



I VALORI DELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA E IL LORO FONDAMENTO

Sintesi delle conferenze del prof. Gianni Colzani e del prof. Carlo Augusto Viano

Incontro del 29 novembre 2002

Crisi del modello cristiano occidentale ed emergere di valori alternativi

Prof. Gianni Colzani, docente di Teologia delle Missioni

1. Lo scenario contemporaneo e il modello occidentale

La riflessione sul modello occidentale di società, inteso come insieme di visioni del mondo, modi di vita e di relazione con gli altri, al cui interno è presente un profondo influsso della cultura cristiana, implica oggi la difficoltà di un giudizio adeguato. Ciò accade, fra l'altro, perché **le rappresentazioni che possediamo della realtà mondiale contemporanea sono controverse**. Ad esempio, lo schema ormai consueto della globalizzazione è stato potentemente messo in discussione dopo gli eventi dell'11 settembre 2001 a favore di un ipotetico "scontro di civiltà", che vede il mondo rigidamente diviso in aree conflittuali su base principalmente religiosa. A ciò si uniscono **trasformazioni radicali delle coordinate culturali** di cui ci si serviva da millenni per definire la realtà storico-sociale: la "natura umana" può venire enormemente mutata dalla ricerca sull'organico e dalle tecnologie genetiche ormai dominanti; il massimo di libertà può convivere con il massimo di condizionamento e di controllo; l'elevato narcisismo sta di fronte a una sempre maggiore ricerca di rapporto con gli altri; l'egualitarismo si contrappone all'esaltazione della diversità e della competizione.

Un simile scenario richiede in modo pressante **un recupero del senso del limite e del mistero**, che può essere attuato anche attraverso una riflessione su tre grandi gruppi di mutamenti propri del nostro tempo: **la trasformazione del vissuto, la ricerca di nuovi modelli interpretativi della vita, l'emergere di nuovi stili di vita.**

2. La trasformazione del vissuto

La trasformazione del vissuto deve anzitutto fare i conti con una realtà mondiale in cui alla globalizzazione si oppone **un nuovo radicamento nel territorio, dotato di significati simbolici e identitari**. Da ciò scaturisce **una conflittualità attorno alla dimensione dello spazio**, inteso non più come luogo di vicinanza, ma come luogo da difendere o da conquistare a danno degli altri. **Muta dunque lo spazio sociale** (inteso come spazio di condivisione) oggi non più basato sulla vicinanza fisica (nella quale il vicino può essere considerato anzi estraneo o nemico) ma sulla “scelta” di un “prossimo” che può essere fisicamente lontanissimo. **Muta l’esperienza del tempo**, laddove il prossimo da me scelto dall’altra parte del pianeta può essere contattato in modo simultaneo: **la durata lascia il posto all’istante**, accompagnato da una sparizione del senso della memoria storica per far posto a strutture narrative più facilmente proponibili dai mass-media. **Il rapporto con gli altri, infine, sostituisce lo “straniero” (cui viene riconosciuta una propria identità) con il “diverso”**, inteso semplicemente come qualcuno da escludere.

Tutto questo, tuttavia, si inquadra in una realtà sotto il segno della crisi, dove il **perseguimento dominante del benessere individuale** (espresso dalla ricerca di una religione capace semplicemente di far *star bene*, dal consumismo, dal culto del corpo come recettore di sensazioni, dalla centralità del denaro, della proprietà, del commercio, dell’assoluta *libertà di coscienza*) lascia molti esclusi e molti in bilico sul rischio dell’esclusione, con un conseguente nervosismo sociale gravido di conseguenze negative.

3. La ricerca di nuovi modelli interpretativi della vita

Nasce così la ricerca di nuovi modelli interpretativi, uno dei quali è quello proposto dal filosofo Emmanuel Levinas della messa in crisi dell’*egemonia del soggetto*, del primato dell’Io, a favore della **riscoperta dell’altro** come “volto”, come soggetto da amare, da accogliere con autentica apertura. Ciò non deve essere inteso come semplice *compassione*, ma come **creazione di un nuovo sistema di rapporti**, di nuovi modelli di reciprocità. **La povertà**, ad esempio, **può essere intesa come una ricchezza capace di intessere relazioni basate sulla solidarietà e sull’amicizia**, sul dono piuttosto che sullo scambio; **il dono**, in particolare, è al centro di una nuova fenomenologia sociale.

4. L’emergere di nuovi stili di vita

I nuovi stili di vita che emergono in relazione a questi diversi modelli interpretativi sono un segnale importante. Fra essi troviamo **la riscoperta della sobrietà** contro il consumismo, **il bisogno di un ritorno all’interiorità** contro lo svago imperante e la perdita dell’*essenziale*., **un nuovo modo di intendere l’avere** non più contrapposto all’essere.

L’impegno in tali direzioni deve essere inteso come una battaglia in cui i cristiani devono essere in prima fila, ma che coinvolge tutti, in quanto battaglia dell’uomo e non del credente, ricerca volta a costituire in modo solidale e pieno l’unità della famiglia umana.

Incontro del 5 dicembre 2002

Secolarizzazione e laicità

Prof. Carlo Augusto Viano, docente di Storia della Filosofia, Università di Torino

1. Il Laicismo e la cultura torinese del secondo dopoguerra

La cultura italiana del secondo dopoguerra è essenzialmente dominata dal confronto fra **Cattolicesimo e Marxismo**, che ha tale forza e diffusione da soffocare la possibilità di espressione della tradizione democratica non marxista e del pensiero liberale. In questo quadro **il movimento “neoilluminista” torinese**, con esponenti come Nicola Abbagnano e Norberto Bobbio cerca di proporre un’alternativa, **una “terza via” culturale che ha nella professione di laicismo una delle sue bandiere**. A titolo provvisorio si può definire come laicismo una negazione delle ideologie totalizzanti e del controllo religioso sulla cultura.

2. Origini e caratteri della secolarizzazione

In queste sue origini, tuttavia, il laicismo non implicava alcun riferimento alla *secolarizzazione*. La storia di questo fenomeno e della sua concettualizzazione è piuttosto ampia e complessa. Ai suoi primordi troviamo il ridimensionamento della Chiesa attuato dalla Riforma protestante fra XVI e XVII secolo. Tale trasformazione implica che sia **lo Stato a farsi direttamente carico della sorveglianza dell’ortodossia religiosa**, affidando sostanzialmente, con la dottrina del “sacerdozio universale”, la gestione dell’attività ecclesiale a suoi funzionari. Nel mondo cattolico, invece, la Rivoluzione Francese realizza un incameramento dei beni ecclesiastici finalizzato **all’abolizione del Cristianesimo, da sostituirsi con una “religione civile” o con una “religione razionale”**. In questo progetto sono presenti le idee di uomini di cultura come Rousseau, per il quale il Cristianesimo, inteso come “religione della coscienza individuale” è un ostacolo alla “volontà generale” della comunità politica. L’Ottocento eredita da ciò **un programma culturale che fa perno su un’emancipazione dalla cultura religiosa**, nel quadro di un conflitto di saperi in cui il Positivismo contrappone alla religione il sapere scientifico come unica forma valida di conoscenza del mondo. La crisi novecentesca del Positivismo e dello scientismo che gli si accompagna porterà tuttavia all’abbandono dei programmi di secolarizzazione culturale.

3. La secolarizzazione è stata realizzata?

Il dibattito sugli effetti della secolarizzazione ha avuto nel Novecento autorevoli voci: fra queste si distingue quella di Karl Loewith, che ha un ruolo molto importante per l’introduzione del concetto di secolarizzazione nel dibattito culturale italiano del secondo dopoguerra. **Loewith ritiene che la secolarizzazione, come tentativo di liberare la società occidentale dal dominio della cultura cristiana, debba tenere conto che quest’ultima ha “infettato” anche le grandi ideologie che ad essa si sono contrapposte**. Così **liberalismo e marxismo** si basano entrambi su una filosofia della storia che implica una visione “speranzosa” del futuro, come momento in cui si realizzeranno compiutamente il libero commercio internazionale o una radicale trasformazione dei rapporti di produzione. Tali filosofie presuppongono dunque **l’interpretazione cristiana della storia** come cammino unilineare e provvidenzialmente ordinato sulla speranza di un secondo Avvento.

Al di là di queste considerazioni resta il fatto che **gli avversari della secolarizzazione hanno visto nel Novecento una sua sostanziale realizzazione**: una affermazione che li trova oggi tutti

concordi. Tale realizzazione avverrebbe sotto il segno del **predominio della tecnologia**, verificatosi attraverso la crisi delle grandi ideologie e nonostante l'erosione della fiducia positivista nella conoscenza scientifica.

4. Natura del laicismo nella società presente

Il laicismo, tuttavia, non viene a coincidere con il programma culturale o le scelte politiche della secolarizzazione. Esso si contrappone piuttosto tanto all'uniformità religiosa voluta dalla Chiesa quanto al tipo di società uniforme che scaturisce dalla secolarizzazione stessa. **Il laicismo si fonda infatti sul modello del pluralismo religioso.** In quest'ottica l'idea di una secolarizzazione in atto risulta falsa, perché il Novecento sembra essere dominato da un enorme interesse religioso, che appare senz'altro prevalente, nell'esperienza comune, rispetto all'attrazione per la scienza. In un'ottica laicistica anche **il predominio della tecnologia** in cui si ritiene consista la secolarizzazione dell'epoca presente **deve essere rivalutato criticamente**, in quanto fonte di una **“liberazione del tempo”** da cui scaturisce l'emancipazione di numerosi gruppi sociali (come ad esempio le donne). Allo stesso tempo questo predominio è fonte di nuovi problemi, come quelli legati alla bioetica, da cui scaturisce il dibattito fra laicisti e sostenitori di punti di vista religiosi. Esiste in ogni caso un importante punto fermo: **il laicismo non rifiuta la religione, ma ha il suo vero punto di frizione con la Chiesa nella richiesta di una piena separazione fra Chiesa e Stato**, come appare ad esempio nel dibattito attualmente in corso sull'inserimento di riferimenti alle “radici cristiane” nella nascente Costituzione Europea.

5. La questione dell'etica pubblica

Un altro ambito di riflessione per il laicismo è la considerazione di che cosa, in alternativa alla religione, possa tenere insieme la società ed essere criterio condiviso per le scelte collettive. La risposta adottata a questo riguardo da liberali e marxisti è il richiamo all'**interesse convergente dei cittadini**, mentre altri fanno riferimento all'**etica**. Tuttavia **il modello del “mercato” di stampo liberale si caratterizza per la presenza di limiti notevoli.** Occorre infatti distinguere fra mercato ideale e mercato reale, dove ciò che viene ammesso a livello teorico non sempre si realizza nella pratica. Per questo sono stati gli stessi economisti a proporre nel corso del Novecento un modello di *Welfare State* in cui lo Stato corregge determinati squilibri del mercato reale. Parallelamente ci si è resi conto che il mercato, più che soddisfare i bisogni, stabilisce i prezzi con cui questi bisogni possono essere soddisfatti, e modella di conseguenza la domanda.

I sostenitori di questo punto di vista affermano dunque che le scelte collettive non possono basarsi su una sorta di scommessa di natura economica sulle preferenze altrui (un criterio molto aleatorio e incerto), quanto su un sistema di **valori condivisi**. Si sviluppa così **la riflessione sull'etica pubblica, intesa come determinazione etica delle preferenze su cui si basano le scelte di interesse collettivo.** Un punto di vista di tipo laicistico a questo riguardo non può tuttavia non constatare che i **discorsi sui valori sono assai complessi e ambigui**, tanto che gli stessi termini, come “solidarietà”, possono essere utilizzati per giustificare politiche pubbliche di segno opposto. Allo stesso tempo si riscontra che **le considerazioni etiche generali, come l'appello al “dovere” kantiano o alla “virtù”, sono scarsamente applicabili.** Per contro, esiste **una pluralità ineliminabile di moralità private**, ciascuna delle quali, se trasformata in etica collettiva, presenta grandi potenzialità di aggressione e di esclusione nei confronti dei dissidenti. Lo Stato etico viene percepito come minaccioso, al pari di una eticizzazione completa della vita sociale. Il dibattito sui principi dell'etica pubblica è dunque a tutt'oggi molto aperto, e si configura, per l'ineliminabile relatività di ogni prospettiva, come una sorta di **discussione pubblica permanente.**