 2009, p.259).¹

Non è il brillante finale di un giallo, ma il tragico epilogo del libro di Hannah Arendt, che attraverso le cronache del processo al criminale nazista Eichmann, ci pone di fronte al problema del male banale, terribile, burocratico, inquietante, che la moderna globalizzazione continua a portare con sé, come peso di un passato che si vorrebbe cancellare e come possibilità sempre legata al vuoto di idee degli individui, della società e della politica.

La difficoltà di raggiungere oggi identità durevoli, aperte a principi etici, rende il confronto con l'identità di Eichmann, un passaggio obbligatorio: “Per tutto il processo Eichmann cercò di spiegare, quasi sempre senza successo, (che) non si sentiva *colpevole nel senso dell'atto d'accusa*. Secondo l'atto d'accusa egli aveva agito non solo di proposito, ma anche per bassi motivi e ben sapendo che le sue azioni erano criminose. Ma quanto ai bassi motivi, Eichmann era convintissimo di non essere... nel fondo dell'anima un individuo sordido e indegno; e quanto alla consapevolezza, disse che sicuramente non si sarebbe sentito la coscienza a posto se non avesse fatto ciò che gli veniva ordinato - trasportare milioni di uomini, donne e bambini verso la morte - con grande zelo e cronometrica precisione... Peggio ancora, non si poteva neppure dire che fosse animato da un folle odio per gli ebrei, da un fanatico antisemitismo... *Personalmente* egli non aveva mai avuto nulla

¹ Hannah Arendt (1906-1975), allieva di Heidegger e Jaspers, emigrata nel 1933 dalla Germania in Francia, a causa delle persecuzioni contro gli ebrei, dal '41 insegna presso le Università di Berkeley, Columbia, Princeton e, dal '67 alla New School for Social Research di New York. Nel '61 seguì le 120 sedute del processo al criminale nazista Eichmann, come inviata del settimanale New Yorker a Gerusalemme. Il libro nasce dai resoconti del processo.

contro gli ebrei” (pp.33-4).

I giudici avrebbero dato chissà cosa per poter credere che Eichmann fosse un mostro, per allontanare da loro stessi e da noi, l'impressione che quello fosse un uomo come ce ne sono tanti, anche oggi, che non hanno bisogno di particolari perversioni per macchiarsi di crimini immensi.

Né era vittima di un particolare fanatismo: “Fu piuttosto, come egli stesso ebbe a dire al processo, *inghiottito dal partito senza accorgersene e senza avere avuto il tempo di decidere; fu una decisione così rapida ed improvvisa... non conosceva il programma del partito, non aveva mai letto *Mein Kampf*.” (p.41).*

Voleva solo ricominciare da zero una vita insignificante e far carriera. Una fuga dalla noia, una ricerca di identità senza essere spinto da particolari valori, cosa che non stupirà gli individui della globalizzazione. “A scuoterlo veramente non fu l'accusa di aver mandato a morire milioni di persone, ma soltanto l'accusa...di avere un giorno picchiato a morte un ragazzo ebreo.” (p.117). L'accostamento fisico ad una violenza, lo muove a sdegno, mentre le conseguenze devastanti delle proprie azioni lontane dalla sua coscienza, rimangono in un astratto contesto storico. Come la cosiddetta soluzione finale, lo sterminio degli ebrei che organizzò attivamente .

“Eichmann spiegò che se riuscì a tacitare la propria coscienza fu soprattutto per la semplicissima ragione che egli non vedeva nessuno, proprio nessuno che fosse contrario alla soluzione finale.” (p.124). La sua coscienza era solo una rotella attivabile in sintonia ad altre rotelle. Un apparato amministrativo, che rende tutti funzionari (e non solo negli stati totalitari e coercitivi).

“Hitler, disse, *avrà anche sbagliato su tutta la linea; ma una cosa è certa: fu un uomo capace di farsi strada e salire dal grado di caporale dell'esercito tedesco al rango di Führer...* E in effetti la sua coscienza si tranquillizzò al vedere lo zelo con cui la buona società reagiva dappertutto allo stesso suo modo.” (p.133). Il successo del leader e le coscienze della buona società, bastano a fugare ogni dubbio. Nessun bisogno di una scelta, di una uscita dal

branco.

Il tribunale fu molto sorpreso quando l'imputato dichiarò "di avere sempre vissuto secondo i principi dell'etica kantiana, e in particolare conformemente a una definizione kantiana del dovere. L'affermazione era veramente enorme e anche incomprensibile, poiché l'etica di Kant si fonda soprattutto sulla facoltà di giudizio dell'uomo, facoltà che esclude la cieca obbedienza... Eichmann se ne uscì con una definizione più o meno esatta dell'imperativo categorico: "*Quando ho parlato di Kant, intendevo dire che il principio della mia volontà deve essere sempre tale da poter divenire il principio di leggi generali.*" (pp.142-3).

Davvero una affermazione sorprendente. Rafforzata dalla rivelazione di aver letto la Critica della ragion pura di Kant, anche se poi, incaricato di attuare la soluzione finale, aveva smesso di vivere secondo i principi kantiani, convinto di non potersi più sentire *padrone delle proprie azioni*.

La Arendt spiega che: "l'inconsapevole distorsione di Eichmann era in armonia con quello che lo stesso Eichmann chiamava la teoria di Kant *ad uso privato della povera gente*. In questa versione ad uso privato, tutto ciò che restava dello spirito kantiano era che l'uomo deve fare qualcosa di più che obbedire alla legge, deve andare al di là della semplice obbedienza e identificare la propria volontà col principio che sta dietro la legge, la fonte da cui la legge è scaturita. Nella filosofia di Kant questa fonte era la ragion pratica; per Eichmann, era la volontà del Führer." (p.144).

La filosofia dell'imputato non si discosta molto dalla filosofia del suo Führer: "quando il Führer ordinò la soluzione finale esperti giuristi e consiglieri giuridici, non semplici amministratori, stilarono una fiumana di regolamenti e direttive: quell'ordine, a differenza degli ordini comuni, fu considerato una legge." (p.156-7).

Questa parvenza di legge ha originato un *massacro amministrativo*. Una minaccia che permane sul mondo globalizzato, nella forma di autogiustificantesi possibilità di un sistema economico che è legge a sé stesso, che ha

a disposizione tanti individui normali in cerca di identità, di carriera e di vincere la noia, deprivati dalla realtà e senza idee durevoli. Eichmann “non era uno stupido; era semplicemente senza idee (una cosa molto diversa dalla stupidità), e tale mancanza di idee ne faceva un individuo predisposto a diventare uno dei più grandi criminali di quel periodo. E se questo è *banale* e anche grottesco... Quella lontananza dalla realtà e quella mancanza di idee possono essere molto più pericolose di tutti gli istinti malvagi che forse sono innati nell'uomo.” (p.291).

Facile per la diaconia protestante contrapporre, all'aguzzino Eichmann, la vittima Bonhoeffer: “chi si limita al dovere non avrà mai il coraggio di compiere un atto libero, di cui sia unico responsabile; ma questo è l'unico atto capace di colpire il male al centro e vincerlo. L'uomo ligio al dovere finirà per eseguire gli ordini anche se vengono dal diavolo.” (Bonhoeffer, 1969, p.59). Superfluo forse, di fronte ad un uso così distorto dell'etica kantiana, evidenziare il rifiuto del moralismo da parte dello stesso teologo: “A differenza di un moralista, Cristo non amava una teoria del bene, ma amava l'uomo vero; a differenza di un filosofo, egli non si interessava di ciò che è *universalmente valido*, ma di ciò che è utile all'uomo reale e concreto. Non si preoccupava di sapere se *la norma di un atto può diventare il principio di una legge universale* (Kant), bensì se la mia azione aiuta ora il mio prossimo ad essere un uomo davanti a Dio.” (p.73).

Eppure il problema posto dall'etica kantiana (anche quando correttamente intesa) ha bisogno di una seria riflessione, dato che spesso ritorna a presentarsi nel protestantesimo. Kant era protestante. È il filosofo della *critica* alla Ragione, che ne spiega il funzionamento e ne segna i limiti di fronte alla inconoscibilità della *cosa in sé*. È anche il filosofo di una Ragione che, nel suo essere *pratica*, riconosce legge e necessità, l'*imperativo categorico* del dovere come regola universale, derivando dall'atto morale la *conoscenza* di Dio, della libertà e dell'immortalità (come postulati o pre-supposti). È il filosofo che ha parlato di una legge morale che è dentro ogni uomo. Da questa etica ha sviluppato la intrinseca bontà dell'uomo (pur parlando a tratti

di una *radicalità del male* come difficoltà), la responsabilità *sostenibile* dal singolo, un fondamento razionale della religione e la possibilità di un futuro cosmopolitismo. La teologia liberale, di cui abbiamo parlato, attinse da Kant, varcando pericolosamente i confini tra filosofia e teologia.

Per la diaconia l'etica kantiana resta pericolosamente ambivalente. Sembra aprire alla libertà del cristiano e alla sua responsabilità, ma ridimensiona la grazia a *completamento* del buon operare (a dimensione cattolico romana, nota Barth, 1979, vol.I, p.346), riducendola ad una sorta di impulso che opera in un uomo di per sé capace di fare il bene, un bene di cui l'uomo diviene comunque misura.

Questa etica è astrattamente basata sulla storicità e sull'uomo. E' troppo formale perché da essa scaturisca una responsabilità concreta. Come se si chiedesse che la libertà di azione della diaconia si trasformasse in una ricerca ossessiva di un *dover essere*, che dovrebbe trovarsi dentro di noi, ma che... spesso non troviamo.

Se il lato positivo dell'etica Kantiana sta sicuramente nel considerare la persona sempre come un fine, in quanto portatrice della legge morale, il lato inquietante è che la libertà nasce dal dovere, mentre la diaconia protestante sa che il suo dovere nasce dalla grazia che ci ha reso liberi.

Naturalmente, tornando alle scomposte dichiarazioni di Eichemann, condividiamo la sorpresa della Arendt e del tribunale, di fronte al disconoscimento che l'etica di Kant si fonda soprattutto sulla facoltà di giudizio dell'uomo ed esclude la cieca obbedienza. Così come è agghiacciante l'interpretazione *popolare* che indica una necessità di identificare la propria volontà con la fonte (e che fonte!) che sta dietro una legge di uno Stato (e che Stato!). Kant con questo non ha nulla a che fare. Ma tornando ai tempi nostri, dove effettivamente la *manca di idee* è in crescita, la diaconia protestante è chiamata a mettere in guardia anche sulle più incredibili, e devastanti, conseguenze del formalismo etico e dei richiami ad un dover essere (provenienti da qualunque anfratto dell'essere umano).

Eberhard Jüngel (2005, p.206), pur esplicitando un'alta considerazione per Kant, sottolinea come non sia possibile negare “che il carattere formale della risposta kantiana alla domanda che *cosa fare?* offre se non pietre almeno acqua al posto del pane. Il mondo concreto con il bene e il male che vi regna e l'essere umano concreto in questo mondo diventano astrattezze etiche.”

8.9 *Il ritardo morale*

È difficile “concepire una moralità indifferente alle conseguenze delle azioni umane e che rifiuta la responsabilità che tali azioni potrebbero avere sugli altri.” (Bauman, 2003, p.146). Eppure l’istantaneità liquida, rende cultura ed etica incapaci di fondarsi su qualunque consuetudine portatrice di senso e allontana la possibilità di concepire una qualche permanenza di significati. La vita è un viaggio senza un senso particolare: “l’uomo della nostra società non possiede alcun punto di riferimento intellettuale, morale, spirituale a partire dal quale possa giudicare” (Ellul, 2009, p.387).

Per Bauman (2005, p.XV) il trucco sta nell’aver compresso l’eternità “fino a contenerla nell’arco della vita di un individuo.” La singola esistenza non ha più un contesto duraturo che dia significato al suo operato. Inazione e omissione nascono dall’indifferenza: una colpa morale per la quale si pretende auto-assoluzione.

L’interdipendenza globale richiederebbe che la nostra azione facesse i conti con le conseguenze, al di là della loro visibilità diretta. Precauzione e previsione devono far parte della responsabilità verso l’altro. Occorre avere coscienza, formarsi opinioni e dotarsi di strumenti di analisi: “Davanti alla molteplicità umana, queste operazioni si impongono e la responsabilità per altri, che è carità e amore, si smarrisce e, quindi, ricerca una verità.” (Lévinas, 1998, p.254).

Bauman (2002, p.237) segnala che “il divario tra la portata delle conseguenze impreviste (o semplicemente ignorate o non calcolate) delle nostre azioni e quella di ciò che possiamo coscientemente e deliberatamente fare per mitigare tali conseguenze si fa sempre più ampio.” Scoraggiati all’azione dall’incapacità di calcolare cosa sia possibile fare, rifiutiamo l’impegno e legittimiamo l’inazione.

In altre epoche il legame tra il peccato e il male come castigo, nascondeva responsabilità e al massimo dava luogo a un meritorio impegno morale verso i singoli o la società. Ma la riflessione sul perché del male si è sempre fermata di fronte a fallimenti: “per molti secoli il Libro di Giobbe, il quale metteva pubblicamente in mostra i misteri del male che la semplice sequenza peccato-castigo cercava di nascondere ben più che di risolvere, rimase per la filosofia e per la teologia una spina nel fianco” (Bauman, 2006, p.72).

Bauman, riprendendo Hannah Arendt, sottolinea come il male burocratico, segnali oltre alla propria banalità, anche il fallimento di chi confida sulla razionalità umana. E Lévinas (1998, p.130) vede proprio nelle tragedie del secolo scorso, “sofferenze e male imposti deliberatamente, ma che nessuna ragione frenava nell’exasperazione della ragione divenuta politica e distaccata da ogni etica.”

Bauman osserva che le vittime di Eichmann erano *persone come noi*, ma lo erano anche molti dei loro assassini, e lo era Eichmann. Non sempre ci riesce di scacciare immagini e pensieri che intaccano l’integrità della nostra coscienza, a volte ci uniamo alla protesta, ma abbiamo difficoltà ad orientarla e ad assumere azioni concrete che non sapremmo dove orientare. Più spesso soffriamo di un *ritardo morale*, che conduce ad un’inutile “richiesta retrospettiva di perdono o rivendicazione di circostanze attenuanti” (Bauman, 2006, pp.114-5).

Questo ritardo morale richiede una rivisitazione profonda del concetto di etica e di responsabilità. Una presa di coscienza urgente dell’interdipendenze tra opulenza e miseria, livello di vita dell’occidente e condizioni di lavoro nei paesi poveri, violazione di diritti umani in un punto del mondo e *intrusione umanitaria* da parte di potenze interessate (Revelli, 1996, p.78).

La generazione meglio equipaggiata tecnologicamente di tutta la storia umana è quella più afflitta da sensazioni di insicurezza e di impotenza. Siamo prigionieri nel circolo vizioso di auto-alimentazione di paure per i nostri interessi, quando, “tutti gli indicatori oggettivi che si possono immaginare mostrano un aumento apparentemente inarrestabile della protezione di cui

uomini e donne della parte *svilupata* del pianeta godono” (Bauman, 2006, p.161). Indotti a concentrarci *individualmente* su preoccupazioni, che non sono la vera causa delle nostre ansie, siamo impotenti nell'affrontare le vere questioni di fondo: “il punto è che gran parte delle azioni che mettiamo in campo sono tendenzialmente irrilevanti rispetto alle vere cause dell'ansia, mentre le azioni potenzialmente rilevanti rimangono ostinatamente inefficaci” (p.173).

L'incolumità personale è ai primi posti nel marketing dei prodotti di consumo, nei manifesti politici e nelle campagne elettorali, nelle guerre di ascolto dei mass media: “Il nuovo individualismo, l'affievolirsi dei legami umani e lo spegnersi della solidarietà sono tutti incisi sullo stesso lato di una medaglia che sul rovescio reca l'impronta della globalizzazione” (p.182). Guardare solo al primo lato della medaglia come principio a cui adattare la nostra politica di vita, significa lasciare mano libera alle élite.

Una reiterazione della banalità del male descritta dalla Arendt, viene individuata, da Marcuse (1967, p.21), nella rassegnazione al sistema, in un regime di alienazione e repressione accolto come normale. “Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà prevale nella civiltà industriale avanzata”, così si apriva il più famoso libro di Marcuse, che analizzava gli sviluppi di una società in via di modificazione ad opera dello sviluppo capitalistico. Una nuova frontiera del dominio: la sfera privata che introietta i modelli di dominio del sistema e si mette al servizio della sua espansione. Un passaggio che si completa oggi nella globalizzazione.

Dove si fonda la responsabilità etica della diaconia protestante? Viene davvero messa in crisi dalla *sparizione* di riferimenti permanenti e dalla separazione, nello spazio e nel tempo, delle azioni dai loro effetti? Rispondendo che, essendo fondata su un patto eterno che ci attribuisce responsabilità sull'intero creato, la diaconia non può essere messa in crisi, non diremmo tutta la verità.

Non avendo ricette e principi validi in assoluto, il cristiano non opera attraverso idee e programmi estranei alla realtà, ma “vede in ogni situazione

che cosa si *impone* che egli comprenda e faccia.” (Bonhoeffer, 1969, p.182). Dunque anche per la diaconia è fondamentale comprendere e analizzare la situazione storica in cui si muove e concretizzare di conseguenza la propria azione. Per questo i richiami che abbiamo sentito, all’urgenza, alla precauzione, alla resistenza contro introiezioni di sistemi mentali, al superamento di false paure, alla capacità di puntare alle cause nascoste, sono rivolti anche alla diaconia.

Non deve frenarci l’impossibilità di prevedere del tutto gli effetti di ogni nostra azione, anche perché “non si tratta soltanto di un’incapacità di prevedere tutte le conseguenze logiche di un atto particolare, nel qual caso un calcolatore sarebbe capace di preveder il futuro; la difficoltà deriva direttamente dalla storia che, come risultato dell’azione, inizia e procede non appena sia passato il fugace momento dell’atto.” (Arendt, 2008, p.140). Abbiamo il compito di guardare al futuro, esaminando con tutti i nostri limiti, i motivi e le possibili conseguenze della nostra azione, senza trovare giustificazione, ma anche con la consapevolezza che la nostra azione viene affidata a Dio. Sapendo che: “colui che agisce seguendo un’ideologia trova la propria giustificazione nell’idea; colui che agisce responsabilmente rimette le proprie azioni nelle mani di Dio e vive della grazia e della benevolenza di Dio” (Bonhoeffer, 1969, p.197). E proprio la Arendt, pur partendo da un concetto di *perdono orizzontale* che ha luogo ad opera di altri uomini, dice qualcosa che a noi risuona familiare: “Senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci.” (Arendt, 2008, p.175).

L’urgenza di rivolgere le nostre azioni alle vere cause attiene alla testimonianza attraverso l’azione e al complesso della predicazione: “Colui che annuncia la parola di Dio senza fare tutto il possibile per renderla udibile non soddisfa alle esigenze della parola stessa che vuole essere ascoltata senza impedimenti.” (Bonhoeffer, 1969, p.114). Impedimenti sono senza dubbio le false paure e le introiezioni operate dal sistema nella vita e nella mente del

nostro prossimo. Dobbiamo confessare che le chiese non hanno fatto abbastanza in questo senso, a volte hanno assecondato invece di resistere, contrastando fantasmi, non trovando la parola giusta. Magari ritardando a farlo.

C'è da chiedersi se questo ritardo riguardi anche il restare ancorati ad una etica comunque troppo legalistica, troppo legata a norme e a valori. L'esperienza che il cristiano fa della verità mette radicalmente in questione il pensare in termini di *valore*. L'utilizzo cioè di un termine che richiama lo scambio di oggetti è fuorviante quando è in questione la dignità della persona. Ci attardiamo a costruire valori che vorrebbero istituire un *dover essere*, quando Dio ha già operato in nostro favore una *interruzione* della nostra vecchia vita che ci rende uomini fatti per l'altro. Leggi e imperativi presuppongono già un ritardo: la Legge, come dice Paolo (Gal.3,19), è venuta nel mondo per via del peccato... *dopo*, a seguito, in un certo senso *in ritardo*. Ora si tratta di ben altro intervento di Dio, che libera persino il cristiano e la diaconia dall'etica dei valori (e toglie scusanti ad ogni ritardo): "Se l'esistenza nell'amore viene compresa come la conseguenza della vita dalla verità che rende libero l'essere umano peccatore, allora con questa interpretazione si esclude un orientamento secondo un'etica di valori. Il pensiero di un'etica di valori è semplicemente incapace di pensare la giustificazione del peccatore e quindi la verità che libera dalla colpa." (Jüngel, 2005, p.217).



8.10 I volti di Lévinas

Nella lettura della globalizzazione di Bauman, per additare una speranza, si fa spesso esplicito riferimento alla *responsabilità per l'altro* di Emmanuel Lévinas¹. In particolare alla centralità del *volto dell'altro* e alla sua capacità di suscitare la nostra compassione, chiamando ad un atto morale, infunzionale, senza calcoli, silenzioso, libero da coercizione.

Piegarci liberamente alla sfida del volto dell'altro, che ci *impone* di prenderci cura di lui in virtù della sua debolezza e non della sua forza, del suo *non potere* o del suo non volerci dare ordini. “L'espressione che il volto introduce nel mondo non sfida la debolezza del mio potere, ma il mio potere di potere. Il volto... mi parla e così mi invita ad una relazione”. (Lévinas, 1982, p.203).

Di fronte a quel volto, dire *eccomi* significa essere uomini morali (Lévinas, 1984, p.110). Qualunque discussione sul perché si dovrebbe amare il prossimo, quel determinato prossimo, e sul perché dovrei farlo proprio io, è la fine della morale, come lo fu l'affermazione di Caino di fronte a Dio: “Sono forse io il custode di mio fratello?”. L'azione o la mancata azione ha conseguenze sul prossimo: “Nel momento in cui metto in discussione tale dipendenza domandando ragione, come fece Caino, del perché dovrei prendermi cura degli altri, in questo momento abduco alla mia responsabilità e non sono più un essere morale.” (Bauman, 2007c, p.86). Non c'è contratto, né confronto tra diritti e doveri, né promesse o aspettative. Non c'è attesa di reciprocità e nessuno può sostituirmi nella mia responsabilità, mentre io posso sostituirmi a tutti nella loro.

¹ Emmanuel Lévinas (1905-1995), nato in Lituania da famiglia ebrea, vive la rivoluzione russa in Ucraina. Nel 1923 si trasferisce a Strasburgo. A Friburgo assiste alle ultime lezioni di Husserl e conosce Heidegger da cui rimase affascinato. Tornato in Francia è arruolato nel '39, fatto prigioniero è liberato nel '45. Nell'immediato dopoguerra è direttore all'“École normale israélite”. Nel '64 viene chiamato all'Università di Poitiers, nel '67 a Paris-Nanterre e nel '73 alla Sorbonne.

“L’idea-dell’-infinito-in-me, o la mia relazione a Dio, mi accade nella concretezza della mia relazione all’altro uomo, nella socialità che è la mia responsabilità per il prossimo” (Lévinas, 1983, p.12).

La stessa spontaneità di reazione non assicura, né dimostra, la propria correttezza. Perché l’accrescimento della responsabilità “va di pari passo con la sua assunzione; i doveri si ampliano nella misura in cui si attuano. Più attuo il mio dovere e meno diritti ho; più sono giusto e più sono colpevole” (Lévinas, 1982, p.250).

Senza assumere il rischio di sbagliare è impensabile fare la cosa giusta, ma l’incertezza non rappresenta una minaccia. La mia responsabilità non è di per sé capace di determinare le mie azioni, né l’etica può dimostrare di essere più forte. Si tratta di scelte che si ripetono nel quotidiano, ma la *responsabilità per l’altro* è più forte delle incertezze che si troveranno lungo il cammino ed è la struttura essenziale, primaria, fondamentale della soggettività. Io sono in quanto sono *per gli altri*. La responsabilità si assume per la prossimità, che in Lévinas non ha una valenza fisica quanto metaforica, ha a che fare con il nostro essere. Dunque l’etica precede *l’ontologia*.

L’etica è l’unica filosofia possibile. Il compito della filosofia è pensare al Totalmente Altro, cioè ad una alterità radicale, che ci permette di liberarci da una comprensione distorta e parziale della realtà. Questa alterità assume in Lévinas una prospettiva evidentemente differente da quella del Barth del *Dio totalmente altro*, ma a ben vedere presenta implicazioni comuni. La sua filosofia nasce dallo *stupore del silenzio di Dio* verso le tragedie e dal rivelarsi della traccia della sua presenza nel volto dell’altro: “la dimensione del divino si apre a partire dal volto umano”(p.76). L’alterità di questo altro, nella sua nudità e povertà, nella sua solitudine resta un mistero perché non posso vivere le sue esperienze. L’etica è una conoscenza dell’altro che non lo assimila a noi, non lo espropria della sua alterità e diversità: “noi chiamiamo volto il modo in cui si presenta l’altro, che supera l’idea dell’Altro in me” (p.48).

L’etica è una comunicazione con l’altro che lo lascia essere altro da me. La rivelazione biblica ci libera dalla *ossessione dell’essere*, ci consente di ricono-

scere l'altro nella sua totale autonomia, ci impone di non ridurlo a noi stessi, interpretandolo. La responsabilità per l'Altro diviene una dimensione costitutiva di noi stessi: “questo amore del prossimo è te stesso” (Lévinas, 1983, p.114). L'Io prende coscienza che non si tratta di adempiere ad un dovere ma che egli stesso è integralmente responsabilità e diaconia: “Il desiderio degli Altri, la socialità, nasce in un essere che non manca di nulla o, più esattamente, nasce al di là di tutto quello che potrebbe mancargli o appagarlo...La relazione con gli Altri mi rimette in discussione, mi svuota di me stesso e non finisce mai di svuotarmi, scoprendo in me sempre nuove risorse.” (Lévinas, 1985, p.67-8).

L'essere della tradizione filosofica occidentale, come *immutabile totalità*, ha causato la negazione dell'Altro e della diversità. L'ingiustizia dell'immutabile impedisce alle differenze di mostrarsi per ciò che sono: “Il male è l'ordine dell'essere tout court e, al contrario, andare verso l'altro è l'apertura dell'umano nell'essere” (Lévinas, 1998, p.148-9).

C'è chi ha parlato, in Lévinas, di una nuova forma di umanesimo. Ma ciò che cambia in profondità è il concetto di essere e dunque anche di uomo. Il movimento primario e decisivo dell'etica parte dal *totalmente altro* la cui traccia traspare nel volto dell'altro e elegge a responsabilità. Se questa filosofia prende sostanza dall'ebraismo, la diaconia protestante può confrontarsi con essa con molta naturalezza. Quella *infunzionalità* dell'atto morale, che non fa calcoli e non sorge da un *dover essere* coercitivo, ci rimanda alla Riforma protestante. L'annuncio che abbiamo ricevuto non contiene in alcun modo un *dover essere* cui l'uomo debba cercare di corrispondere. L'uomo è uomo *per* il prossimo, in virtù della grazia che gli viene fatta da Dio. Ed è effettivamente, come dice Levinas, integralmente responsabilità e diaconia.

L'amore per il prossimo non rimane così, freudianamente, un *principio formale* che possa essere disatteso a causa dell'ostilità, dei risentimenti, del timore per la propria sopravvivenza. Né ha bisogno, come invece sostiene Bauman (2007c, p.71), di un amor proprio, per cui “possiamo amare noi stessi solo se gli altri ci hanno amati per primi.” Piuttosto la diaconia riaf-

ferma il detto neo-testamentario: “noi amiamo perché Egli ci ha amati per primo”(1Gio, 4,19).. Una prospettiva ben più solida, che comunque richiama quanto c'è di vero nelle affermazioni di Bauman: il sentirsi amati rafforza l'autostima ed anche la capacità di amare. L'amore della diaconia protestante (che sa di essere amata), deve risvegliare in ciascuno l'importanza della propria unicità, come fattore che rende il mondo più interessante.

Né la diaconia può pensare di essere sostituibile nelle proprie responsabilità, se la vocazione implica una responsabilità non aggirabile. Sempre nell'incertezza di essere davvero efficaci e senza possibilità di dimostrare la *razionalità* della nostra etica, ma certi della modificabilità del reale.

Il *volto* dell'altro, che proprio in virtù della sua debolezza, impone alla diaconia una *presa in carico*, è quella *caritas* che non appartiene alla buona volontà dell'uomo, ma ha origine esterna nel prossimo e nei suoi reali bisogni.² Un'esigenza che ci viene posta e ci sorpassa sempre, perché la diaconia non sarà mai all'altezza dei compiti, ma soffre della stessa sofferenza del tempo presente e fa proprio il grido della creatura oppressa. L'alterità dell'altro non corre il rischio che la diaconia lo assimili o lo espropri. Come abbiamo già sostenuto il prossimo è *limite* anche della nostra attività trasformatrice e non possiamo disporne neppure per i nostri scopi migliori.

Una forte assonanza con quanto Jüngel definisce *concentrazione* della propria esistenza nel momento della compassione per l'altro, un atto nel quale “non raccolgo o concentro, in realtà, me stesso, ma colui di cui ho pietà concentra me, raccoglie la mia esistenza” e la concentra sulla parte più interiore di me. L'altro mi si avvicina “più di quanto io non possa essere vicino a me stesso”, e da qui può partire “come atto di esistenza concentratissima, il movimento contrario che raggiunge l'altro come mia compassione, ma che giova a me stesso in quanto concentrazione della mia esistenza. L'aver pietà è, in questo senso un miracolo che succede all'altro come a me stesso.” (Jün-

2 Citando le ricerche della sociologa statunitense Nechama Tec, svolte in Polonia (pubblicate nel 1986), per individuare i fattori che determinarono alcune persone a salvare gli ebrei, Bauman riferisce che nessun fattore si è rivelato significativo. Chi aiutava gli ebrei non era diverso dal resto della popolazione: l'unica risposta che regge, è che “non potevano fare altrimenti”. (2009b, p. 122).

gel,2005, p.388).

E se per Levinas: “questo amore del prossimo è te stesso”, la diaconia avverte che è la grazia a dirci che siamo *ciò che Dio dice di noi*. Uomini costituiti in soggetti in virtù dell’iniziativa di Dio a noi favorevole, ma non per questo in sé giusti. E come Levinas evidenzia che: “più sono giusto e più sono colpevole”, noi sappiamo che non è l’uomo capace di cercarsi giustificazione, ma la grazia raggiunge l’uomo nel posto dove egli si trova, un luogo comunque pieno di peccato e di colpa.

La diaconia è consapevole che la relazione con gli altri la svuota di se stessa e nello stesso tempo le fa trovare sempre nuove risorse. Sa bene che la nostra vita non ha in sé il suo senso, ma ce l’ha nelle parole e nella storia di Colui che ha veramente vissuto parlando e agendo, coinvolgendoci immediatamente nella relazione con l’altro, nella quale la diaconia è interpellata e messa continuamente in discussione.

Se infine Levinas attribuisce alla filosofia occidentale quel concetto di *totalità*, così invadente da impedire l’apertura alla differenza e da fondare il male come ordine immutabile dell’essere. La diaconia protestante sa che quelle filosofie le sono estranee, perché la storia che sappiamo di vivere è teatro di una dialettica promessa-adempimento e mai il presente può presentarsi come totalità. Ogni promessa di Dio si adempie nella storia, mai però in modo totale. Dunque è sempre possibile la trasformazione, perché il futuro appartiene al Signore. L’identità diaconale è sempre aperta al nuovo e al differente: “Non si può far violenza alla ricchezza e alla varietà del potere creativo di Dio imponendo una falsa uniformità o costringendo gli uomini a un unico ideale, a un unico modello o a una determinata immagine. L’uomo reale ha il diritto e la libertà di essere creatura del suo creatore. Essere conforme a colui che è diventato uomo significa avere diritto di essere veramente se stessi.” (Bonhoeffer, 1969, p.70).



Capitolo 9: La sfida delle utopie

9.1 La convivialità di Ivan Illich

“Chiamo società conviviale una società in cui lo strumento moderno sia utilizzabile dalla persona integrata con la collettività, e non riservato a un corpo di specialisti che lo tiene sotto il proprio controllo. Conviviale è la società in cui prevale la possibilità per ciascuno di usare lo strumento per realizzare le proprie intenzioni.” Così Ivan Illich (2005a, p.15)¹ definiva, quasi trent'anni fa, la sua alternativa allo sviluppo industriale in crisi. Il suo concetto di convivialità è ancora oggi interno al dibattito sulle alternative alla globalizzazione.

La sua critica degli specialisti si estende agli esperti in ecologia, in medicina e in servizi sociali. Illich (2008b, p.27) è caustico nel definire la seconda metà del XX secolo come “un’epoca nella quale le persone avevano dei *problemi*, gli esperti possedevano delle *soluzioni* e gli scienziati misuravano realtà sfuggenti quali le *abilità e i bisogni*.” Un’epoca di accettazione acritica

¹ Il testo, redatto nel '72, costituisce una lettura lungimirante della crisi economica in atto. Il 15/8/71, il Presidente Nixon annunciò l'abolizione della convertibilità del dollaro in oro dando via libera alla sua svalutazione. Nel marzo del '72 si ebbe un primo accordo per la fluttuazione coordinata delle monete europee. Nel gennaio del '73, una nuova tempesta si abbatté sulle monete europee con un'ondata speculativa che investì soprattutto il dollaro. Nell'ottobre '73, la Guerra del Kippur aggiunse la crisi petrolifera.

Ivan Illich (1926-2002), è nato a Vienna da madre tedesca di origine ebraica. Lasciò l'Austria per l'Italia nel '30 per sfuggire ai nazisti. Completò gli studi a Firenze e a Roma, Pontificia Università Gregoriana, dove si laureò in teologia e filosofia. Si laureò poi in filosofia della storia a Salisburgo. Ordinato sacerdote nel '51 e avviato alla carriera diplomatica vaticana, chiese di andare a New York, in una parrocchia povera, a prevalenza portoricana. In tre mesi imparò lo spagnolo, che si aggiunse alle otto lingue che già conosceva. Dal '55 vicedirettore dell'Università di Portorico. L'anno dopo fu nominato monsignore (il più giovane negli USA). Dopo le critiche all'apparato e ai missionari americani in America Latina, si stabilì nel Messico, dove fondò il Cidoc: Centro Interculturale di Documentazione per la Preparazione del Clero ai problemi del continente sudamericano. Fu presente al Concilio Ecumenico Vaticano II. Le critiche alla chiesa e ai governi latino-americani, gli procurarono nel '68 la censura della Congregazione per la Dottrina della Fede. Convocato a Roma per rispondere a duecento domande, Illich restituì il questionario in bianco. Pur rimanendo nell'ambito della chiesa, preferì essere esentato dal sacerdozio. Da laico riprese l'attività nel Cidoc. Impegnato sul fronte ecologico, è considerato anticipatore del movimento no global e uno tra i pensatori anarchico-radicali più stimolanti del XX secolo.

dell'onniscienza dei professionisti che ingenerano bisogni prodotti da una oligarchia di persone, guaritori che tengono l'individuo prigioniero di istituzioni che dovrebbero sanarlo.

Prefigura quindi la necessità di un rovesciamento del rapporto tra uomo e strumento: “Lo strumento veramente razionale risponde a tre esigenze: genera efficienza senza degradare l'autonomia personale, non produce né schiavi né padroni, estende il raggio d'azione personale. L'uomo ha bisogno di uno strumento col quale lavorare, non di un'attrezzatura che lavori al suo posto. Ha bisogno di una tecnologia che esalti l'energia e l'immaginazione personali, non di una tecnologia che lo asservisca e lo programmi.” (Illich, 2005a, p.27).

Nelle crisi, vissute come urgenze di accelerazione, di controlli e di contro-misure, Illich (2005b, p.20)² intravede invece la possibilità di concedersi “l'attimo della scelta, quel momento meraviglioso in cui la gente all'improvviso si rende conto delle gabbie nelle quali si è rinchiusa e della possibilità di vivere in un modo diverso.” Una possibilità di inversione radicale dell'industrialismo verso l'emancipazione dell'uomo dall'ambiente artificiale, sostituendo valori etici a quelli tecnici. L'uscita da una società resasi autonoma dall'intenzione personale, che è “una *danza della morte*, uno spettacolo d'ombre produttrici di domanda e generatrici di carenza.” (Illich, 2005a, p.29). Un'uscita valutata come il costo minore da pagare, rispetto alle sofferenze che l'organizzazione industriale si appresta a creare.

Mentre l'economia esalta la produzione di beni di consumo, il socialismo è stato svilito a lotta per una redistribuzione equa di prodotti e il movimento ecologico non riesce a contrastare le vere cause del depauperamento delle risorse naturali, occorre riconoscere come ovvio “che in una cultura la quale voglia offrire un programma di vita soddisfacente alla maggioranza dei propri membri, la generazione di valori d'uso non negoziabili deve necessariamente occupare un posto centrale.” (Illich, 2005b, p.25).

² L'originale è del 1978.

Emancipare la persona esautorata dalla megamacchina che produce il futuro, significa ridiscutere le prerogative della scienza e degli esperti che, prevaricando politici rinunciatari, trattano le persone come casi e non ne tutelano gli interessi. Agli esperti è stata assegnata un'autorità senza precedenti: "l'autorità sapienziale di consigliare, istruire e dirigere; l'autorità morale che rende non solo utile ma obbligatorio quanto prescritto, e l'autorità carismatica che permette al professionista di appellarsi a qualche interesse superiore del suo cliente" (Illich, 2008b, p.27). Riappropriarsi delle conoscenze e della possibilità stessa di fare qualunque cosa in modo autonomo, significa ricostruire un'immaginazione capace di concepire salti di qualità: "I nostri sogni sono standardizzati, la nostra immaginazione industrializzata, la nostra fantasia programmata. Non siamo capaci di concepire altro che sistemi iper-attrezzati di abitudini sociali, conformi alla logica della produzione di massa." (Illich, 2005a, p.34).

Occorre dunque smascherare i fabbricanti di immaginazione sociale e di valori culturali. Il primo passo è "un atteggiamento scettico e privo di deferenza, da parte del cittadino, nei confronti dello specialista. La ricostruzione della società ha inizio quando i cittadini incominciano a dubitare." (Illich, 2005b, p.35).

Se la produzione è indirizzata ad un popolo di fantasmi, vanno liquidati i dirigenti, ma "Il solo modo per eliminare i manager è di rompere il meccanismo che li rende necessari, e con ciò stesso la domanda massiccia che assicura il loro impero" (Illich, 2005a, p.36). Una domanda determinata dalla passività degli individui di fronte all'illusionismo dei bisogni, dal lasciare che le questioni pubbliche siano trasformate in *problemi* singoli da ricerca specialistica. Gli specialisti si sono appropriati di un ruolo che Illich paragona a quello della *religione di stato*: "Il professionista come esegeta che segue la linea attualmente riconosciuta di ortodossia scientifica agisce come un teologo. Come *imprenditore morale* e come creatore del bisogno delle sue prestazioni, il professionista agisce da sacerdote. Con il suo spirito di crociata, egli agisce da missionario alla ricerca di diseredati. Come inquisitore, bandisce

gli eretici: impone le sue soluzioni sul recalcitrante che rifiuta di riconoscere di essere un problema.” (Illich, 2008b, p.34).

Sembra di sentire le parole di Moltmann (1980, p.148): “ Se un tempo i sacerdoti custodivano il sapere, fonte di dominio nei confronti dei laici, oggi questo ruolo è assunto dagli esperti: il laico rimane nella medesima situazione.”

Le istituzioni hanno plasmato la nostra logica e determinato la nostra domanda. Ciò è accaduto anche nell’educazione che, nell’epoca della produzione industriale, “divenne la ricerca del processo alchimistico grazie al quale potesse nascere un nuovo tipo d’uomo, richiesto dall’ambiente plasmato dalla magia scientifica.” (Illich, 2005a, p.40). L’educazione ci programma, assegnandoci diplomi e posti nella produzione. Agganciati poi ad un lavoro salariato, si perde la possibilità di avere tempo e di *imparare facendo*, ricercando perciò nel consumo ogni soddisfazione ai bisogni. L’educazione promette un’istruzione uguale per tutti, ma genera una meritocrazia inegualmente degradante. Una dipendenza a vita che si prolunga poi con l’inquadramento in un’occupazione che riceve senso solo dal capitale: “Il lavoro non è produttivo, rispettabile, degno di un cittadino se non quando è programmato, diretto e controllato da un rappresentante delle professioni, il quale garantisca che risponde in forma standardizzata a un bisogno riconosciuto.” (Illich, 2005b, p.70).

I cittadini vengono così resi *disabili*: “sotto l’egida delle professioni più prestigiose, le ineffabili istituzioni hanno finito soprattutto per produrre una paradossale controproduttività: la sistematica disabilitazione dei cittadini.” (Illich, 2008b, p.40)³. Gli intossicati dall’educazione divengono buoni consumatori ed utenti: “Buon cittadino è colui che attribuisce a se stesso bisogni standardizzati, con tanta convinzione da soffocare ogni altro possibile desiderio e, a maggior ragione, ogni eventuale idea di rinuncia.” (Illich, 2005b, p.51).

3 Illich, non nega valore alle istituzioni che si occupano del benessere sociale, ma denuncia il modo di intendere le professioni sociali in funzione del controllo sull’individuo, del potere e del profitto.

La società conviviale presume invece che l'uomo si serva dello strumento anziché farsi asservire da esso, si sbarazzi degli specialismi e delle professionalità, costringa la stessa scienza a semplificare gli strumenti, limiti l'uso dell'energia e gli sprechi. “Nella misura in cui io padroneggio lo strumento, conferisco al mondo un mio significato; nella misura in cui lo strumento mi domina, è la sua struttura che mi plasma e informa la rappresentazione che io ho di me stesso.” (Illich, 2005a, p.40). Si tratta in altri termini di porre rimedio al predominio della strumentalità che ci ha portati ad “una mancanza di attenzione per ciò che tradizionalmente si chiamava gratuità, atto non finalizzato, compiuto perché bello, buono, giusto e non perché inteso a conseguire, a trasformare, a gestire qualcosa.” (Illich, 2008a, p.48).

Si ha davvero un *progresso* tecnico se i nuovi strumenti espandono “la capacità e l'efficacia di un numero consistente di persone, specialmente quando tali nuovi mezzi favoriscono poi di riflesso una più autonoma produzione di valori d'uso.” (p.45). Il passaggio ad una tale società è possibile come risposta ad una crisi che coinvolga simultaneamente diverse istituzioni: “La crisi non può tardare. È già cominciata. Il disastro che seguirà mostrerà chiaramente che la società industriale in quanto tale, e non soltanto i suoi vari organi, ha oltrepassato i limiti.” (Illich, 2005a, p.138).

Una lezione della Riforma protestante è che non si fa *per* (per guadagnarsi qualcosa, per dimostrare qualcosa, per diventare qualcosa), ma si fa *perché* (perché siamo in una nuova situazione, perché ci è dato un punto di vista diverso, perché Dio ci ha amati per primo, perché non potremmo altrimenti). Augusto Ponzio (1997, p.10) propone un *diritto all'infunzionalità*, legato al diritto alla vita, attraverso il quale l'uomo può far valere la propria irriducibile alterità: “L'umano non è una *risorsa*, perché non è un mezzo, non ha un valore strumentale: è un fine. Attribuirgli la funzione strumentale di incremento della *competitività globale* sul mercato mondiale è già di per se stesso svilente, ma lo diventa ancora di più quando ciò si fa l'obiettivo dell'istruzione e della formazione”.

L'esigenza avanzata da Illich di rimettere gli strumenti al posto loro, ri-

portarli ad una dimensione umana e al servizio della collettività, è propria della diaconia. E' chiaro che se gli strumenti smettono di essere strumenti, prendendo il posto dell'uomo e l'uomo si ritrova a prendere il posto dello strumento. Certo entriamo nel campo di quelle utopie che sono ricche di valore critico per il presente, ma la cui realizzabilità è difficile da immaginare. Come pensare di poter ridiscutere le prerogative della scienza? Come sostituire valori tecnici con quelli etici? L'atteggiamento scettico e privo di deferenza deve essere una costanza della diaconia, come il suo operare deve essere un richiamo continuo al momento della scelta e alla possibilità di vivere in un modo diverso. Inoltre la diaconia tende ad attuare ed espandere intorno a sé quella gratuità dell'atto compiuto perché buono e giusto.

L'immaginario sociale è tuttavia quello di un presente sistemico prestabilito, che prevede consumatori ed utenti, dunque prodotti e non valori d'uso, un presente che non ha dubbi di perpetuarsi nel futuro. Ma "la prosecuzione e la dilatazione dei rapporti attuali non creano comunque alcun futuro reale, ma anzi reprimono le possibilità alternative al futuro. Le estrapolazioni trattano del futuro non come di un campo aperto al possibile, bensì come di una realtà già fissata dal passato e dal presente. Ma si tratta di illusioni: quelle che precludono all'uomo che vive nel sistema moderno ogni capacità di guardare in faccia l'apocalisse che lo attende" (Moltmann, 1986b, p.163).

La diaconia protestante ha un concetto diverso di futuro, dove *l'estrapolazione* si combina un'anticipazione. Programmiamo e pianifichiamo, ma collegiamo il tutto ad un futuro auspicabile, cercando nella prassi di testimoniare il futuro escatologico, attraverso ogni possibile distanza critica.

9.2 Sviluppo sostenibile?

Il concetto di sviluppo sostenibile viene da lontano. Gli stessi economisti classici non prevedevano una crescita continua. John Stewart Mill sosteneva che “una condizione stazionaria del capitale e della popolazione non implica affatto uno stato stazionario del progresso umano” e che si sarebbe potuti arrivare ad un punto in cui le *arti industriali* avrebbero potuto ridurre i tempi di lavoro ed elevare la sorte dell’umanità (Mill, 1983, p.2002). Dalla crisi del ‘29 presero poi le mosse le *teorie della stagnazione* e più tardi i sostenitori della *crescita zero*, membri del Club di Roma fondato nel ‘68 da Aurelio Peccei, furono tra i primi a comprendere la limitatezza delle risorse e l’impossibilità di una crescita economica incontrollata¹.

I sostenitori dello sviluppo sostenibile considerano però come prima definizione significativa del concetto quella della relazione Brundtland²: “Lo sviluppo sostenibile, lungi dall’essere una definitiva condizione di armonia, è piuttosto processo di cambiamento tale per cui lo sfruttamento delle risorse, la direzione degli investimenti, l’orientamento dello sviluppo tecnologico e i cambiamenti istituzionali siano resi coerenti con i bisogni futuri oltre che con gli attuali”. (Brundtland, 1987) Questa definizione dà vita alla cosiddetta regola dell’equilibrio delle *tre* e (ecologia, equità, economia), fornendo una visione antropocentrica che ignora il benessere e la sopravvivenza di tutte le specie viventi. Nel 2001 l’UNESCO amplia il concetto, aggiungendo che “la diversità culturale è necessaria per l’umanità quanto la biodiversità per la natura” e la diversità culturale è “una delle radici dello sviluppo inteso non

1 Il Club di Roma commissionò un primo rapporto al System Dynamics Group del Massachusetts Institute of Technology (AA.VV., 1972), dal quale risultò che in assenza di cambiamenti, entro cento anni il mondo esaurirà le risorse non rinnovabili. MIT sta per. La simulazione si basò sulla dinamica dei sistemi di Jay Forrester.

2 Gro Brundtland, primo ministro Norvegese. A lei l’Assemblea Generale dell’ONU affida nel 1982 il coordinamento della Commissione Mondiale per l’Ambiente e lo Sviluppo, che presenterà il rapporto finale nel 1987.

solo come crescita economica, ma anche come un mezzo per condurre una esistenza più soddisfacente sul piano intellettuale, emozionale, morale e spirituale”. (UNESCO, 2001, art. 1 e 3).

Intanto nel 1992 l'ONU aveva approvato un piano di azione per lo sviluppo sostenibile denominato “Agenda 21”³, che individua le tappe di un percorso di sostenibilità: dimensione socio economica, problematiche ambientali, partecipazione degli attori sociali e messa in opera di iniziative locali. Il piano analizza la cooperazione, la lotta alla povertà, i modelli di consumo, le dinamiche demografiche, la salute, il diritto all’abitazione e i temi dell’ambiente: dalla protezione dell’atmosfera alla gestione dei rifiuti radioattivi.

Agenda 21 assegna un ruolo fondamentale agli attori locali e dà così impulso alla nascita di migliaia di *Agende 21 locali*. Viale (2009, p.59) sostiene che esse “spogliate dai loro connotati ritualistici, sono forse l’organismo più prossimo al modello di partecipazione ai processi decisionali che la crisi in atto mette all’ordine del giorno” e i loro Forum rappresentano: “l’insieme delle forze istituzionali, economiche, culturali e associative chiamate a concorrere alla definizione di un programma di interventi sostenibili adatto alla peculiarità del territorio di riferimento” (p.147).

Viale si inserisce così tra i sostenitori dello sviluppo sostenibile, andando oltre nello schierarsi per una salvaguardia dei beni comuni dal mercato, la rivendicazione di spazi pubblici e l’organizzazione di una democrazia dal basso. Le sue proposte sono radicali: trasparenza degli accordi e delle procedure (tra Stato e mercato), valorizzazione delle competenze diffuse, condivisione delle informazioni a livello locale, promozione del consumo collettivo e del commercio equo e solidale, uso razionale delle energie e sviluppo di energie rinnovabili.

Altro sostenitore dello sviluppo sostenibile, anch’egli proveniente dai mo-

3 Agenda 21 è il Piano di Azione dell’ONU per lo sviluppo sostenibile per il 21° secolo, definito dalla Conferenza ONU “Sviluppo e Ambiente” di Rio de Janeiro nel 1992, sottoscritto da 180 Governi.

vimenti del '68, è Daniel Cohn-Bendit⁴. Il programma presentato alle ultime elezioni europee da Europe Écologie, con grande successo tra gli elettori, largamente influenzato dalle idee di Cohn-Bendit, rimane ancorato, pur nella sua radicalità, a concetti come quello di progresso e sviluppo sostenibile: “un programma di passaggio tra due mondi, tra due modelli di sviluppo, tra due civiltà... Non pretende di risolvere tutti i problemi ma definire la logica di un nuovo progetto. Affronta la doppia radice della crisi finanziaria, economica, ecologica: la dittatura del breve termine e lo sfruttamento sfrenato degli esseri umani e della natura. Bisogna smettere di cambiare il pensiero per pensare meglio il cambiamento. La nuova Europa che nascerà sarà un'Europa trasformata. Si baserà sulla tutela sociale, la precauzione ecologica, la prevenzione dei rischi, la decrescita dell'impronta ecologica e dei flussi di materia e di energia, e si opporrà frontalmente alla concorrenza selvaggia, alla precarietà e alla predazione. Previsione, protezione, precauzione e prevenzione non si contrappongono all'innovazione e al progresso umano. Ne sono la condizione.” (Cohn-Bendit, 2009).

Con rispetto per quanti si battono per uno sviluppo sostenibile ed anzi additando molte loro azioni all'attenzione del cittadino e della diaconia, non si può evitare la constatazione che questa tendenza sembra divenire una moda ed attirare, inevitabilmente, personaggi ed istituzioni con finalità non sempre trasparenti.

Con l'aumento dei suoi sostenitori, crescono le differenze e le teorie che ne interpretano il possibile significato, anche *usandolo* per evitare che vengano toccate le leggi del mercato e la libertà delle imprese. Wolfgang Sachs (2003, p.101) definisce il concetto di *sviluppo sostenibile* come un ossimoro, una pretesa di quadrare un cerchio, con formule che cercano di massimizzare il consenso piuttosto che fare chiarezza.

⁴ Il tedesco Daniel Cohn-Bendit ex leader del 68 parigino è oggi presidente del Gruppo dei Verdi al Parlamento Europeo. “Europa ecologia”, la lista che ha guidato assieme a José Bové, ha ottenuto 14 eurodeputati.

Per tornare alle buone intenzioni di Agenda 21, Serge Latouche⁵ (2007, p. 74) afferma che “le 2500 raccomandazioni dell’Agenda 21 sono state abbandonate alla discrezione delle Ong e allo sponsoring (eventualmente sovvenzionato) delle società transnazionali, e la soluzione dei problemi dell’inquinamento (cambiamenti climatici ed altro) sono stati consegnati al mercato”, aprendo la strada ad una modernizzazione ecologica del capitalismo e aggiungendo una componente ecologica alla crescita economica.

Manca cioè nell’idea di sviluppo sostenibile una critica alla *naturalità* dell’economia e alla fede nel progresso, tanto da lasciar credere che problemi generati dalla crescita possano essere risolti con un’ulteriore crescita (sia pure decelerata e monitorizzata). La trasformazione in merci di tutto ciò che forma l’ecosistema, porta Daniel Bensaïd⁶ (2009, p.85) a chiedersi: “Come si può mettere la terra in mano ai meccanismi di mercato, prendesse anche un aspetto un po’ più *verde*? Ancor di più come dare fiducia in questo senso ad istituzioni che rispondono alla logica concorrenziale del capitale, fautrice di beni inutili o nocivi, di sovrapproduzione e di sperperi, incentivati anche da campagne pubblicitarie sempre più onerose?”

Già Illich (2005a, p.74) affermava che l’idea di un’espansione controllata del sistema industriale attraverso l’equità sociale, “può solo alimentare l’illusoria speranza che in qualche modo l’azione umana opportunamente attrezzata possa rispondere alle esigenze del mondo concepito come Totalità-Strumento.”

Aggiungendo aggettivi alla parola sviluppo, secondo Latouche (2005, p.31), non si esce dal problema: “si tenta tutt’al più di aggiungere alla crescita economica una componente sociale: qualche tempo fa si è tentato di aggiungere una componente culturale e oggi si tenta di aggiungere una componente ecologica.”

5 Serge Latouche è professore emerito di Scienze economiche all’Università di Parigi XI e all’Institut d’Études du Développement Économique et Social di Parigi. Specialista dei rapporti nord-sud e di epistemologia delle scienze sociali, è animatore della Revue du MAUSS.

6 Daniel Bensaïd insegna Filosofia all’Università di Parigi VIII. Fu tra i protagonisti del ‘68 in Francia.

Lo sviluppo economico è sempre stato legato alla crescita e resta geneticamente un concetto occidentale che implica una mancanza di limiti: “Non si dice mai sviluppo di cosa, da parte di chi e attraverso cosa, e ancor meno si dice fino a dove arriverà questo sviluppo”. (Latouche, 2007, p.95). Mettere in discussione il primato della sfera economica significa affrontare il problema delle cause. Sachs (2003, p.103) si chiede: “Uno sviluppo sostenibile dovrebbe soddisfare i bisogni di acqua, terra e sicurezza economica oppure i bisogni di viaggi aerei e depositi bancari?? Si tratta di bisogni di sopravvivenza oppure di bisogni di lusso? Sono bisogni di una classe di consumatori mondiali o di una maggioranza di poveri?”

Non ci sono interventi sociali efficaci contro la povertà, se non uscendo dal sistema economico: “lo sviluppo sociale è dunque un ottimo esempio di quell’operazione di abbellimento eufemistico tramite aggettivi che abbiamo denunciato in precedenza. Rimane comunque il fatto che lo sviluppo realmente esistente non può non produrre l’ingiustizia sociale.” (Latouche, 2005, p.37). Una prospettiva di equità sociale non può cercarsi nella direzione di una crescita continua: “non è esagerato definire la ricchezza economica convenzionale intrinsecamente oligarchica; essa può essere democratica solo a costo della distruzione della biosfera. Da questa angolazione, è fuorviante credere che la crescita economica si evolva come un gioco a somma positiva” (Sachs, 2003, p.183). Qualunque concetto di sviluppo offre spazi al dispiegarsi del mercato, coinvolgendo, attraverso la globalizzazione, popolazioni non ancora colpite dal virus, che pensano di poter raggiungere i livelli di consumo degli americani: “l’ideologia dello sviluppo è stata la *più grande arma di distruzione di massa*.” (Latouche, 2007, p.85)⁷. Anche quando si parla del *locale* come elemento di una alternativa alla globalizzazione, si finisce nello stesso pericoloso equivoco: “Il concetto di *sviluppo locale* non sfugge dunque alla colonizzazione dell’immaginario da parte dell’economico. Lo sviluppo ha distrutto il locale concentrando sempre più i poteri industriali e finanziari.” (Latouche, 2005, p.41).

Non è in discussione la buona fede di alcuni sostenitori dello sviluppo so-

stenibile, che Latouche definisce *umanisti*, né la necessità di scelte etiche nel segno dell'austerità e del consumo critico. Il problema è che senza incidere profondamente sui meccanismi che governano l'economia, il singolo rischia di arrendersi con il tempo e i suoi risultati *virtuosi* di essere inglobati nel mercato.

Ivan Illich (2009, p.102) sostiene che se lo sviluppo è definitivamente morto, gli esperti si affannano a ridefinire ancora una volta l'umanità all'interno di un *sistema sostenibile*, trasformando i cittadini in *cyborg* come unità infinitesimali di *sistemi inclusivi*.

Di fronte alla presenza di protestanti in tutti i movimenti sui temi che riguardano l'ambiente⁷, può capitare, in un'Italia che di protestantesimo sa ben poco, di fermarsi ad un banchetto ecologista, sfogliare una rivista e trovarvi una seducente spiegazione del perché i protestanti sarebbero meno sensibili al problema ecologico rispetto ai cattolici. E ciò ad opera di un autorevole esponente cattolico che si fa carico di esporre il punto di vista di entrambi: "Nella linea tipica del protestantesimo, che non accetta la legge naturale, il campo della natura c'è ancora, ma tende ad essere sconnesso dalla rivelazione". E per meglio precisare: "C'è una certa presenza della legge naturale dai riformatori e da alcuni autori protestanti più recenti ma fondamentalmente, visto che la natura è corrotta, le opere dell'uomo naturale non possono essere buone. Dalla relazione con Dio, ogni bontà delle opere umane sarebbe un'offesa a Dio; questa affermazione dipende da presupposti filosofici incoscienti. Dunque la dimensione naturale non è connessa con il livello della salvezza, e la natura non è un criterio etico." (Morero, 2007, p.245)⁸.

Dopo quanto abbiamo già detto non sentiamo il bisogno di restituire un corretto significato ai tanti concetti inseriti in questo paradossale mosaico. Ci soffermiamo sul fatto che la non accettazione di una *legge naturale* por-

7 Sono le Chiese protestanti ad iniziare il movimento culminato nelle assemblee ecumeniche di Basilea (1989) e di Seoul (1990) sul tema Giustizia, Pace, Salvaguardia del creato. Già dal 1974 nel Consiglio Ecumenico delle Chiese, la sfida ambientale si impone come tema centrale e la nozione di sostenibilità è utilizzata dalla II Conferenza su Chiesa e Società.

8 Charles Morero è Rettore della Pontificia Università San Tommaso d'Aquino a Roma.

terebbe i protestanti a sottovalutare l'impegno per la natura. Ma cosa si intende qui per legge naturale (e per uomo naturale)? Siamo evidentemente nel contesto di quella teologia naturale, di cui abbiamo evidenziato gli effetti nefasti (ricerca di argomentazione esterna per dare credibilità alla religione, creazione di valori umani naturalmente assolutizzati, fondazione di norme naturali morali ritenute immutabili). Effettivamente questa teologia naturale la diaconia protestante non ce l'ha, né la vorrebbe.

Abbiamo visto come questa *naturalità*, che giunge direttamente a Dio senza distanza critica (tra Dio e creazione), finisca, più o meno involontariamente per diventare la principale complice di immaginari sociali, fornendo occasioni di mistificazione della realtà ad uso dei sistemi e di ogni etica sociale coercitiva o seduttiva. La teologia naturale consegna l'uomo al titanismo della ricerca di giustificazione e salvezza, tra il bene e il male assoluti, fino al rischio di attribuirsi un *naturale* valore in quanto uomo e consegnarsi ad una società che lo rende astratto, lo assorbe come funzione o lo emargina come esuberante.

E perché questo grande rifiuto protestante dovrebbe significare minore sensibilità per la natura e per l'ecologia? La distanza critica non ci impedisce certo di sostenere, come abbiamo visto, che questo mondo, nonostante la sua finitudine e il suo peccato, è il mondo di Dio, il mondo che Dio ha creato e riscattato in Cristo. Che la creazione significa che Dio, nella sua libera volontà, pone una realtà diversa dalla propria, perché fin dall'eternità l'ha amata e vuole dimostrarle il Suo amore. Che il mondo porta in sé le tracce della creazione, che conduce l'uomo ad interrogarsi su Dio, che ci aiuta ad anticipare una piena conoscenza di Dio. Non basta? Cosa disturba in ciò? Forse il fatto di ritenere che "la natura non è la rivelazione di Dio e non è nemmeno la sua immagine", ma lo diventerà ed oggi è similitudine, parabola, metafora, riflesso. Che non è più immediatamente la creatura uscita dalle mani di Dio, né ancora il regno di Dio, per cui l'abbassamento di Dio in Cristo e il dono della fede restano irrinunciabili passaggi per la conoscenza di Dio e della vera realtà del mondo.

Moltmann (1986b, p.71-99) non può che sottolineare che “Ciò che va analizzato non è il contributo della natura per la conoscenza di Dio, bensì il contributo del concetto di Dio per la conoscenza della natura.” Non ci si accorge che proprio il rifiuto di identificare Dio con leggi e morali naturali ed universali, salva dal rischio di complicità con le sistematizzazioni razionali ed idolatriche, che stanno distruggendo la natura?

La diaconia è impegnata senza alcuna remora nella salvaguardia del creato con tutti i mezzi a sua disposizione e al fianco di tutti quelli che si batteranno per questo, con qualunque motivazione. Accettando anche la sfida della sostenibilità in ogni suo aspetto, anche se preoccupata quanto alla sufficienza di tale strategia e agli *inquinamenti* che possono esserci nelle modalità di affrontarla.

La *distanza critica* che ci evita di sacralizzare qualunque intervento e di considerare assoluta ogni soluzione provvisoria, non solo non ci paralizza, ma ci dà forza, ci permette di concentrarci solo sul bene del creato, ci rende più responsabilmente accorti riguardo alle concrete azioni che possiamo mettere in campo assieme al prossimo. Infine, e non è cosa di secondaria importanza, ci tiene al riparo dall'idolatria, non solo nella forma di una identificazione di Dio con altro (sia pure con la sua creazione), ma di Dio con noi stessi e il nostro agire.

9.3 Decrescita, l'ateismo economico

Se una crescita infinita non è compatibile con un pianeta finito, se i processi di trasformazione dell'energia e della materia non sono reversibili, se la nostra *impronta ecologica* (lo spazio necessario per la nostra vita e riproduzione)¹ ha superato già la superficie disponibile del pianeta, se la logica della moltiplicazione geometrica guida la crescita economica, la parola scandalosa e al tempo stesso necessaria che va pronunciata è quella di *decrescita*. Questo afferma Latouche, precisando che non si tratta di regressione, né di crescita negativa, né di crescita zero. È addirittura improprio parlare della decrescita come concetto o teoria, o come opposto simmetrico della crescita: “Decrescita è una parola d'ordine che significa abbandonare la crescita per la crescita... A rigor del vero, più che di *decrescita*, si dovrebbe parlare di a-crescita, utilizzando la stessa radice di *a-teismo*“ (Latouche, 2007, p.11). Più che un concetto economico, “uno slogan che si pone l'obiettivo, anche mediatico, di esprimere la necessità di cambiare strada, uscendo da una religione, una fede, quella della crescita, dello sviluppo, del progresso: si tratta di un ateismo economico.” (Latouche, AA.VV., 2008a, p.42). Una scommessa di salvare l'umanità “ma solo a condizione di uscire dal paradigma della modernità, della società della crescita...di deglobalizzarsi e ritrovare il locale, di uscire dal capitalismo e quindi dall'accumulazione illimitata”²

Non mancano i tanti che vedono la possibilità di combattere questi rischi da dentro la globalizzazione. Né chi li considera conseguenze indesiderate di

1 Il termine impronta ecologica indica quanto territorio biologicamente produttivo viene utilizzato da un individuo, una famiglia, una città, una regione, un paese o dall'intera umanità, per produrre le risorse che consuma e assorbire i rifiuti che genera.

L'Italia (dato 2005) ha un'impronta ecologica di 4.2 ettari globali pro capite con una biocapacità di 1 ettaro globale pro capite, dimostrando quindi un deficit ecologico di 3.1 ettari globali pro capite. Se tutti gli esseri umani avessero un'impronta ecologica pari a quella degli abitanti dei paesi sviluppati il pianeta non basterebbe.

2 Intervento di Latouche al seminario organizzato dalla Commissione Cultura della Camera dei deputati, 4/10/2007.

comportamenti “innocenti e innocui, pensati per trasformare l’ambiente a vantaggio degli uomini, che si trasformano in fonti di minaccia per due ordini di ragioni: la scala della loro diffusione e la profondità del loro intervento”, ma che sono “frutto di una tecnologia banale” (D’Andrea, AA.VV., 2007b, p.153). Quel *banale* ci fa venire in mente la *banalità del male* di cui parla la Arendt: un ristretto numero di persone che decide, una riproposizione della neutralità delle tecnologie, una responsabilità di tutti e di nessuno circa rischi che si fanno *burocratici*...

La verità di Latouche è che la globalizzazione, trionfo della *religione della crescita*, non può essere sopportata dal nostro pianeta e il *delirio* neoliberista continua a spingere in avanti. Inoltre nella società della crescita sacrificiamo la nostra vita alla ricerca di miglioramenti economici: “In effetti, a guardarla da vicino la ricchezza ha un carattere ben più patologico della stessa povertà. L’estrema ricchezza rappresenta il flagello principale della società moderna... bisognerebbe considerarla una pericolosa malattia che si cela dietro al pervadente immaginario della crescita.” (Latouche, 2007, p.42).

È urgente recuperare la saggezza della lumaca di Ivan Illich (1984, p.111): “Una lumaca, dopo aver aggiunto un numero di spire sempre più grandi alla delicata struttura del suo guscio, interrompe all’improvviso questa sua attività costruttiva, Una sola spira in più aumenterebbe di sedici volte le dimensioni del guscio.”

Lavorare meno e consumare meno, alla ricerca di un diverso senso della vita: “in termini di benessere, guadagnare tempo può compensare una perdita di reddito, aprendo la porta a occupazioni soddisfacenti al di fuori dal mercato: tali stili di vita potrebbero essere stimolati sul principio della padronanza del proprio tempo” (Sachs, 2003, p.229). Un tempo libero oggi colonizzato, sottratto in genere all’ambito familiare e sociale, con l’impedimento del *fare insieme* a cui si sostituiscono surrogati che ci portano a credere di *non far mancare nulla* alle persone che ci sono vicine... mentre facciamo mancare il nostro tempo, cioè *noi stessi*.

La decrescita è auspicabile “anche, e forse soprattutto per ristabilire un

minimo di giustizia sociale, senza la quale il pianeta è condannato all'esplosione." (Latouche, 2005, p.76). Non un'omologazione, ma la proposta di un futuro plurale in cui ogni popolo possa trovare un suo spazio. Per il Sud del mondo "il progetto di decrescita deve consistere nella rottura della dipendenza economica e culturale e nella riappropriazione dell'immaginario per riallacciarsi al filo della storia, riannodarlo alla fase precedente la colonizzazione, l'impresa sviluppatista e la globalizzazione ed aprire un futuro per recuperare la propria identità, per riprendere possesso della propria storia ed inventarsi il proprio futuro." (Latouche, in AA.VV., 2008a, p.54).

Per il Nord, consumare meno è uscire dallo stato di tossicodipendenti, intraprendere una *terapia della realtà*, iun aprire gli occhi sul fatto che "molti prodotti hanno raggiunto ormai un grado di perfezione che non può più essere ulteriormente sviluppato" e diventano semplici ladri di tempo, nel loro costringerci a sceglierli, comprarli, scartarli, mantenerli, fino a buttarli (Sachs, 2003, p.231).

Alla decrescita occorre un progetto politico alternativo, senza il quale sarebbe solo rallentamento della crescita con tutte le conseguenze negative: "La decrescita può dunque essere prospettata solo all'interno di una *società della decrescita*." (Latouche, 2007, p.97). Un progetto che può forse essere prefigurato da una *comunità sostenibile* che dipenderà "da soggetti che scelgono di star fuori dalla competizione economica, che non sono interessati, o sono addirittura antagonisti, rispetto al crescente volume di consumi." (Sachs, 2003, p.229)

Soprattutto per il Nord del mondo, il primo obiettivo della decrescita è quello di rovesciare la logica perversa che collega la produzione alla misurazione del benessere e al *Pil*. Il Prodotto interno lordo (Pil), presentato dai mass media come l'alfa e l'omega dello stato di un paese, è un indicatore che non misura né felicità né benessere. È solo la misura della ricchezza mercantile di un paese, un flusso di ricchezza che comprende tutto ciò che può essere venduto e che ha un valore aggiunto monetizzabile. Eppure "siamo stati *formattati* a considerare questo indicatore come misura del benessere

in quanto direttamente proporzionale al nostro consumo di merci.” (Latouche, 2007, p.97)

In realtà nel Pil non sono comprese attività e risorse che contribuiscono al nostro benessere e sono invece inserite fattori del tutto negativi per esso. Il Pil cresce per un incidente stradale o quando prodotti vecchi vengono sostituiti dai nuovi, dunque con la crescita dei rifiuti e di prodotti divenuti disvalori. Nel Sud del mondo il Pil aumenta creando grandi quantità di disvalore: i prodotti mercantilizati che fanno sparire prodotti non mercantili o la diminuzione di prodotti alimentari in favore di coltivazioni che danno una resa economica.

Gli economisti hanno ignorato le attività non commerciali, “i loro occhi si sono fermamente puntati sul Pil, hanno difficoltà a riconoscere ogni creazione di valore in attività che hanno luogo al di fuori dell’economia formale, come il lavoro di casa o il crescere i figli, attività personali e amicizia, vita associativa e attività civiche.” (Sachs, 2003, p.228).

Nonostante diversi tentativi di trovare indicatori che meglio diano il senso della realtà delle cose, un indicatore del benessere non esiste ancora ed è lecito chiedersi se esso sia misurabile. In realtà il Pil tiene conto esclusivamente di criteri che “si collocano a loro volta in una solida *tradizione* culturale, costruita in Occidente da tre secoli di economia politica, sette secoli di capitalismo e venti di pratica mercantile. Alla base della formulazione del Pil si trova la questione dei limiti della sfera economica, di ciò che ne costituisce le categorie fondatrici (produzione, consumo, lavoro).” (Latouche, 2007, p.53). Occorre rivedere i *valori* che caratterizzano la nostra vita, bisogna far decrescere il *ben-avere* statistico per migliorare il benessere realmente vissuto. Uscire dall’economia o meglio reintrodurre l’economia all’interno della sfera sociale, recuperando diritto di cittadinanza e di parola su progresso e tecnica, una rivendicazione minima per l’esercizio di cittadinanza.

In realtà lo scopo di Latouche (2002, p.7)³ è portare alla luce i presuppo-

3 I testi di questa raccolta indagano l’origine delle categorie e delle rappresentazioni economiche tra XVII e XVIII secolo.

sti dell'economia, farne risaltare l'innaturalità e il carattere di *invenzione*. L'autonomizzazione dell'economia e la sua specializzazione come sapere "è legata a determinate circostanze storiche e a un insieme di rappresentazioni", che si susseguono progressivamente nella storia e la costituiscono come "un insieme autoreferenziale senza apertura immediata sulla realtà esterna". Latouche riprende quanto affermato da Castoriadis, a proposito della necessità di una riflessione sull'economia come *significazione sociale immaginaria* che struttura la modernità. Si tratta di spezzare il sistema immaginario dominante e i suoi valori che provengono dal sistema economico; "Dice un vecchio proverbio che quando si ha un martello in testa si vede tutto sotto forma di chiodi: il nostro martello è l'economia, e dunque noi vediamo tutti i problemi sotto forma di denaro, di economia. Allora dobbiamo togliere il martello dalla testa, anche se certamente non è semplice." (Latouche, AA.VV., 2008a, p.48).

Entrano in scena così le otto R della decrescita: rivalutare, ridefinire, ristrutturare, rilocalizzare, ridurre, ridistribuire, riutilizzare, riciclare. Otto punti per una *decrescita serena* e per un *di-sviluppo* delle società del Sud del mondo che le salvi dall'inseguire il Nord, infilandosi "nel vicolo cieco di un sistema che le condanna" (Latouche, 2007, p.160).⁴

Una *metanoia*, una conversione nell'autentico significato di cambiamento di mentalità e di rotta. Ancora in riferimento a Castoriadis, Latouche (2007, pp.103-5) sostiene la necessità di una uscita dall'immaginario dominante, di un nuovo atteggiamento rispetto alla vita, aggrappandosi al senso critico rimasto nonostante la *colonizzazione collettiva dell'anima*, avvenuta tramite l'educazione, la manipolazione mediatica e la quotidianità come consumo. Liberarsi dalla tossicodipendenza, dalla banalità del male, dalle pretese dell'economia politica: "Il nostro immaginario è stato colonizzato e dunque il nemico si nasconde nel più profondo di noi stessi, ma a causa del carattere

⁴ Sullo sviluppo alternativo per il Sud del mondo cfr. Latouche, 2009. In particolare la denuncia dell'esistenza di un'Africa ufficiale, mimetica, devastata dalla passiva acquisizione dei modelli globalizzati, e la scoperta dell'efficace operosità dell'altra Africa, abbandonata al suo destino, ma capace di cavarsela da sola, in coerenza con le ipotesi della decrescita.

sistemico dei valori dominanti, nessuno è responsabile poiché il processo è anonimo: si ha la tendenza ad identificare l'avversario negli *altri*, mentre siamo ampiamente incapaci di modificare noi stessi” (p.109). Decolonizzare l'immaginario, attraverso un cambiamento di sistemi di riferimento, una dinamica in continuo movimento che permetta attraverso fasi di transizione un rovesciamento dei rapporti sociali di produzione. Questa la funzione delle otto R.

Ristrutturare il sistema di produzione sul cambiamento dei valori, andando oltre Marx che, rimasto prigioniero di una grande ambiguità, “critica e condanna l'economia capitalistica, ma considera *produttiva* la crescita delle forze che è in grado di attivare” (p.121), e la ritiene utilizzabile in funzione dell'uscita dallo stesso capitalismo. Ma anche restando al di qua di Marx, non proponendo l'eliminazione di istituti che non sono da identificarsi storicamente con il capitalismo: la moneta (come strumento funzionale allo scambio), il mercato (se inteso come rapporto tra persone) e il lavoro salariato (come semplice remunerazione del lavoro).

Ridistribuire il lavoro, riducendo gli orari, eliminando la disoccupazione, proteggendolo da flessibilità e precarietà, eliminando la concorrenza sul costo del lavoro con una diversa politica dei redditi. Ridistribuire la terra, “togliere sempre maggiore quantità di terra all'agricoltura intensiva, alla speculazione fondiaria, all'impatto inquinante dell'asfalto e del cemento, alla desertificazione, per darla all'agricoltura contadina, biologica e rispettosa degli ecosistemi.” Ridistribuire il denaro, limitando il ruolo delle banche e intermediari finanziari e smantellando i grandi colossi aziendali (pp.125-8).

Rivalutare, cioè creare un nuovo contesto di valori.

Rilocalizzare, cioè privilegiare la dimensione locale. Sfuggendo alla concezione del locale determinata dalle logiche globali, che impongono le condizioni favorevoli alle società transnazionali, e andando verso una vera *rinascita dei luoghi*. Una rilocalizzazione sul piano politico, verso un'*utopia democratica locale* (che per Latouche è meno utopistica delle ipotesi su un futuro governo mondiale), una confederazione di gruppi autonomi: “inver-

tire la rotta partendo anzitutto dal rilocalizzare la sfera politica, per esempio inventando, o reinventando, una democrazia di prossimità.” (p.135).

Ridurre la nostra impronta ecologica e gli stili di vita. Lottare contro sprechi e rifiuti. Limitare, anche attraverso tassazione, i trasporti, l'uso di energia e la pubblicità, costosissima protagonista della creazione di immaginari deleteri.

Riutilizzare, per ridurre la produzione: “riutilizzare le cose avrà conseguenze dirette soprattutto sulle aziende che dovranno rinunciare a fabbricare sistematicamente cose usa e getta, fonte di spreco e di rifiuti.” (p.154).

Riciclare i componenti delle cose non riutilizzabili nell'uso originario. In particolare il compostaggio di rifiuti biodegradabili al fine di diminuire concimi chimici.

Un circolo virtuoso, dove le azioni indicate nelle otto *R* si rinforzano l'un l'altra, e si legano tra loro.

Non vi sono dubbi che, per ciò che riguarda il concetto di decrescita, vada riconosciuto il contributo del cattolicesimo sociale, mentre alcuni critici protestanti lo hanno frettolosamente liquidato come una deprivazione sacrificale o forse, chissà, qualcosa di troppo ascetico e monacale. Tuttavia va sottolineato come il messaggio di Latouche sia quello di una *a-crescita*, cioè di un ateismo economico. Si contesta cioè all'economia e al libero mercato la loro *auto-istituzione* come religione del mondo. Non si vede perché si debba allora leggere nella *decrescita* una deprivazione sacrificale e non una liberazione da ogni sfera non autorizzata del *sacro*.

La ricerca di un benessere realmente vissuto non è deprivazione. Né può preoccupare la reintroduzione dell'economia all'interno della sfera sociale, come recupero del pieno diritto di cittadinanza e di decisione sul progresso e sulla tecnica. Sentiamo vicini alla sensibilità della diaconia protestante la demistificazione di una naturale assolutezza religiosa attribuita ad una economia storicamente data e il disvelamento dei poteri sacerdotali assegnati agli specialisti della tecnica.

Moltmann (1986b, p.154) parla di un futuro già insito nel presente, come “sincronizzazione del tempo umano della storia con i ritmi del tempo naturale, con i ritmi dell’ecosistema *terra* e con i bioritmi del corpo umano”, sottolineando la centralità del settimo giorno della creazione. Il sabato come compimento del creato, come riposo nel quale Dio è di fronte alle sue creature, le considera come proprio *ambiente* e anticipa la Sua futura abitazione con esse. Un compimento della creazione benedetto da Dio non attraverso l’attività ma *in stato di quiete*, quietando in esso tutte le creature. Un sabato che diviene tempo santificato non per opere ma nel riposo, ed è per l’uomo il momento di non intervento, ma di rispetto contemplativo dell’invulnerabilità del creato. Una pace con la natura che si trasferisce nell’anno sabbatico come riposo della terra e nell’anno della liberazione, il *giubileo*, nel suo autentico significato di ristabilimento di giustizia, fino al tempo messianico, che è un sabato senza fine. La domenica cristiana, come giorno della resurrezione del Cristo, che ci proietta verso il futuro di una nuova creazione, presuppone anche il riposo ecologico del sabato della creazione originaria. Un sabato che preserva le creature dall’annientamento (pp.318-41).

Possiamo ritrovare in tutto ciò qualche maggiore vicinanza allo spirito con cui si pone la teoria della decrescita? La diaconia protestante, mentre deve impegnarsi seriamente e senza riserve per cercare di rendere da subito più sostenibile lo sviluppo, non deve temere di considerare i limiti di tale azione ed è libera di guardare oltre l’orizzonte verso nuovi traguardi, ancora poco definiti, ma necessari. L’azione della diaconia protestante non intende *sacralizzare* nulla, né gli equilibri possibili verso una limitata sostenibilità, né un’eventuale partecipazione ad una decrescita. Le parole di Latouche aiutano invece la diaconia nel suo compito di critica di ogni identificazione delle azioni umane con l’azione di Dio, cercando di rendere attenti tutti i soggetti nei confronti delle contraddizioni e degli effetti di lunga durata delle proprie azioni, denunciando le mistificazioni di chi ha ben altri interessi e programmi. Lavorando per limitare i danni al creato accanto a coloro che li hanno provocati... una situazione a cui la diaconia protestante è piuttosto abituata.

9.4 Il Nord, tra Nimby e banlieue

Parlando della ristrutturazione funzionale dello spazio da parte della globalizzazione, abbiamo accennato alla nuova rete puntiforme che si sovrappone al territorio tradizionale, creando nuove conflittualità. Lo spazio diviene luogo di conflitti che possiamo definire asimmetrici, sia nell'invasione economica globale verso gli interessi territoriali, che nei tentativi dei nodi centrali della rete di scollegare da sé i propri *interland*. Questa conflittualità dà luogo a movimenti che affrontano, a partire dal territorio, i problemi provocati dalla globalizzazione e rivendicano una presenza che non si lascia escludere. La stessa caratteristica del mondo globalizzato fa sì che questi movimenti risultino di difficile definizione e si attivino e disattivino ad intermittenza.

Nimby, not in my garden (non nel mio giardino), e *Nimn, not in my name* (non nel mio nome), sono due forme che questi movimenti tendono ad assumere. Alcuni lo ritengono un approdo individualista, mentre altri intravedono la possibile costruzione di reti, dove il *My* diviene *Our* (il nostro) e il *Not* diviene il *no* di più cartelli accostati l'uno all'altro, di più azioni locali contro singoli bersagli di un'unica contestazione alla globalizzazione. “La temporalità del *no* è quella dell'urgenza. Pensare in termini di sì, suggerisce una temporalità diversa, la costruzione paziente di un altro mondo. Questo è importante ma siamo spinti forzatamente dalla stessa dinamica distruttiva del capitale a dare la priorità all'urgenza del *no*” (Holloway, 2007, p.60).

Questi movimenti ripropongono il problema della rappresentanza. Se la rappresentanza non si gioca più sui partiti o sugli organismi politici eletti, non è facile evitare il dato di fatto di una tensione tra partecipazione e rappresentanza. Il problema è particolarmente acuto rispetto alle cosiddette *sindromi Nimby*, in genere proprie dei movimenti ecologisti. Mass media e critici non hanno esitato a “etichettare le mobilitazioni locali più disparate

sempre e comunque come egoistiche, irresponsabili ed irrazionali, o composte da attori che perseguono fini non negoziabili” (Vitale, AA.VV, 2007a, p.33) e a volte fini poco nobili. Sottovalutando la capacità di questi movimenti di ampliare il proprio orizzonte e di aggregare domande e competenze tecniche a volte capaci di indicare soluzioni o percorsi alternativi. Lo stesso si può dire delle manifestazioni, in genere pacifiste o anti-razziste, di tipo *Nimn. Non nel mio nome* non è solo un tirarsi fuori, ma un pronunciare un no, spesso audace, che non poche volte avrebbe potuto evitare errori e fallimenti.

Questi movimenti, con il loro continuo dissolversi e ricompattarsi, hanno inevitabilmente qualcosa che ricorda la *liquidità* dell’epoca moderna. Hanno radici nell’epoca della *partecipazione* degli anni ‘60 e ‘70, ma la loro natura è ben diversa, essendosi strutturati in risposta alle politiche globali. Politiche che hanno inglobato, a loro modo, anche pezzi degli obiettivi dei movimenti di un tempo: “i criteri sociali, politici ed ambientalisti sono stati inglobati e nello stesso tempo ridefiniti e costantemente messi in discussione, nel tentativo di promuovere la competitività economica” (Mayer, AA.VV, 2007a, p.42). Associazioni, organizzazioni e cooperative no-profit sono state protagoniste nei movimenti, o comunque hanno rappresentato tentativi di ricostruzione di identità e di collettività territoriali. Oggi la dipendenza troppo stretta dalle istituzioni rischia di creare difficoltà nell’agire coerentemente e diventa perciò necessario salvare quelle culture e quelle pratiche che si oppongono alla deriva privatistica, sviluppando modelli originali d’intervento.

Il progredire della globalizzazione ha portato al rinnovarsi e al moltiplicarsi di movimenti diversi tra loro che parlano di *un altro mondo possibile* o che si definiscono *no-global* (o *new-global*): la loro storia è nota ed è tuttora in corso. Forum locali, hanno cercato di creare una società civile globale, auto-organizzata, che non si limita a esprimere istanze, ma elabora alternative. C’è chi dice che quel movimento è ormai svanito tra istituzionalizzazione e dispersione. C’è chi sostiene che un movimento non coincide con il tempo e lo spazio di una mobilitazione, ma “esiste quando un linguaggio, un’etica e

un desiderio comuni decidono di esistere di fronte a qualcun altro e a qualcos'altro, cioè quando si creano le condizioni per una forma-di-vita comune composta da altre forme di vita singolari che insieme conducono una battaglia per l'affermazione di alcune verità, per la presa su alcuni spazi, per la creazione di territorialità autonome, per l'attivazione di possibilità di fuga e infine per una comune disposizione alla lotta." (Tari, 2008, p.49).

Pur caratterizzandosi come movimenti flessibili che cambiano obiettivi e priorità con notevole velocità, essi cercano di creare solidarietà da contrapporre all'isolamento degli individui, sia pure a breve scadenza: "La solidarietà si sviluppa perlopiù in azioni comuni o, come dicono gli attivisti, nella ricerca di un nuovo modo di fare politica fondato su azioni immediatamente gratificanti piuttosto che sul sacrificio per un futuro lontano." (Parenzan, 2009, p.16). Si cercano significati nuovi anche per questioni come quelle dell'organizzazione, per non schiacciare la spontaneità, le diversità, l'unitarietà della vita. Si cerca di mantenere una dimensione alternativa: "la forma-della-vita in cui crediamo è creazione amorosa di un territorio, è questo flusso di affetti che ci attraversa continuamente, ci modifica e ci fa quali siamo, è questa gioia dell'incontro con l'altro... E allora bisogna chiedersi come far sì che anche questi elementi siano, allo stesso modo degli altri, parte fondamentale della forma-di-organizzazione." (Tari, 2008, p.105).

Intanto nelle periferie del mondo, da quelle della fame a quelle più vicine a noi, fatte di disoccupazione, disagio abitativo, degrado e frammentazione sociale, si ripercuotono violentemente privatizzazioni e speculazioni, creando un baratro tra la povertà dei quartieri periferici e il centro delle città degli oligopoli economici: "Ciò è potuto accadere così velocemente anche grazie alle nuove tecnologie che hanno permesso nuovi strumenti finanziari altamente speculativi che hanno inciso sui beni di prima necessità. Di conseguenza una fetta, progressivamente più ampia di popolazione, è costretta a congestionare le periferie urbane combattendo tra miseria crescente ed emarginazione poiché con i nuovi mezzi e i nuovi modi di produzione viene esclusa definitivamente dal mondo del lavoro." (Pitzen, AA.VV., 2009, p.11).

L'incremento dell'urbanizzazione ereditata dall'epoca fordista, la dualizzazione dello spazio urbano tra aree esclusive e aree in progressivo degrado, fino agli *slum*, accentuano una polarizzazione potenzialmente esplosiva: “La metafora della città duale esprime appieno la contrapposizione che a livello globale oppone centro e periferia...Il successo della parte vincente dipende dallo sfruttamento della periferia, che non è un preciso territorio subordinato ad un centro urbano come accadeva in epoca fordista, ma è il variegato mondo del lavoro sfruttato, precario e sottopagato.” (Paone, AA.VV., 2009, p.25).

Scheletri nell'armadio, come le *banlieue* di Parigi: più di ottanta rivolte negli ultimi 25 anni, in quartieri che negli anni '60 e '70 sono stati fondamentali per la prosperità francese, con l'emigrazione a dare forza lavoro alle grandi fabbriche. Città dormitori che davano una certa dignità sociale (pagata con subalternità e duro lavoro), poi le fabbriche scompaiono e il degrado si fa totale, si fermano gli investimenti, la disoccupazione sale al 65%. Difficile parlare delle sommosse delle banlieue, come è stato fatto, come scontro di civiltà e di identità. “La banlieue è stata, non una rivolta, ma una lotta. Hanno lottato per dire che quella condizione è una condizione subumana, che quella condizione non è una condizione di cittadinanza; e ricomincerà. Ricomincerà con metodi probabilmente più duri e più disperati, perché la sofferenza sta crescendo e probabilmente nell'intensità di quella sofferenza e di quella disperazione c'è posto purtroppo, anche a causa di una assenza di politiche pubbliche, per impianti fondamentalisti, quelli sì molto identitari.” (Revel, AA.VV., 2009, p.112).

Capita alla diaconia protestante, nel dialogo con chi amministra la politica territoriale, di mettere sull'avviso circa le catastrofiche conseguenze della distruzione progressiva di quanto socialmente si era costruito con anni e fatiche. Capita di sentirsi rispondere con parole che confermano l'impotenza, lo scarico di responsabilità e di rischi, la precarietà di risorse in cui il territorio è lasciato dalla globalizzazione. Come afferma Bourdieu (2005, p.44): “se si lascia prolungare questo processo di distruzione di tutte le strutture collettive

(famiglia, associazione, Stato), vedremo apparire delle conseguenze ancora inavvertite e impercettibili, ne abbiamo già i segni, come la violenza urbana e fenomeni del genere, perché ciò che si risparmia con una mano lo si paga con l'altra. Si mettono in moto processi i cui effetti appariranno tra molto, molto tempo.”

Possiamo testimoniare di aver fatto discorsi simili in presenza di politici e dirigenti pubblici. Sospettiamo che essi siano rimasti nel dubbio se la nostra fosse una preoccupazione per la società e la città, o per il bilancio economico delle nostre iniziative diaconali. Del resto a noi è rimasto il dubbio se la loro risposta fosse più legata alla scarsità assoluta di risorse o alla scarsa priorità attribuita a problemi che travalicano il tempo di una legislatura. Ognuno si tenga i suoi dubbi: la diaconia non vuole davvero rischiare di essere dipendente dalle amministrazioni tanto da non poter agire in modo autonomo, originale e coerente, così come non si sogna certo di *invadere* il campo l'amministrazione pubblica, giocando alla sussidiarietà. Ci chiediamo però quale sarà il nostro reciproco rapporto di fronte a probabili future banlieu italiane. Il nostro posto è inequivocabilmente a fianco della creatura oppressa, in periferia, a favore della dignità e dei diritti di cittadinanza. Lo diciamo prima che accada, o forse mentre sta già succedendo. Se si lascia che la città divenga *duale*, noi sappiamo qual'è la nostra parte. Se non si lavora oggi per la giustizia, sarà vano invocare un'astratta *legalità*. Ciò detto, noi parliamo, come abbiamo detto dei profeti di sventura, *perché ciò non accada*, consapevoli anche di quanto sottolinea la Parenzan (2009, p.107-8): “Nelle pieghe delle banlieues, la *parte dei senza parte* difficilmente riesce a prendere la parola senza agire piccoli atti di violenza. Anche quando alcuni giovani studenti creano insieme associazioni autogestite per cercare di decostruire immaginari viziati che circolano sul loro universo, ciò che si palesa è spesso un totale fallimento.... Le associazioni nate in modo spontaneo, *dal basso*, in poco tempo vengono fagocitate dalle istituzioni che se ne servono per giochi di strumentalizzazione politica”. Anche la diaconia è legata a territori come teatro dove la propria vocazione è chiamata ad esprimersi. Territori dove portare l'amore del prossimo e perciò decostruire gli immaginari che lo opprimono, auspi-

candone la liberazione da ogni violenza. Ma dai quali comunque la diaconia non si lascia escludere né si lascerebbe fagocitare.

9.5 Il Sud, tra espropriazione e disconnessione

La *nuova questione agraria*, secondo Samir Amin, è la sfida del XXI secolo. L'esito del contrasto fra centro e periferie, lo sviluppo delle lotte in questo campo e le risposte che saranno date al futuro delle società contadine del Sud (circa metà dell'umanità) determineranno ampiamente il futuro.

Fin dalle origini il capitalismo è stato accumulazione per *spossessamento*, appropriazione privata del terreno agricolo e subordinazione della produzione agricola al mercato, attraverso la "espulsione in massa della maggioranza dei contadini e alla loro esclusione, per gran parte dalla nuova costruzione. Questo capitalismo storico implicava un'emigrazione di massa, permessa dalla conquista delle Americhe, senza la quale il suo successo sarebbe stato impossibile" (Amin, 2009a, p.44). Un'espulsione accompagnata dal genocidio degli indios nelle Americhe e dalla tratta degli schiavi che ha ritardato di secoli il progresso dell'Africa.

Da ciò lo straordinario rafforzamento dello Stato moderno che è partito alla conquista del mondo e lo ha ridisegnato, perpetuando lo *spossessamento* delle regioni conquistate, trasformate in periferie. Nel capitalismo degli oligopoli contemporanei lo *spossessamento* continua con l'espropriazione dei contadini e il saccheggio delle risorse naturali delle periferie del mondo.

Il saccheggio delle risorse naturali del Sud annulla ogni prospettiva di sviluppo reale per i popoli interessati. La *crisi energetica* non è solo il prodotto della rarefazione di risorse, né degli effetti distruttivi delle forme energivore di produzione e di consumo. Queste sono le evidenze immediate, ma la crisi è il prodotto della volontà degli oligopoli di assicurarsi l'accesso alle risorse naturali del pianeta. Crisi energetica, crisi alimentare, crisi idrica, crisi ecologica, cambiamenti climatici che emergono alla coscienza pubblica, sono aspetti della stessa sfida.

La stessa finanziarizzazione del sistema è stata una prosecuzione in altra forma dell'accumulazione: “la finanziarizzazione era vantaggiosa per il complesso degli oligopoli, e il 40% dei loro profitti derivava dalle sole operazioni finanziarie. E gli oligopoli controllano a loro volta i segmenti dominanti dell'economia produttiva reale e delle istituzioni finanziarie” (p.31).

C'è invece chi, rifacendosi alle tesi di Stiglitz, sostiene che il problema non sta nella globalizzazione, che accresce invece il livello di *well-being* degli individui (anche se con qualche problema di distribuzione dei benefici tra paesi e individui), ma nel non aver fatto ancora abbastanza nel costruire mercati efficienti, senza i quali “la globalizzazione non diffonde i suoi benefici. Per cui occorrerebbe rafforzare il sistema finanziario e bancario dei paesi definiti *in via di sviluppo*, prima di aprirli ai mercati internazionali” (Peretto, AA.VV., 2007b, p.72).

Amin nota che sono gli stessi oligopoli ad aver scelto di finanziarizzare il sistema, salvo scaricare le colpe della crisi su banche e distorsioni speculative perché “ciò permette loro di concentrare a proprio beneficio una produzione crescente della massa dei profitti realizzati nell'economia reale... Si capisce allora come il tasso di rendimento elevato delle operazioni finanziarie (dell'ordine del 15%) abbia per contropartita dei tassi di rendimento mediocri per gli investimenti nell'economia produttiva (dell'ordine del 5%).” (Amin, 2009a, p.31). Naturalmente c'è chi pensa che le crisi siano causate da *difetti* che la globalizzazione riuscirà a rimediare: “in presenza di accesso ineguale di informazioni, i soggetti economici tendono a seguire passivamente il comportamento di un investitore leader, determinando il cosiddetto *effetto gregge* che, prima o poi, con il modificarsi delle aspettative, sconvolge la stabilità dei mercati” (Asso, AA.VV., 2007b, p.47 e 58).

I popoli delle periferie, nella stragrande maggioranza esclusi dall'accesso a livelli accettabili di consumo, accecati da aspirazioni ad un consumo analogo a quello del Nord opulento, perdono la coscienza che è impossibile generalizzare il modello di sviluppo a tutto il pianeta. Mancanza di una *global governance*? Su questo insistono analisi come quella di Zolo (2004, p.44), nella

convinzione che “l’aumento della ricchezza prodotta potrebbe contribuire in modo decisivo alla riduzione della povertà e al miglioramento generale della qualità della vita di centinaia di milioni di persone. E tuttavia, *rebus sic stantibus*, pesanti ostacoli impediscono che l’economia globale produca risultati positivi che i suoi sostenitori danno per scontati e i suoi avversari negano o ritengono impossibili.”

Evidentemente Amin fa parte della seconda categoria: “Nei paesi del Nord la sfida implica che l’opinione pubblica non si lasci rinchiudere in una sorta di consenso teso a difendere i propri privilegi rispetto ai popoli del Sud. L’internazionalismo passa per l’antimperialismo, non per l’umanitarismo. Nei paesi del Sud la strategia degli oligopoli si basa sul fare ricadere il prezzo della crisi sulle popolazioni... La crisi offre una possibilità di rinascita e di uno sviluppo nazionale, popolare e democratico auto centrato che sottometta le relazioni col Nord alle proprie esigenze.” (Amin, 2008).

Anche se è difficile prevedere grandi cambiamenti nell’immediato, “le classi dirigenti dei paesi del Sud, sconfitte, hanno accettato il ruolo di *compradores* subalterni; i popoli disorientati, impegnati nella lotta quotidiana sembrano accettare la loro sorte o anche, nei casi peggiori, nutrirsi delle nuove illusioni con cui le classi dirigenti li abbeverano.” (Amin, 2009a, p.65). Lo sviluppo accelerato di paesi come la Cina e l’India dimostrano che sorgeranno importanti contrasti tra centro e periferie, ma non sembrano superare ancora la logica dell’attuale sistema.

Secondo Amin la sola risposta possibile è la *deconnessione* che si contrappone all’adattamento del debole alle esigenze del più forte e che rappresenta “il modo del debole per imporre al più forte di adattarsi. Ciò condurrà a cambiare i rapporti di forza a livello mondiale in modo graduale. La deconnessione, sotto forma di regionalizzazioni efficaci, oggi è indispensabile, salvo forse per i paesi più grandi, Cina e India.” (Amin, 2005). Naturalmente i sostenitori della possibilità di una governance della globalizzazione trovano assurde queste ipotesi, dal momento che “i mercati finanziari puniscono i governi che adottano politiche economiche sbagliate e miopi, che fanno cioè politiche

economiche che danneggiano l'economia dei loro paesi. Quindi non è vero che i mercati finanziari agiscono male, ma al contrario fanno gli interessi di lungo periodo dei paesi stessi." (Paolazzi, AA.VV., 2007b, p.106). Perché rinunciare ad avvalersi di tali pedagoghi e di sicuri vantaggi a lungo periodo?

Forse perché un miliardo di persone soffre la fame *oggi*. O forse anche, come suggerisce Amin, perché alcune società del Sud disporrebbero dei mezzi per annullare il monopolio del potere centralizzato: "Queste società sono capaci di svilupparsi da sole, senza cadere nella dipendenza. Dispongono di un potenziale tecnologico che permetterebbe loro di farne uso da sole. Recuperando l'uso delle loro risorse naturali, possono costringere il Nord ad accettare un modo di consumo meno nefasto." (Amin, 2009a, p.66).

Si propongono invece ricette volte a sviluppare ancora di più le tendenze della globalizzazione: "i governi dovrebbero promuovere le esportazioni, la formazione di *capitale umano* e al tempo stesso la dinamica tecnologica" (Lombardi, AA.VV., 2007b, p.92). Il tutto per *non restare indietro* e far tesoro anche dei difetti della globalizzazione che le cosiddette global capabilities (conoscenza, governance, struttura finanziaria) affronteranno egregiamente. Opposta naturalmente la visione di Amin, convinto che si imponga *un altro stile di vita*, "diverso da quello che fa l'apparente felicità dei popoli dei paesi opulenti e che nutre l'immaginario delle sue vittime." (Amin, 2009a, p.41)¹.

Le chiese e la diaconia non possono che guardare a questa situazione riflettendo sulle proprie corresponsabilità storiche, prima ancora che lanciarsi in giudizi sulle responsabilità degli altri o sulle idee che sono in campo. Che un nuovo stile di vita si imponga in modo concreto e urgente, è elemento della nostra predicazione e dovrebbe essere applicato nella nostra vita quotidiana. Allo stesso modo la diaconia non può che ripensare il proprio agire

¹ Amin sostiene la possibilità di un marxismo creativo, capace di arricchire il proprio pensiero critico, integrando riflessioni a torto considerate estranee dal marxismo dogmatico. Amin riprende qui il concetto di socialismo solare (socialismo più energia solare), proposto da Elmar Altvater (economista, docente di scienze politiche presso la Libera Università di Berlino) che, con altri pensatori, negli ultimi trent'anni, ha dato vita alla eterogenea scuola dell'ecosocialismo. Un tentativo di articolare le idee fondamentali del marxismo con le acquisizioni della critica ecologica.

in termine di *risarcimento*, piuttosto che di semplice dono, di fronte a chi è stato spossessato. Lo sforzo di prevedere gli effetti di ogni nostra scelta su un piano globale, assume qui un'urgenza particolare.

Il nostro atteggiamento deve essere quello proposto da Jünger (2005, p.199): “Chi crede soffre con i sofferenti perché voleva gioire con loro e perché così nella loro sofferenza gli manca, ogni volta, anche la gioia che viene loro sottratta. Chi crede soffre della mancanza di amore e speranza provocata dalla mancanza di libertà, da ingiustizia e guerra”. Solo a partire da qui, si pone l'esigenza e il preciso dovere di confrontarci e misurarci con le proposte e i movimenti in atto nella realtà.

Una proposta come quella della *deconnessione* sollecita una riflessione. E' parte dell'annuncio evangelico che il debole riesca a staccarsi dall'imitazione del forte e dimostri che ci sono alternative alla razionalità che si vuole imporre, trovando modi di vita che risolvano le sorti degli spossessati, senza farli diventare possessori attraverso gli stessi meccanismi che regolano l'attuale modello economico. Soprattutto che si immagini un senso e una modalità diversa del possesso stesso, dell'utilizzo, del benessere, della dignità.

Ci lasciano tuttavia piuttosto scettici le possibilità di rinascita di sviluppi nazionali, ricordando ciò che è accaduto nel cosiddetto Nord.

Torna alla mente quello che diceva Alexander Langer² sottolineando gli aspetti positivi dei movimenti *etno-nazionali* quali “la rivalutazione di peculiarità e tradizioni linguistiche e culturali, e modi specifici (sociali e personali) di affrontare la vita e di vedere il mondo che in genere non mettono al primo posto il *valore di scambio* ottenibile sul mercato... il tentativo collettivo di difendere e promuovere economie, culture, forme di organizzazione sociale e di vitalità comunitaria che nuotano contro corrente”. Non dimenticando come egli stesso sottolinei l'arbitrarietà dei confini, nati da inclusioni ed esclusioni forzate, a rischio di conflitto, e affermi che “bisognerà piuttosto valorizzare la dimensione territoriale assai più che la dimensione

2 Alexander Langer (1946-1995), ultimo direttore del quotidiano Lotta Continua, fu tra i fondatori dei Verdi Italiani.

etnica o nazionale: il comune vincolo che unisce le persone conviventi su uno stesso territorio, costituisce un legame con esso e tra le generazioni che vi si susseguono.” (Langer, 2001, pp.73-80)

Parlare di territorio nella globalizzazione porta, non a relativizzare la questione del Sud del mondo, ma ad ampliarla considerando quel *Sud* che è ad un tempo territorio *altro* e presenza *altra* in un territorio. Porta cioè in primo piano la questione di una specifica e piuttosto caotica multiculturalità in atto e della discussione su *multiculturalità* e *interculturalità* come ipotesi future.

9.6 L'umanità plurale

Se *multiculturalismo* significa convivenza su uno stesso territorio di gruppi etnici diversi fra loro, che formano entità chiuse che tendono a non incontrarsi e non confrontarsi. Se *interculturalismo* significa la stessa convivenza di gruppi etnici da aprire a tutti i costi perché lascino la propria cultura e accettino un cosmopolitismo prospettato come *la* cultura universale e uniforme del domani. Entrambi sembrano mancanti nel produrre argomenti sufficientemente convincenti.

I due termini si trasformano in utopie negative. La società multiculturale immagina una futura conservazione delle identità rispettive, di culture di cui si nasconde l'interna differenziazione, di individui che annullano la propria specificità in una identità collettiva bloccata e paralizzante. La società interculturale interpreta il trionfo dell'universalità, in cui le differenze spariranno (o saranno fatte sparire). Entrambe le società sottovalutano il conflitto come necessaria componente da gestire e come pericolo che ha maggiori possibilità di esplodere quanto più si fa finta che non esista.

Tra i sostenitori delle due ipotesi, ce ne sono di ben coscienti dei limiti da superare e soprattutto della necessità di partire da una situazione, quella appunto della globalizzazione, che in realtà sta gestendo strumentalmente il confronto tra culture e popoli, con debole progettualità. Carlo Galli (2008, p.49) ad esempio sottolinea che, “come la verità politica della globalizzazione è più il conflitto caotico che non la pace, e come la sua verità ecologica è più il dominio distruttivo del pianeta che non la sua salvaguardia, così la sua verità dal punto di vista dell'idea di umanità è più la frammentazione e la disuguaglianza di potere, di ricchezza, di sapere che non una sensata e articolata fraterna unità del genere umano.”

Quanto alla situazione europea, Giusto Catania (2009, p.42) la descrive

in termini altrettanto preoccupanti: “La risposta dei paesi europei, alle prese con il fenomeno migratorio e al cospetto della crescita del numero di musulmani e di migranti nei propri Paesi, è stata diversa ed articolata, ma il carattere unificante delle cosiddette politiche di accoglienza dei paesi europei è dato dalla costruzione della società multiculturale. Al fondo resta l'idea che le culture debbano vivere separate, nel pieno rispetto delle diversità, ma senza mai incontrarsi né, tanto meno, contaminarsi.”

Galli sostiene la tesi di una umanità multiculturale, nella quale le culture sono l'unica radice rimasta a gente sradicata, nonostante non si tratti più delle loro tradizionali culture, ma di *identità fittizie* costruite nella contemporaneità. Tuttavia la presa in considerazione di una umanità *concreta*, che non accetta sintesi definitive, necessita che si porti concretezza dove c'è astrazione. Si tratta “sia di decostruire l'umanità sia di provincializzare l'Europa e le forme politiche ed economiche (Stato e mercato) che essa ha generato, cioè di detronizzarla da quella posizione centrale del mondo che le ha consentito di elaborare il proprio sguardo categorizzante... ma di criticare anche la nozione stessa di cultura, dando la parola alla, o collocandosi dal punto di vista dell'identità oppressa.” (Gali, 2008, p.65). Una resistenza insomma alla globalizzazione ma non in base a *feticci* del passato: “rifiutare il mondo dell'astrazione dominante in nome di identità plurime e multisituate, di soggetti che hanno con le culture rapporti di ibridazione, di movimento e di attraversamento, e non di rigida appartenenza, e che d'altra parte rifiutano anche lo stato quale esclusivo spazio della politica, e la cittadinanza quale esclusiva forma della soggettività politica.” (p.66). Ciò comporta evidentemente che all'individuo concreto sia restituita la possibilità di liberarsi dalle mistificazioni, comprese quelle che comportano la sua identificazioni, totale e senza residui, con una cultura o una cittadinanza.

Dal suo diverso punto di vista, Catania critica i fallimenti fino ad oggi registrati dagli esperimenti reali di multiculturalità, che non hanno saputo comprendervi la questione sociale, hanno ipocritamente giocato sulla differenza di culture per difendere la differenza di status sociale, hanno vissuto

l'immigrazione come problema e creato spettri di scontro di civiltà o hanno contribuito a rendere statiche le culture, anche quando, nel caso francese, si è interpretata l'assimilazione come *diventare buoni francesi*. Dunque il modello multiculturale “è fallimentare perché non si pone l'ambizione di rompere la separatezza tra le culture, perché non ha l'ambizione di costruire una cultura e un'identità *altra* che scaturisca dal dialogo, dal confronto e dalla contaminazione tra le culture.” (Catania, 2009, p.49). Questa mancanza di ambizione e coraggio, lascia che la realtà sociale scivoli verso il razzismo e rende difficile la realizzazione di un *meticciano* attraverso percorsi di non-violenza, dialogo e incontro. Insomma la permeabilità delle culture, che sono in realtà un sistema complesso di relazioni, deve portarci a “ripensare la società attraverso la rottura della dimensione multiculturale dei fenomeni, la quale rappresenta una mera raffigurazione statica della complessità del pianeta. Pensare all'intercultura, alla costruzione dell'identità interculturale è un passo epocale fondamentale per la trasformazione della società.” (p.183).

Non possiamo negare che mentre l'alternativa posta dalle due concezioni classiche tendeva ad allontanare la sensibilità protestante da entrambe, le esposizioni di questi due pensieri, anch'essi alternativi, possono attrarre e dare elementi alla nostra riflessione.

Riflessione assai concreta per una diaconia che è, per altro felicemente, nella situazione di essere formata da una umanità plurale, sia quanto ad operatori che a *destinatari* del nostro servizio. Dunque un riflettere che parte dalle possibilità concrete di lavorare quotidianamente e attivamente per una umanità *concreta*, che non accetta sintesi definitive, portando questa concretezza, come dice Galli, dove c'è astrazione. Accettando la multiculturalità concreta a condizione che davvero si abbia come obiettivo quello di restituire all'individuo concreto la possibilità di liberarsi dalle mistificazioni e dall'essere prigioniero sia della propria cultura che di una nostra imposizione astratta di *cittadinanza*.

Mentre il richiamo di Catania al *meticciano* e al coraggio di andare *oltre*, verso un qualcosa di nuovo e di comune è parte dell'annuncio evangelico. È

la sfida della Pentecoste. Ancora un invito a non assolutizzare il provvisorio, sia pur evitando di fare astrazione dalla concretezza, ad operare anche in mezzo ai fallimenti delle politiche migratorie (non senza la libertà e la spinta a denunciarne l'ipocrisia e, spesso, l'indegnità).

La nostra *distanza critica*, che non ci permette di assolutizzare né di restare paralizzati, costituisce un elemento già di per sé demistificante e forse utile a tenere svegli i nostri compagni di cammino rispetto ai trabocchetti dei falsi assoluti, sempre piuttosto rovinosi. La diaconia protestante deve riaffermare la propria presenza incondizionata dove si serve il prossimo, la dignità dell'uomo e la pace: "L'azione dei cristiani, che cerca di corrispondere alla pace divina in termini umani e terreni, deve perciò fare, in ambito sociale, politico internazionale, ma anche intimo e personale, tutto quanto possa essere utile per generare nel nostro mondo, la capacità di avere e ispirare fiducia, di intensificarla e di conservarla." (Jüngel, 2005, p.277).

Il laboratorio non chiude

Gli stimoli che speriamo di aver dato a quanti volessero portare avanti questa riflessione per una diaconia protestante, non hanno una conclusione. Il lavoro prosegue e con esso il tentativo di una elaborazione teorica cosciente. Un laboratorio attento al confronto con la realtà quotidiana, la società in cambiamento, i movimenti che lasciano aperte contraddizioni, i pensieri che tengono vive le diversità, le utopie che rivestono la speranza di mille forme.

Un piccolo opificio che non si nasconde né alla vocazione, né alle responsabilità, né al mondo. Officine che con umiltà tengono presenti i propri limiti, ma osano guardare avanti, cercando di non essere troppo mancanti rispetto alla vocazione ricevuta. Programmi che cercano coerenza e coraggio, mai compiaciuti di se stessi, ma sempre protesi verso ciò che si vorrebbe e si potrebbe essere.

In questo senso la diaconia vuole essere un laboratorio che non cerca su ordinazione, non sperimenta con un metodo preconstituito, non chiude brevettando un prodotto. In questo laboratorio ci è donata la possibilità, che non sempre sappiamo cogliere, di sperimentare pratiche sociali concrete, comportamenti destrutturanti rispetto alla società odierna, aperture e alternative possibili e provvisorie che resistano all'omologazione, relazioni autentiche con gli uomini concreti, nel rispetto delle diversità e in un processo di reale e reciproca liberazione.

Sperimentazioni che hanno l'obbligo di essere concrete e non astratte, reali e non utopistiche, possibili già ora e non velleitarie. Ma libere anche di ascoltare, rielaborare o creare ciò che va oltre il tempo presente e le sue compatibilità. Perché la realtà che è giunta fino a noi contiene in se stessa la possibilità e la libertà. E ciò sfida ogni giorno la nostra limitatezza.

Il processo diaconale, si muove dentro lo stesso processo della società

dominata dal denaro, deve seguirlo seriamente pur remando in senso contrario, tenerlo d'occhio per non essere messo fuori gioco, soppesarlo senza sottovalutarlo, ma nella certezza che Dio ama il mondo e che il regno ha vinto il tempo.

Se il laboratorio della diaconia vuole cercare di essere, nel suo piccolo, una sperimentazione di autentiche relazioni tra uomini concreti in un processo di reale di reciproca liberazione, il lavoro che in esso si svolge deve essere riconsegnato alla concretezza degli uomini che vi lavorano e tradursi in servizio al prossimo nella sua irriducibile alterità e differenza.

La diaconia deve cercare di ripensarsi attraverso le persone che ad essa via via si aggiungono. Presentarsi di fronte a queste persone come opportunità dinamica per le loro motivazioni e capacità, dare loro la possibilità di un autentico confronto. La diaconia cerca funzioni da acquisire in cambio di denaro, ma tenta di coinvolgere uomini concreti, rendendoli capaci di vedere di fronte a sé uomini concreti. La motivazione di chi lavora non si giocherà allora sulle mistificazioni di una coincidenza tra i loro interessi e quelli di un'azienda che era tale quando loro non c'erano e tale resterà quando se ne saranno andati. Il prossimo è il limite che va rispettato nella sua alterità e coinvolto come fine e non come mezzo.

Se proveremo a costruire pezzi di relazioni concrete in una prospettiva liberante, esse potranno debordare dal gruppo di lavoro verso il prossimo, per liberarlo dall'essere astratto oggetto di assistenza e coinvolgerlo, con la sua alterità, dentro lo stesso processo diaconale.

La comunicazione e il coinvolgimento nelle decisioni non potranno essere allora legati ai fini della motivazione e della produttività, ma ci si dovrà impegnare affinché diventino irrinunciabile *modo di essere*. La diaconia vuole configurarsi dunque come équipe di uomini concreti. Operando senza eccessive *deferenze* nei confronti delle professionalità, proprio per far emergere la loro concretezza, in modo che le stesse professionalità si facciano meno astratte e supponenti. Cercando di contestare l'approccio specialistico basato sulla parcellizzazione delle scienze e del lavoro, la diaconia non si limita a

ricomporre acriticamente ciò che è stato scomposto in un modo determinato, ma si sforza di ricostruire relazioni sociali concrete entro le quali le conoscenze siano riappropriate collettivamente.

Lavorare nella diaconia è sostenere il peso, insieme ad altri, della reale costruzione di un processo alternativo, che provi a guardare in faccia la realtà due volte: una per tenere sempre i piedi piantati su di essa e un'altra per coglierne le astrazioni cercando di superarle, concretamente e responsabilmente. Non c'è razionalità, né parcellizzazione, né compatibilità, che signoreggino la diaconia. L'unico limite la diaconia se lo dà da sé, nella sua necessità di portare frutto, realmente e concretamente. Come il sabato è per l'uomo, così la realtà è per la diaconia e non la diaconia per la realtà. Dobbiamo avere il coraggio di affermare concretamente che questa realtà non ci imprigiona e l'utopia ci è mantenuta come tensione positiva, possibile futuro da costruire.

Un processo diaconale che, senza nascondersi la rocciosa oggettività del problema, punti con determinazione a liberare la realtà dalle mistificazioni, deve porsi l'obiettivo di essere *critica del reale*. Restituire a chi lavora la concretezza del suo operare e l'unitarietà della sua vita. Restituire alla società la consapevolezza dei propri limiti e della propria autenticità. Sostenere quanti difendono il creato dai suoi aguzzini. Elaborare teorie provvisorie per un cammino assieme a quanti sono oggi alla ricerca, o forse solo da infilare dentro bottiglie per chi domani si metterà a cercare. Ignorare ogni invito a rassegnarsi all'ingiustizia e alle diseguaglianze. Rifuggire ogni *dover essere*, in virtù del *poter essere* esattamente ciò che Dio ha detto che siamo. Sappiamo che è questa libertà, che ci è donata, è anche potenza che non viene da noi, ma che attende una nostra risposta.

L'umiltà della diaconia protestante è l'arma più forte e più efficace per contrastare la tentazione di ritenere la propria opera come bastante a se stessa. La consapevolezza della provvisorietà di ogni azione è l'antidoto più efficace contro ogni sacralizzazione e assolutizzazione delle proprie scelte, delle proprie valutazioni e delle proprie costruzioni teoriche. La certezza che la

nostra vita non ha il suo senso in se stessa è una grande possibilità di essere portatori di senso all'interno di speranze e progetti che ne sembrano oggi del tutto privi.

Come diceva Bonhoeffer (1988, p.73), ci sono cristiani che si rassegnano al caos e alle imminenti catastrofi, sfuggendo alle responsabilità e giudicando poco serio sperare in futuri terreni migliori dell'attuale. Quanto a noi, "può darsi che domani spunti l'alba dell'ultimo giorno: allora, non prima, noi interromperemo volentieri il lavoro per un futuro migliore."

Bibliografia prima parte

- AA.VV. *L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation*, "Eglise et Société", Ginevra, Labor et fides, 1966
- AA.VV. *L'Etica Protestante*, "Quaderni GEI", Torino, Claudiana, 1968
- AA.VV. *Protestantesimo e capitalismo, da Calvino a Weber*, Torino, Claudiana, 1983
- AA.VV. *L'invenzione del lavoro*, Milano, Feltrinelli, 1986 (a)
- AA.VV. *Le imprese come cultura*, Torino, Isedi, 1986 (b)
- AA.VV. *Ai confini dello stato sociale*, Roma, Manifestolibri, 1995
- AA.VV. *Carta della Diaconia*, "Protestantesimo", 55, 2000
- AA.VV. *No/made Italy*, Napoli, Media Print, 2001
- AA.VV. *Carceri e detenuti stranieri*, Milano, Franco Angeli, 2003
- AA.VV. *Consumi e partecipazione politica*, Milano, Franco Angeli, 2006
- AA.VV. *Parole del mondo globale*, Pisa, Edizioni ETS, 2007
- AA.VV. *Politica e mondo globale*, Roma, Carocci, 2008 (a)
- AA.VV. *Governance: oltre lo stato?*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2008 (b)
- Adorno T. W., *Introduzione a dialettica e positivismo in sociologia*, Torino, Einaudi, 1972
- Aime M., *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi, 2004
- Amin S., *La crisi*, Milano, Punto Rosso, 2009
- Barcellona P., *Il capitale come puro spirito*, Roma, Editori Riuniti, 1990
- ID, *Dallo stato sociale allo stato immaginario*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994
- ID, *Excursus sulla modernità*, Catania, C.U.E.C.M., 1999 (a)
- ID, *Il racconto dell'Occidente*, Catania, C.U.E.C.M., 1999 (b)
- ID, *Quale politica per il terzo millennio*, Bari, Dedalo, 2000
- Barnard A., *Storia del pensiero antropologico*, Bologna, Il Mulino, 2002
- Barnard C., *Le funzioni del dirigente*, Torino, Utet, 1970
- Barth K., *L'Epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 1962
- ID., *Dogmatica ecclesiale*, Bologna, Il Mulino, 1968
- ID., *L'umanità di Dio*, Torino, Claudiana, 1975
- ID., *La teologia protestante del XIX secolo*, Milano, Jaca Book, 1979
- ID., *La dottrina dell'elezione divina*, Torino, UTET, 1983
- ID., *Volontà di Dio e desideri umani*, a cura di Genre E., Torino, Claudiana, 1986
- Baudrillard J., *L'agonia del potere*, Milano, Mimesis Edizioni, 2008
- Bauman Z., *Lineamenti di una sociologia marxista*, Roma, Editori Riuniti, 1971
- ID., *Dentro la globalizzazione*, Bari, Laterza, 1998
- ID., *Voglia di comunità*, Bari, Laterza, 2001
- ID., *La società sotto assedio*, Bari, Laterza, 2002
- ID., *Modernità liquida*, Bari, Laterza, 2003 (a)
- ID., *Una nuova condizione umana*, Milano, Vita e Pensiero, 2003 (b)
- ID., *Vite di scarto*, Bari, Laterza, 2004
- ID., *Vita liquida*, Bari, Laterza, 2005 (a)
- ID., *Globalizzazione e Glocalizzazione*, Roma, Armando Editore, 2005 (b)
- ID., *Paura liquida*, Bari, Laterza, 2006
- ID., *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Troina (EN), Città Aperta, 2007 (a)
- ID., *Modus vivendi*, Bari, Laterza, 2007 (b)
- ID., *Consumo, dunque sono*, Bari, Laterza, 2007 (c)
- ID., *Homo consumens*, Gardolo, Erickson, 2007 (d)

ID., *L'arte della vita*, Bari, Laterza, 2009

Beach W., *L'etica cristiana nella tradizione protestante*, Torino, Claudiana, 1993

Beck U., *La società del rischio: verso una seconda modernità*, Roma, Carocci, 2000 (a)

ID., *I rischi della libertà*, Bologna, Il Mulino, 2000 (b)

ID., *Un mondo a rischio*, Torino, Einaudi, 2003

Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2009

Bihl A., *Dall'assalto al cielo all'alternativa*, Pisa, BFS Edizioni, 1995

Bonhoeffer D., *Etica*, Milano, Bompiani, 1969

ID., *La vita Comune*, Brescia, Queriniana, 1983

ID., *Resistenza e resa*, Milano, Ed. Paoline, 1988

Bourdieu P., *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 1983

Castoriadis C., *L'enigma del soggetto*, Bari, Dedalo, 1998

Cirese A.M., *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo Editore, 1976

Comte A., *Corso di filosofia positiva*, Torino, Utet, 1967

CSD-Diaconia Valdese, *Bilancio Sociale*, 2008

De Cecco G., *Fede ed impegno politico*, Torino, Claudiana, 2011

De Giorgi A., *Zero Tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo*, Roma, Derive Approdi, 2000

Drucker P.F., *Post-capitalist society*, Ed. Harper Paperbacks, 1993

Durkheim E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963

Ellul J., *Il sistema tecnico*, Milano, Jaca Book, 2009

Ferrario F., *Tra crisi e speranza*, Torino, Claudiana, 2008 (a)

ID., *Dio nella parola*, Torino, Claudiana, 2008 (b)

Galli C., *L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001

Ghisleni M. e Privitera W. a cura di, *Sociologie contemporanee*, Novara, UTET, 2009

Giampiccoli F., *Rapporto alla Tavola*, Facoltà Valdese di Teologia di Roma, dicembre 1970

ID., *Chiesa e tabù politico*, Torino, Claudiana, 1971

Giddens A., *La costituzione della società*, Milano, Comunità, 1990

ID., *La trasformazione dell'intimità: sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna, Il Mulino, 1995

Ginsborg P., *La democrazia che non c'è*, Torino, Einaudi, 2006

Girardet G., *Sul problema della rivoluzione nella teologia cristiana*, "Protestantesimo", 4, 1966

Gollwitzer H., *La critica marxista della religione e la fede cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1970

ID., *Liberazione e solidarietà*, Torino, Claudiana, 1986

Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino, 1997

Holloway J., *Che fine ha fatto la lotta di classe*, Roma, Manifestolibri, 2007

Horkheimer M., *Eclisse della ragione*, Torino, Einaudi, 2000

Kern H. e Schumann M., *La fine della divisione del lavoro?*, Torino, Einaudi, 1991

Illich I., *La convivialità*, Milano, Boringhieri, 2005

Illich I. e altri, *Esperti di troppo*, Gardarolo, Erikson, 2008 (b)

Jüngel E., *Possibilità di Dio nella realtà del mondo*, Torino, Claudiana, 2005

Latouche S., *L'occidentalizzazione del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992

ID., *Il pianeta dei naufraghi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993

ID., *La Megamacchina*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995

Leonardi E., *Azienda in Jazz*, Milano, Il Sole 24 Ore, 2003

Likert R., *Nuovi modelli di direzione aziendale*, Milano, Franco Angeli, 1973

Luhmann S., *Sistemi sociali*, Bologna, Il Mulino, 1990

ID., *Funzione della religione*, Brescia, Morcelliana, 1991

Lutero M., *Opere Scelte*, vol.13, Torino, Claudiana, 2005

Marx K., *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1971

ID., *Il Capitale*, Vol.I, Einaudi, Torino, 1975

Marx K. e Engels, F., *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1971

ID., *Manifesto del partito comunista*, Bari, Laterza, 1972

Marzano M., *Estensione del dominio della manipolazione*, Milano, Mondadori, 2008

McGrath A., *Le radici della spiritualità protestante*, Torino, Claudiana, 1997

Miegge G., *Ritorno al Ciabas*, "L'Appello", n. speciale, 1942

ID., *Bilancio teologico di una generazione*, "Protestantesimo", V, 4, 1950

ID., *L'etica materiale nel pensiero di K. Barth*, "Protestantesimo", VIII, 3, 1953

ID., *Dalla 'riscoperta di Dio' all'impegno nella società*, Torino, Claudiana, 1977

Miegge M., *L'ecumenismo, fase suprema del protestantesimo*, "Gioventù Evangelica", XII, .4, 1963 (a)

ID., *La grande convergenza*, "Gioventù Evangelica", XIII, 5, 1963 (b)

ID., *Il protestante nella storia*, Torino, Claudiana, 1970

Moltmann J., *Il Dio crocifisso*, Brescia, Queriniana, 1973

ID., *Futuro della creazione*, Brescia, Queriniana, 1980

ID., *Diaconia*, Torino, Claudiana, 1986

Mottura G., *La chiesa avanguardia delle classi rivoluzionarie?*, "Gioventù Evangelica", XIV, 4, 1964 (a)

ID., *Qual'è l'oggetto della testimonianza cristiana*, "Gioventù Evangelica", XIV, 8, 1964 (b)

ID., *E' possibile una testimonianza cristiana nella storia?*, "Gioventù Evangelica", XIV, 9, 1964 (c)

ID., *Fede, profezia, rivoluzione*, "Gioventù Evangelica", XVII, , 11-12, 1967

Panzieri R., *Uso socialista dell'inchiesta operaia*, "Quaderni Rossi", 5, 1965

ID., *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, Milano, Sapere, 1972

ID., *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Torino, Einaudi, 1976

Parsons T., *La struttura dell'azione sociale*, Milano, Franco Angeli, 1962

ID., *Il sistema sociale*, Milano, Comunità, 1965

Preve C. e La Grassa G., *Il comunismo storico novecentesco*, Milano, Ed. Punto Rosso, 1997

Reich W., *L'assassinio di Cristo*, Varese, Sugarco, 1972

Revelli M., *Le due destre*, Torino, Boringhieri, 1996

ID., *La sinistra sociale*, Torino, Boringhieri, 1997

ID., *Fine dello sviluppo e ricomposizione sociale*, "CNEL", 26, Roma, 2000

ID., *La politica perduta*, Torino, Einaudi, 2003

Ricca P., *Roma si trasforma, ma non si riforma*, "Gioventù Evangelica", XIII, 2, 1963 (a)

ID., *La religione dell'ONU*, "Gioventù Evangelica", XIII, 6, 1963 (b)

Rieser V., *Il Cattolicesimo e la pienezza capitalistica*, "Gioventù Evangelica", XIII, 10, 1963

Rifkin J., *La fine del lavoro*, Milano, Baldini e Castoldi, 1995

Rosso D., *Compartir Bendiciones*, Pinerolo (TO), Alzani, 2009

Rostagno S., *L'esistenza della chiesa*, "Quaderni di Diakonia", 4, 1966

ID., *Teologia e società*, Torino, Claudiana, 1989

ID., *Etica Protestante*, Torino, Claudiana, 2008

- Rostan M., *Valutazione critica di un decennio: 1958-69*, "Gioventù Evangelica", XX, 4, 1970
- Sachs W., *Ambiente e giustizia sociale*, Roma, Editori Riuniti, 2003
- Santini L., *Risveglio evangelico e diaconia*, "Quaderni di Diaconia", I, 1, 1988
- Sayad A., *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità*, Verona, Ombre Corte, 2008
- Sen A., *Globalizzazione e libertà*, Milano, Mondadori, 2002
- Spencer H., *Principi di sociologia*, Torino, Utet, 1967
- Staedtke J., *Giovanni Calvino: Formazione e realizzazione*, Roma, Edizioni Paoline, 1971
- Stiglitz J., *La globalizzazione che funziona*, Torino, Einaudi, 2006
- Subilia V., *Il problema del Cattolicesimo*, Torino, Claudiana, 1962
- ID., *Cattolicesimo e presenza protestante italiana*, Torino, Claudiana, 1965
- ID., *Alla ricerca di un'etica sociale evangelica*, "Protestantesimo", XXVII, 4, 1973
- ID., *Il protestantesimo moderno tra Schleiermacher e Barth*, Torino, Claudiana, 1981
- ID., *Il regno di Dio*, Torino, Claudiana, 1993
- Taccia A., *Predicazione e servizio*, "Quaderni di Diaconia", 1, 1988
- Taylor F., *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Milano, Etas Compass, 1967
- Tosi Cambini S., *La zingara rapitrice. Racconti, denunce, sentenze (1986-2007)*, Roma, CISU, 2008.
- Touraine A., *La globalizzazione e la fine del sociale*, Milano, Il Saggiatore, 2008
- Tourn G., *Tra illuminismo e romanticismo*, Protestantesimo LIV, 1, 1999
- Viale G., *Prove di un mondo diverso*, Rimini, NdA Press, 2009
- Vinay P., *Testimone d'amore*, Torino, Cludiana, 2009
- Vinay T. e G., *Giorni a Riesi*, Torino, Claudiana, 1966
- Vinay V., *Il ministero e i ministeri nella prassi ecclesiastica*, "Protestantesimo", XVI, 1, 1961
- Walzer M., *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana, 1996
- Weber M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1958
- ID., *Economia e società*, Comunità, Milano, 1963
- Zolo D., *Globalizzazione*, Bari, Laterza, 2004

Bibliografia seconda parte

- AA.VV. *I limiti dello sviluppo*, Milano, Mondadori, 1972
AA.VV. *Ai confini dello stato sociale*, Roma, Manifestolibri, 1995
AA.VV. *Modernità riflessiva*, Trieste, Asterios, 1999
AA.VV. *No/made Italy*, Napoli, Media Print, 2001
AA.VV. *Carceri e detenuti stranieri*, Milano, Franco Angeli, 2003 (a)
AA.VV. *Organizzazioni economiche non capitalistiche*, Bologna, Il Mulino, 2003 (b)
AA.VV. *La filosofia politica di Locke*, Milano Franco Angeli, 2005
AA.VV. *In nome di chi?*, Milano, Franco Angeli, 2007 (a)
AA.VV. *Parole del mondo globale*, Pisa, Edizioni ETS, 2007 (b)
AA.VV. *Gli autonomi*, Roma, Derive e approdi, 2007 (c)
AA.VV. *Quando le persone contano davvero*, Firenze, Comunità delle Piagge, 2008 (a)
AA.VV. *Governance: oltre lo stato?*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2008 (b)
AA.VV. *Le periferie del mondo*, Milano, Punto Rosso, 2009
Adorno T. W., *Dissonanze*, Milano, Feltrinelli, 1959
ID., *Parole chiave*, Modelli critici, Milano, Sugarco, 1974
ID., *Filosofia della musica*, Torino, Einaudi, 2002
Amin S., *La scommessa delle aggregazioni regionali*, "Lettera 22", 7/12/2005
ID., *La crisi finanziaria era inevitabile*, *Foro mondiale delle alternative*, Caracas, ottobre 2008
ID., *La crisi*, Milano, Punto Rosso, 2009 (a)
ID., *Illusioni addio, servirà una nuova Bandung*, "I Manifesto", 19/06/2009 (b)
Arendt H., *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1999
ID., *L'umanità in tempi bui*, Milano, Cortina Editore, 2006
ID., *Vita attiva*, Milano, Bompiani, 2008
ID., *La banalità del male*, Milano, Feltrinelli, 2009
Barca L., *Cronache dall'interno del vertice del PCI*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2005
Barth K., *La teologia protestante del XIX secolo*, Milano, Jaca Book, 1979
ID., *La dottrina dell'elezione divina*, Torino, UTET, 1983
ID., *La società sotto assedio*, Bari, Laterza, 2002
ID., *Modernità liquida*, Bari, Laterza, 2003
ID., *Vita liquida*, Bari, Laterza, 2005
ID., *Paura liquida*, Bari, Laterza, 2006
ID., *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Troina (EN), Città Aperta, 2007 (a)
ID., *Modus vivendi*, Bari, Laterza, 2007 (b)
ID., *Homo consumens*, Gardolo, Erickson, 2007 (c)
ID., *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli, 2008 (a)
ID., *Il valore della sicurezza scaccia quello della libertà*, "La Repubblica", 16/9/2008 (b)
ID., *Vite di corsa*, Bologna, Il Mulino, 2009 (a)
ID., *L'arte della vita*, Bari, Laterza, 2009 (b)
ID., *Modernità e globalizzazione*, Roma, Edizioni dell'Asino, 2009 (c)
Beck U., *Un mondo a rischio*, Torino, Einaudi, 2003
Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2009
Bensaid D., *Gli spossessati*, Verona, Ombre Corte, 2009
Berlinguer E., *Austerità occasione per trasformare l'Italia*, Roma, Editori Riuniti, 1977
ID., *La crisi italiana*, Roma, L'Unità, 1985

- Bihl A., *Dall'assalto al cielo all'alternativa*, Pisa, BFS Edizioni, 1995
 Bonazzi G., *Storia del pensiero organizzativo*, Milano, Franco Angeli, 2008
 Bonhoeffer D., *Etica*, Milano, Bompiani, 1969
 ID., *Resistenza e resa*, Milano, Ed. Paoline, 1988
 Bourdieu P., *Le strutture sociali dell'economia*, Trieste, Asterios, 2004
 ID., *Proposta politica*, Roma, Castelvecchi, 2005
 Brundtland G., *Il futuro di tutti noi*, Milano, Mondadori, 1987
 Cantoni G., *La globalizzazione diventa adulta*, "Panorama", 25/10/2001
 Castoriadis C., *La società burocratica. I rapporti di produzione in Russia*, Milano, SigarCo, 1978
 ID., *L'enigma del soggetto*, Bari, Dedalo, 1998
 Catania G., *Mondo bastardo*, Palermo, Duepunti edizioni, 2009
 Chomsky N., *Egemonia americana e stati fuori legge*, Bari, Dedalo Libri, 2001
 Cohn-Bendit D., Joly E., Bové J., *Il contratto ecologista per l'Europa*, Europe Écologie, 2009
 De Rita G., *intervista di Rotondo R.*, "30 giorni", settembre 2004
 Ellul J., *Il sistema tecnico*, Milano, Jaca Book, 2009
 Ferrario F., *Tra crisi e speranza*, Torino, Claudiana, 2008 (a)
 ID., *Dio nella parola*, Torino, Claudiana, 2008 (b)
 Galbraith J.K., *The Culture of Contentment*, Harmondsworth, Penguin Books, 1992
 Galli C., *L'umanità multiculturale*, Bologna, Il Mulino, 2008
 Ghisleni M. e Privitera W. a cura di, *Sociologie contemporanee*, Novara, UTET, 2009
 Giacchè V., *La fabbrica del falso*, Roma, DeriveApprodi, 2008
 Gollwitzer H., *La critica marxista della religione e la fede cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1970
 ID., *Liberazione e solidarietà*, Torino, Claudiana, 1986
 Habermas J., *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini e Associati, 1996
 ID., *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino, 1997
 Hobbes T., *Leviatano*, Roma, Editori Riuniti, 1982
 Holloway J., *Che fine ha fatto la lotta di classe*, Roma, Manifestolibri, 2007
 Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997
 Horkheimer M., *Eclisse della ragione*, Torino, Einaudi, 2000
 Illich I., *Il genere e il sesso*, Milano, Mondadori, 1984
 ID., *La convivialità*, Milano, Boroli, 2005 (a)
 ID., *Disoccupazione creativa*, Milano, Boroli Editore, 2005 (b)
 ID., *Pervertimento del Cristianesimo*, Macerata, Quodlibet, 2008 (a)
 ID., *Esperti di troppo*, Gardarolo, Erikson, 2008 (b)
 ID., *La perdita dei sensi*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2009
 Jüngel E., *Possibilità di Dio nella realtà del mondo*, Torino, Claudiana, 2005
 Langer A., *La scelta della convivenza*, Roma, Edizioni e/o, 2001
 Latouche S., *L'invenzione dell'economia*, Casalecchio, Arianna Editrice, 2002
 ID., *Come sopravvivere allo sviluppo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005
 ID., *La scommessa della decrescita*, Milano, Feltrinelli, 2007
 ID., *Mondializzazione e decrescita. L'alternativa Africana*, Bari, Dedalo, 2009
 Lévinas E., *Totalità e infinito*, Milano, Jaca Book, 1982

ID., *Di Dio che viene all'idea*, Milano, Jaca Book, 1983

ID., *Etica e infinito*, Roma, Città Nuova, 1984

ID., *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova, Il Melangolo, 1985

ID., *Tra noi*, Milano, Jaca Book, 1998

Marcuse H., *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1967

Marozzi M., *Comunione e liberazione conferma la fiducia al premier*, "La Repubblica", 23/8/2009

Masullo A., *Dal mito della crescita al nuovo umanesimo*, Grottaminarda, Delta 3, 2004

Mill J.S., *Principi di economia politica*, Torino, Utet, 1983

Moltmann J., *Il Dio crocifisso*, Brescia, Queriniana, 1973

ID., *Futuro della creazione*, Brescia, Queriniana, 1980

ID., *Diaconia*, Torino, Claudiana, 1986 (a)

ID., *Dio nella creazione*, Brescia, Queriniana, 1986 (b)

Morerod C., *Natura e legge naturale nel cattolicesimo e nel protestantesimo*, "L'Ecologist", 6, Libreria Ed. Fiorentina, 2007

Morin E., *Il gioco della verità e dell'errore*, Trento, Erickson, 2009

Nietzsche F.W., *Così parlò Zarathustra*, Milano, Mursia, 1965

ID., *Al di là del bene e del male*, Genova, I Dioscuri, 1990

ID., *L'anticristo*, Roma, Newton Compton, 1992

Parenzan R., *Intrusi*, Verona, Ombre Corte, 2009

Ponzio A., *Elogio dell'infunzionale*, Roma, Castelvecchi, 1997

Profumi E., *Il labirinto creativo*, "Il Giornale di Filosofia", 29/12/2007

Revelli M., *Le due destre*, Torino, Boringhieri, 1996

Rostagno S., *Etica Protestante*, Torino, Cittadella, 2008

Sachs W., *Ambiente e giustizia sociale*, Roma, Editori Riuniti, 2003

Tari M., *Movimenti dell'ingovernabile*, Verona, Ombre Corte, 2008

Touraine A., *La società post-industriale*, Bologna, Il Mulino, 1970

ID., *La ricerca di sé. Dialogo sul soggetto*, Milano, Il Saggiatore, 2003

ID., *La globalizzazione e la fine del sociale*, Milano, Il Saggiatore, 2008

UNESCO, *Dichiarazione Universale sulla Diversità Culturale*, 2001

Viale G., *Il Sessantotto. Tra rivoluzione e restaurazione*, Rimini, NdA Press, 2008

ID., *Prove di un mondo diverso*, Rimini, NdA Press, 2009

Wieviorka M., *La differenza culturale*, Bari, Laterza, 2002

Zolo D., *Globalizzazione*, Bari, Laterza, 2004



Indice

<i>Il discorso continua</i>	5
Convegno della diaconia marzo 2011	9
Creazione	11
Fraternità: comunità aperte o chiuse?	13
Giustizia	17
Cura	19
Prassi e identità diaconale	23
Tra modernità e globalizzazione	
Percorsi per una diaconia protestante	27
<i>Nello scorso numero de I Quaderni della diaconia</i>	29
Capitolo 7: Welfare e sussidiarietà	
7.1 Magica sparizione del welfare state	31
7. 2 Il peccato originale dello Stato moderno	39
7. 3 Governance, l'araba fenice	45
7. 4 Sussidiarietà asimmetrica?	49
7. 5 Volontariato e rispecchiamento	55

Capitolo 8: Manoscritti per un'alternativa

8.1 Emancipazione e ri-socializzazione.....	59
8.2 L'immaginario sociale.....	65
8.3 La bottiglia di Adorno.....	73
8.4 Il vaso di Nietzsche.....	77
8.5 Cultura e imitazione.....	81
8.6 Etica del lavoro ed etica dell'operosità.....	87
8.7 Vita come opera d'arte?.....	93
8.8 La banalità del male.....	97
8.9 Il ritardo morale.....	103
8.10 I volti di Lévinas.....	109

Capitolo 9: La sfida delle utopie

9.1 La convivialità di Ivan Illich.....	115
9.2 Sviluppo sostenibile?.....	121
9.3 Decrescita, l'ateismo economico.....	129
9.4 Il Nord, tra Nimby e banlieue.....	137
9.5 Il Sud, tra espropriazione e disconnessione.....	143
9.6 L'umanità plurale.....	149

Il laboratorio non chiude..... 153

Bibliografia prima parte..... 157

Bibliografia seconda parte..... 161





"La Riforma è una decisione"

(Karl Barth, 1933)

L'Eco
delle Valli
Valdesi
fondato nel 1848

Riforma

SETTIMANALE DELLE CHIESE EVANGELICHE, BATTISTE, METODISTE, VALDESI

29 OTTOBRE - ANNO XVII - NUMERO 40

RIFORMA VIA SAN PIOV. 15 10125 TORINO • EURO 1,55

EDITORIALE

27 OTTOBRE, GIORNATA DEL DIALOGO CRISTIANO-ISLAMICO

...abbonarsi è una buona decisione

Luca Maria Negro

Riforma è il settimanale delle chiese evangeliche battiste, metodiste e valdesi:

- la voce della minoranza protestante in Italia
- una finestra sull'ecumene cristiana nel mondo
- uno strumento di formazione biblica e teologica
- uno spazio di dialogo e di confronto
- un giornale cartaceo e una versione on-line

ABBONAMENTI 2011

ITALIA	annuo	€ 75,00
	annuo ridotto	€ 57,00
	semestrale	€ 39,00
	sostenitore a partire da giovani (fino a 30 anni)	€ 120,00
	cumulativo Riforma + Confronti:	€ 52,00
	2 nuovi abbonamenti	€ 109,00
	oppure 1 rinnovo + 1 nuovo	€ 135,00
ESTERO	prioritario Europa	€ 125,00
	prioritario Americhe	€ 140,00
	sostenitore a partire da	€ 160,00
RIFORMA ON-LINE	annuo	€ 39,00
	semestrale	€ 22,00

Versamenti sul conto corrente postale n. 14548101 intestato a:
Edizioni Protestanti s.r.l., via S. Pio V 15, 10125 Torino
oppure bonifico bancario sul conto n. 100000015867
presso Istituto bancario Intesa San Paolo, ag. 2,
via S. Anselmo 18, 10125 Torino,
IBAN IT86 E030 6901 0021 0000 0015 867 - BIC BCITITMM



Riforma

SETTIMANALE DELLE CHIESE EVANGELICHE, BATTISTE, METODISTE, VALDESI

Gli abbonati alla versione cartacea hanno accesso gratuito all'online sul sito www.riforma.it
La password (strettamente personale) va richiesta a: abbonamento@riforma.it

