



## Recensioni

---

**Zygmunt Bauman, *Retrotopia***, Editori Laterza – Tempi nuovi GLF (prima edizione) 2017 pp. 181.

*«Abbiamo invertito la rotta  
e navighiamo a ritroso»  
Z. Bauman*

Zygmunt Bauman esordisce riconoscendo il fallimento del “processo di civilizzazione” affidato alle funzioni dello Stato e constatato attraverso un «numero crescente di prognosi (talvolta abbigliate o travestite di diagnosi) [ed] estrapolate [...] dai titoli più recenti e frequenti quotidiani» (Z. Bauman *Retrotopia* (tr. it. M. Capellaro) Laterza Tempi nuovi GLF 2017, p. 3). È il fenomeno dell’estraneazione culturalizzata che configura l’uomo contemporaneo nella congerie sociale isolato e distratto nella “inattenzione civile”. L’opportuno riferimento all’«animale hobbesiano nell’uomo è emerso dalla moderna riforma delle buone maniere indomito e integro, nella sua forma primitiva e potente, violenta, rude, rozza/incivile, che il processo di civilizzazione è riuscito sì a camuffare e/o a “esternalizzare” [...], ma non a correggere, e tanto meno a esorcizzare» (Ivi, p. 5). Tuttavia – constata l’Autore – è

un tentativo, mascherato da una “patina terribilmente sottile di convenzioni garbate”, ma che fallisce sotto i rigurgiti di “cattiveria e violenza” insite nell’uomo di sempre. Una violenza che si veste di “violenza buona” e “violenza cattiva”, l’una che serve alla legge, l’altra che le dichiara guerra, ma in realtà sono facce della stessa medaglia; in altri termini, un mondo impostato sulla violenza. Una concezione della società incapace di demarcare tra valori ed errori, come si esprime *Alfred North Whitehead* con quelle idee «essenzialmente contestate» e che stagneranno all’interno della contestazione.

Lo Stato contemporaneo oscilla tra la purezza del modello di Max Weber, che «esercita il monopolio dei mezzi di coercizione», e il «territorio senza Stato» di Gary Snyder. L’autore vede nel territorio emancipato l’affronto dichiarato della globalizzazione alle strutture dello Stato, a quel modello idealtipico del *Leviatano* di Thomas Hobbes che apriva le prospettive hegeliane sulle quali s’impostava «l’idea di Karl Marx per cui sono gli uomini a fare la storia, ma a condizione che non sono loro a scegliere» (Ivi, p. 9); in pratica, con la globalizzazione cessa qualsiasi possibilità da parte

degli Stati contemporanei di emularlo. Bauman individua in un “nuovo grande” «Leviatano dai confini territoriali porosi e facilmente permeabili» (Ivi, p. 12) una contraddizione tra l'estensione delle anomalie proprie delle condizioni sociali locali e una normalizzazione di un nuovo «dis-ordine» del processo globalizzante del potere il quale, tuttavia, conserva i canoni di un carattere “locale”. Il fenomeno, secondo il sociologo polacco, è attribuibile alla «liquefazione dell'attività bellica» e alla tecnocrazia che, inevitabilmente, ne deriva. Ciò ha implicato il fallimento del Leviatano e, con esso, la perdita di quel «presunto monopolio comunemente accettato sulla definizione della linea di demarcazione tra violenza legittima e illegittima» (Ivi, p. 13). In altri termini, il fallimento della politica. Lo Stato ha perso la funzione di riferimento e di controllo, presidio e protezione della società, alimentando, al contrario, condizioni di precarietà e di insicurezza.

In parallelo, il pragmatismo è l'espressione estrema della razionalità nella quale si giustifica l'illecito «posso, dunque devo e voglio», una «razionalità strumentale» weberiana a rovescio, non più finalizzata per l'efficacia dei mezzi di uno sviluppo completo dell'uomo, ma degenerante nel relativismo etico. Bauman avverte che tale pragmatismo esasperato asservirà a sé l'uomo, aprendo un circolo vizioso «nel quale i prodotti, invece di rispondere a una domanda preesistente, sono costretti a crearla e a svilupparla; anzi, molto spesso a evocarla *ab nihilo*» (Ivi, p. 16). In questo clima, emerge il fenomeno dell'emulazione prodotto dai coercitivi mezzi d'informazione i quali – osserva Bauman – si implementano su una pretesa contraddittoria nell'«appagare contemporaneamente due aspirazioni

umane, troppo umane [...]: l'interesse per la socialità e quello per l'individualità; il desiderio di essere parte e quello di rimanere in disparte» (Ivi, p. 18). Georg Simmel (*La moda* Mondadori, Milano, 2013) e Gabriel Tarde (*Le leggi dell'imitazione. Studio sociologico*, Rosenberg & Seller, Torino, 2012) interpretano questo fenomeno con la *dialettica della ripetizione e dell'innovazione* che vede nella prima un modo degli individui di ripararsi dalle scelte rischiose andando sul sicuro, al contrario, nella seconda scorge dall'esigenza del singolo l'emergere sulla collettività mediante l'“originalità” e l'“autonomia”.

Oggi, quel diluirsi e separarsi come circolo vizioso e contraddittorio che caratterizza la nostra società, è ridefinita dall'apporto rivoluzionario di Internet sulla comunicazione; uno squilibrio creato tra l'eccessivo flusso quantitativo rispetto al peso qualitativo delle informazioni, che apre a un nuovo livello qualitativo generando “differenze che fanno la differenza”. L'influenza dell'emulazione sull'incremento della quantità e del grado di violenza implica un ritorno al “mondo di Hobbes”, un'inversione di marcia (*retrotopia*) della nostra società con importanti ricadute sulla politica, sull'economia, sul costume, ecc. Tale recessione si traduce in tutta la sua salienza nelle relazioni tra il singolo e il gruppo, un alternarsi di attrazione e repulsione, un «odio-amore tra la ricerca della sicurezza dell'appartenenza e l'attrazione magnetica dell'auto-formazione» (Ivi, p. 20) in quanto «ciò che lo sviluppo dei media fa è creare nuovi tipi di azione e interazione e nuove forme di relazioni sociali». [J. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, il Mulino, Bologna, 1998, (tr. it F. Palmiello, p. 121)].

L'“azione a distanza”, mediante la quale pullulano le nuove interazioni comunicative, trova la sua accessibilità nella società, secondo John B. Thompson, in due forme: l'“interazione mediata”, veicolata con espressioni facciali, gestuali, ecc. e la “quasi interazione mediata” che, filtrando nel virtuale, emula le realtà attraverso Internet, come “insieme indefinito di riceventi potenziali”.

Il sociologo polacco richiama un'osservazione di Umberto Eco: «il falso (non necessariamente sotto forma di menzogna, ma certamente sotto forma di errore) è stato motore di molti eventi nella storia» [Z. Bauman *Retrotopia* (tr. it. M. Capellaro) Laterza Tempi nuovi GLF 2017, p. 30 (ric. su U. Eco *La forza del falso*, in Id. *Sulla letteratura*, Bompiani, Milano, 2002, p. 293)] nella quale, secondo alcune narrazioni in cui “si discuteva già prima della Rivoluzione francese”, si avvicenderebbero “cospirazioni e complotti” intessuti dai poteri forti agendo sui destini del mondo. Bauman, a parte relegarli a “narrazioni mitiche”, vede in queste ultime un pregio di verosimiglianza con una «realtà quotidiana e storica, che è ben più complessa ed incredibile, [e che sembra] spiegar bene qualche cosa che altrimenti era difficile da comprendere» [Ivi, p.32 (ric. su U. Eco *La forza del falso*, in Id. *Sulla letteratura*, Bompiani, Milano, 2002, p. 319)]. Certo è che le trame di “violenza autotelica” spiralizzanti – e nelle quali noi stessi siamo inseriti nel vortice del terrorismo interazionale – reclutano spiriti anelanti alla “grande causa” che motiverebbe queste squallide esistenze nel perseguire falsi ideali, e riscattandole mediante l'immolazione suicida.

L'Autore individua nel mondo pre-leviatanico di Hobbes, nel quale s'ignorava la politica e tutto riduceva ad «una guerra

di tutti contro tutti [in cui] ogni “altro” era un nemico, smascherato o da smascherare» (Ivi, p 36), somiglianze inquietanti con il nostro mondo de-regolamentato, politicamente settorializzato, nel quale il potere si è dissociato dalla politica, e che pertanto segue la medesima sorte pre-leviatanica. Condizione che Lord Acton (Sir John Emerich Edward Dalberg-Acton) così riassume: «Oggi viviamo in un mondo all'insegna dell'isolamento e dell'atomizzazione, in cui la gente non si fida nemmeno delle proprie istituzioni [... nel quale] molti reagiscono all'impotenza con atti insensati di autodistruzione» [Ivi, p. 39, citato Lord Acton in *Libertà, democrazia, rivoluzione*, (tr. it. F. Ferraresi), Torino, La Rosa, 2000, p. 71]. La globalizzazione che divide il potere dalla politica – afferma Bauman – relega le Nazioni a semplici “porosi vicinati”, per cui, sfruttando la politica sempre più provincializzata e settorialistica, demarca sempre più il “noi” dal “loro”.

\*

Il processo globalizzante conduce a quella ormai definita e riconosciuta netta separazione tra pochi ricchi e varie forme di povertà diffusa, come ricaduta ultima di una società in disgregazione e di una civiltà (occidentale) in declino. Dinnanzi a questo scenario, l'Autore constata il ritorno effettivo al “mondo di Hobbes”, ad una “guerra di tutti contro tutti” in una società nella quale la «differenza riconoscibile [...] sarà usata da qualcuno per giustificare la superiorità di un gruppo su un altro. Chi ama i fucili si ritiene per questo superiore a chi non li ama, e chi li odia superiore per questo motivo a chi li ama; [...] perché le differenze tra gruppi di popolazione si riducono sempre a un rapporto di superiorità/inferiorità? Il perché è

il tribalismo [...]. E il fine della tribù è stabilire chi soccorrere e chi uccidere» (Ivi, p. 43, cit. B. Rozemblit *Us Against Them How Tribalism Affects the Way We Think*. Tracendent Publications, Kansas City 2008, pp. 74-75).

Bauman si chiede le ragioni del tribalismo. Egli le ricava dal rendersi indipendenti nei confronti di una società comunitaria alla necessità di far parte di una società costituita da singoli soggetti. È l'individuo che si impone ai dettami della modernità (razionalità, efficienza, utilitarismo) che condizionano le scelte personali, riscattando così la propria identità e libertà. Tuttavia – osserva l'Autore – è un inganno, una “vittoria di Pirro” in quanto emerge una conflittualità di fondo tra «la capacità individuale di pensare con la propria testa [e] il bisogno di far parte di un gruppo» (Ivi, p. 46), una conflittualità tra due esigenze: la ricerca della propria individualità rispetto a se stessi, e la ricerca della stessa individualità che non si può trovare nel proprio ego, bensì nel sociale, in quel “noi” vero fondamento originario dell'io. D'altra parte, Bauman intravede tra i due aspetti un'apparente conflittualità in quanto non necessariamente incompatibili, pertanto, al di là del “tribalismo”, si apre al «senso di appartenenza totale a una comunità senza perdere la coscienza individuale» (Ivi, p. 46, cit. C. De Anca *Beyond Tribalism Managing Identities in a Diverse World*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2012). Tuttavia, questa riconciliazione tra l'individuo e la comunità non trae – secondo l'Autore – da un'utopistica visione di una società ideale in evoluzione, bensì dal pragmatico «tentativo dei manager più al passo con i tempi, e dei loro consulenti, di trarre profitto di sentimenti e dalla mentalità del “ritorno alle tribù”» (Ivi, p. 49).

Bauman si richiama ancora a Marx il quale riconosceva nella dinamica psico-sociale la ricerca nel passato di un riferimento che aiuti ad “aprire al futuro le porte del presente”; il riaffacciarsi del fenomeno tribale è infatti percepito come reazione ai mutamenti di vita e il presente vissuto come “terra straniera” (David Lowenthal), temendo il futuro e «avendo perso fiducia nella nostra capacità collettiva di temperarne gli eccessi, [e] renderlo meno spaventoso e orribile, e magari anche più *user-friendly*. Il “progresso”, [...] rispetto a quello che voleva suscitare Kant [...], evoca timori di una catastrofe imminente, anziché le gioie legate all'arrivo di nuovi confort e alla prossima sparizione di antichi disagi davanti all'oblio» [(Ivi, pp. 51-52) cit. D. Lowenthal *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press Cambridge UK-New York, 2003, ed. or 1983]. È il timore del cambiamento con le sue nefaste prospettive: l'incremento della longevità, la disgregazione della famiglia, lo smarrimento del riferimento familiare, la desuetudine crescente, i genocidi di massa e i fenomeni migratori dal sud del mondo. Di qui, osserva Lowenthal, essendo «assediati dal senso di perdita e dai cambiamenti in atto, per non perdere l'orientamento ci aggrappiamo a quel che resta della stabilità, [ricorriamo al passato, che egli definisce] ammirevole se lo vediamo come ambito di fede, più che di fatti» (Ivi, p. 53).

Il sociologo polacco, *in teoria*, vede il futuro aperto alla libertà in cui “tutto può ancora accadere”, a differenza del passato inesorabile e cristallizzato nel tempo; *in pratica*, mediante la memoria, futuro e passato s'intersecano, con la “politica della memoria” il passato viene reinterpretato e riplasmato a seconda del punto di vista da cui lo si osserva.

La funzione della *politica della memoria*, per Bauman, è giustificare il «diritto del gruppo – chiamato “nazione” – a una sovranità politica definita in termini territoriali, che è a sua volta la principale aspirazione e finalità del nazionalismo» (Ivi, p. 56). Il nazionalismo moderno è sempre stato visto come terreno di conflittualità e di potere che investe l'intera vita all'interno degli Stati impossessandosi delle «culture pre-esistenti e [che] le trasforma in nazioni, talvolta inventa queste culture e spesso le annulla: questa è una realtà, nel bene o nel male, e in genere una realtà inevitabile» [Ivi, p. 57, cit. E. Gellner, *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma 1997 (tr. it. M. Lucioni ed. 1983, p. 56)].

Attraverso un saggio di Eco degli anni Ottanta del secolo scorso (U. Eco, *La moltiplicazione dei media* 1983) nel quale il filosofo italiano osserva come i mezzi di comunicazione – allora radio e televisione, oggi *internet* e *fast-book*, siano “pluralità incontrollabili di messaggi che ciascuno usa per comporsi a modo proprio col telecomando”, Bauman constata che, se Eco avesse considerato anche l'era digitalizzata, avrebbe incontrato notevoli difficoltà per formulare conclusioni univoche. L'utilizzo delle informazioni ieri auspicata per la soluzione di problemi di comunicazione, oggi tali attività si affidano a segnali “estremamente mobili” regolabili da un “*Canc*”, funzione usatissima dagli internauti cercando luoghi sicuri «in un mondo la cui instabilità è tanto esasperante quanto irrimediabile, e cui confusione è universalmente riconosciuta» (Ivi, p. 58). L'annichilimento della comunicazione nel moltiplicarsi dell'informazione.

Tuttavia, emerge un paradosso: il rifugio nel passato trova un «luogo estremamente comodo, e anche molto seducente, [...]

proprio in quanto visto come dispositivo di *faits accomplis* irreversibili inframmezzati da vuoti impossibili da colmare a posteriori» (Ivi, p. 59). In tale contesto è inevitabile il riferimento alla ricerca sulla “verità storica” di Leopold von Ranke le cui indagini storiografiche esasperano tanto da rendere “impossibile dirimere *le querelle* interpretative” sui fatti, e indurre ad abbandonare l'uso degli eventi del passato per la costruzione di quella “zona di conforto” e “luogo estremamente comodo”. Ma la narrazione sugli eventi del passato non trova unità e coerenza per le innumerevoli e contrastanti interpretazioni, ciò spiazza, da un lato, gli storici di professione, dall'altro lato tutti coloro – e sono la maggioranza – che cercano salde “trincee difendibili” attraverso le proprie credenze e nostalgie, in salda opposizione a qualsiasi “decisivo test di verità”. L'Autore – citando George Lakoff – osserva che gli elettori non ascoltano i messaggi dei politici circa le promesse sulla tutela dei loro “interessi egoistici”, ma puntano a salvaguardare, innanzi tutto, la propria identità in quanto «la gente non vota necessariamente per il proprio interesse, vota per la propria identità, per i propri valori, per la persona con cui si identifica. [...] E solo se identità e interesse coincidono, voteranno per il candidato che li rappresenta» (Ivi, p. 61 cit. G. Lakoff *Non pensare all'elefante*, Fusi orari, Roma 2008, p. 39). [Ecco il perché di quelle “trincee difendibili” a oltranza, attraverso le quali] i fatti entrano ma poi escono immediatamente» (Ivi, p. 61 cit. p. 36).

Bauman pone a confronto questa interpretazione con quella più autorevole di Friedrich Nietzsche. Il sacrificare il proprio interesse per salvare la propria identità da parte “di un essere superiore con diritti superiori rende piuttosto freddi e

lascia la coscienza tranquilla» [Ivi, p. 61 cit. Friedrich Nietzsche *Umano, troppo umano*, Adelphi, Milano, 1992, (tr. it. S. Clemente, ed. 1878), p. 68]. Tuttavia, osserva Bauman, che il filosofo tedesco, nonostante lo spirito ipercriticamente sprezzante sulle assiologie dell'etica morale della civiltà occidentale, non giunse a immaginare un mondo nel quale «si creano e si spezzano legami fra esseri umani, [...] si tracciano le linee del fronte tra “noi” e “loro”, sono stati resi istantanei, ridotti al semplice movimento di un dito, accessibili ormai a chiunque e in qualunque momento» (Ivi, p. 62). La cultura del cinismo. Su questo terreno fermenta l'*humus* del populismo, dilagante nelle società occidentali e strumentalizzato dalle politiche separatiste; «sfogare la propria rabbia [dando, al contempo,] voce alla rabbia degli esclusi» (Ivi, p. 63). Un circolo vizioso senza soluzione di continuità.

Bauman getta uno sguardo sul tetro futuro della nostra società, vede nella “rabbia degli esclusi” l'incrementarsi di quel «capitale politico che tende a essere speso per promuovere soluzioni “fuorvianti e spesso pericolose” [...]. Non occorre altro combustibile, come non occorreva cremare i cadaveri nei forni di Auschwitz e Treblinka: la rabbia che cova sotto la cenere produce da sé tanto calore di cui ha bisogno per continuare a bruciare» (Ivi, p. 64). Oggi, naturalmente, il fenomeno è affievolito dalla “metafora della sicurezza”, come barriera per l'accesso ai malfattori: un *modo di essere condensato nel feroce fenomeno del nazionalismo*. Anthony D. Smith afferma che «le fiamme del nazionalismo non erano mai state spente, ma solo temporaneamente nascoste dai nostri sensi di colpa legati alla presa di coscienza delle loro terribili conseguenze. Anche

in occidente, il nazionalismo etnico era sopravvissuto dietro una sottile patina di democrazia sociale e di liberalismo. [Dunque,] la nazione e lo stesso nazionalismo costituiscono l'unica realistica cornice socio-culturale per il moderno ordine mondiale» (Ivi, p. 66).

Sul significato antropologico del nazionalismo, Bauman fa riferimento all'interpretazione di Fredrik Barth sul “confine sociale”. Egli esplora «i diversi processi che sembrano essere implicati nella formazione e nel mantenimento dei gruppi etnici [invece] che lavorare con una tipologia delle forme dei gruppi e delle relazioni tra etnie» (Ivi, p. 67), assumendo il mantenimento dei confini etnici come punto di riferimento, a differenza di quello sulla “costituzione interna e sulla storia dei gruppi etnici”. Ciò conduce a considerare come elemento centrale la “cultura comune”, e proprio su tale base riesce proficuo assumerla «come un'implicazione o un risultato, piuttosto che come una caratteristica primaria e definitoria dell'organizzazione di un gruppo etnico» (Ivi, p. 68).

Altro riferimento, Eric Hobsbawm per il quale, in disaccordo con la tesi di Barth, l'*exploit* del nazionalismo non è affatto una conseguenza naturale, un'espressione intrinseca dei modi d'essere delle specie, ma deriva da scelte umane, per cui avrebbe delle alternative; Bauman, riferendosi al Congresso di Versailles, afferma che «c'era un'altra scelta, prima che i vincitori della prima guerra mondiale decidessero di accettare la separazione e la sovranità territoriale di ogni nazione come principio universale, globalmente vincolante» (Ivi, p. 70). Tuttavia, proprio sulla base di quella scelta, l'ordine mondiale prospettato si auspicava – secondo l'idealista, presidente degli Stati Uniti, Woodrow Wilson – l'ultima

esperienza bellica della storia umana; sappiamo bene come questa ‘esperienza’ abbia aperto la via alla più grande tragedia dell’Umanità, ai successivi focolai sparsi nel mondo e alla fragile pace perennemente compromessa dal monito nucleare.

Altra importante considerazione le migrazioni di massa, che il sociologo polacco vede come fenomeno “permanente dell’esistenza moderna” culturalmente fondata sul paradigma dell’“ordine” e del “progresso economico”. Ciò, evidentemente, contrasta con le condizioni estreme di sopravvivenza dei popoli sottosviluppati che reclamano “rifugio e opportunità promettenti di vita”. Egli osserva che i flussi migratori hanno avuto nel tempo delle inversioni di marcia con nuove caratteristiche per l’Europa, il flusso “da centrifugo si è fatto centripeto”, da unico continente “moderno”, tra la fine del XIX e il XX secolo, la situazione si è rovesciata con il post-colonialismo, dalla seconda metà del secolo scorso in poi; «i migranti dell’era post-coloniale hanno cambiato, e stanno cambiando, le proprie strategie di sopravvivenza [...] e puntano a fare il nido negli interstizi delle economie [degli ex-colonizzatori]» (Ivi, pp. 73-74). Un fenomeno che – secondo Michel Agier – raggiungerà fra quasi cinquant’anni il miliardo di sfollati, tanto che «Dopo la globalizzazione dei capitali, delle merci e delle immagini, è finalmente giunta l’ora della globalizzazione dell’umanità» [Ivi, p. 74, cit. M. Agier *Le couloir des exilés être étranger dans un monde commun*, Éditions du Croquant, Vulaines Sur Seine 2011, p. 95 (corsivo aggiunto)]. Spontaneo il riferimento a Papa Francesco il quale invita, dai responsabili dei governi a tutti gli uomini e donne, a prendere coscienza che è “giunta l’ora”

di impegnarsi per realizzare una *globalizzazione dal volto umano*.

\*

Bauman pone a confronto ricchi e poveri nelle società di ogni tempo, utile per “chiarire le ragioni del fenomeno della retrotopia”. Le ricette proposte dai governi contro “l’abominio della disuguaglianza” che pianificano battaglie contro la povertà, si è puntualmente assistito al loro fallimento. Al di là degli orientamenti ideologici di destra e sinistra, le politiche hanno, comunque, converso in una condizione nella quale, tanto per il capitalismo, che prevedeva reciproche dipendenze tra capitale e lavoro (in particolare, nell’epoca della “modernità solida”), quanto per il mondo dei lavoratori che reiterava forzatamente “le transazioni di compravendite con i capitalisti”, collaborando all’attuazione di una *realpolitik* dai piedi di argilla. Una “dipendenza reciproca” con l’avallo dello Stato, che Jürgen Habermas (*La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, 1973) spiega come, al termine della divisione tra capitale-lavoro, «doveva fare in modo che quelle transazioni di compravendita si perpetuassero, e dunque era tenuto a mantenere il lavoro in condizioni tali da farne una merce appetibile per i suoi potenziali acquirenti, sussidiando l’istruzione, l’assistenza sanitaria, la predisposizione di alloggi decorosi e qualunque altra spesa necessaria a tal fine» (Ivi, pp. 84-85).

Tale condizione di compromesso è lasciata, dall’Autore, al celebre commento di Winston Churchill sulla democrazia: «il peggior regime politico, a parte tutti gli altri».

Ora, l’arrestarsi della “luna di miele” tra capitale e lavoro, come si spiega? La più attendibile spiegazione è che la globalizzazione potrebbe aver innescato – con il

concorso degli Stati stessi – il processo di «smantellamento sistematico sia dei limiti imposti all'avidità dei capitalisti, sia del quadro di riferimento e del tessuto connettivo che permetteva di tutelarne le vittime» (Ivi, p. 85). Un'interpretazione è offerta da Emile Durkheim. L'allentarsi dei vincoli dell'autorità assoluta sulle “norme socialmente costruite e codificate” che regolano gli spazi di scelta di una società, ormai reattiva alle coercizioni, non aprirebbero all'autoaffermazione dell'identità e della libertà dei singoli, quanto piuttosto verrebbero sopraffatti dai propri istinti e pulsioni; pertanto la ricetta hobbesiana rimarrebbe l'unico antidoto contro le illecite ‘libertà’ e degenerazioni dei popoli.

Lo svincolo dagli schemi normativi è andato in una sola direzione. L'emancipazione dei capitalisti dall'imposizione regolamentare e degli *aut aut* della politica ha dato loro man forte a imbrigliare il mondo del lavoro in grovigli giuridici privandolo via via dei traguardi raggiunti all'epoca della mutua dipendenza tra capitale e lavoro. Tutto questo implica un affrancamento dalle regolamentazioni solo in un senso, quello dell'emancipazione capitalistica la quale ha gravato sulle classi povere, così tra gli Stati ricchi e quelli poveri; il “calvario della Grecia” ne è la prova storica. Traducendo politicamente la “democrazia partecipativa” cede il passo «a qualcosa che assomiglia molto poco al principio “una persona, un voto”, e molto più a “un dollaro, un voto”» (Ivi, p. 88).

Bauman si chiede: è, forse, un ritorno alla disuguaglianza? La risposta è affermativa, tuttavia questo ‘ritorno’ non ha denunce simili al passato, organizzate attraverso programmi politici e sostenute da moti insurrezionali, bensì percepita come “effetto accidentale e inatteso”, un

incidente di percorso. La discrepanza tra ‘ricchi e poveri’, cresciuta oggi a dismisura non fu, in un primo tempo, avvertita un fenomeno che avrebbe in seguito caratterizzato l'epoca che stiamo vivendo. Tutte le voci che avvertivano i “futuri conflitti” venivano emarginate dagli economisti fautori della “mano invisibile” del mercato sostenuti da una “riletture reaganiano-thatcheriana dell'economia politica”. La sensibilità del sociologo polacco avverte la possibilità che la nuova epoca sarà caratterizzata da rivoluzioni, in quanto il contrasto generazionale tra le migliori condizioni di vita dei padri rispetto a quelle dei figli è inaccettabile, implicando reazioni incontrollate. Tali prospettive hanno ispirato il nuovo concetto di *rivoluzioni delle aspettative crescenti*. Alle percezioni di Bauman fanno eco, in particolare, le parole James C. Davis: «un calo nel soddisfacimento di bisogni mentre le attese continuano a salire, tra quelle attese e la realtà si crea un divario sempre più ampio, che alla fine diventa intollerabile e pone le basi per una rivolta contro un sistema sociale che non è in grado di mantenere le promesse fatte» (Ivi, p. 94, cit. *The J-Curve of Rising and Declining Satisfaction as a Cause of Some Great Revolutions and a Contained Rebellion* Praeger, New York, 1969, pp. 690-730).

La “situazione rivoluzionaria” nella quale versa la nostra epoca implica l'intolleranza da parte dei cittadini di essere governati con l'impossibilità di questi ultimi di governare. A differenza di altre epoche storiche in cui sussisteva uno spirito di collettività da parte della società, quella attuale si caratterizza come «completamente individualizzata e deregolamentata le alleanze e le coalizioni sono *ad hoc*, volatili, temporanee e fugaci, conflittuali e di vita sempre più breve, e il

tempo che passa da quando un'iniziativa è utile a quando diventa controproducente si accorcia sempre di più» (Ivi, p. 95). Uno stato di fragilità che disgrega la nostra condizione esistenziale, e favorisce la "fabbrica del mutuo sospetto" isterilendo lo spirito della solidarietà. Il porsi all'"altro" è visto come ingenuo e pericoloso, la solidarietà viene percepita come ingannevole e pertanto è "conforme alla ragione" evitarla. In una società individualizzata e privatizzata, sono l'auto-referenzialità e l'auto-affermazione a definire i nuovi dettami etici, come valori contrapposti a quella "solidarietà che è una moneta che non paga". Il "capitale sociale" non è il solo ad essere schiavizzato dalla Politica, ma lo è anche la "politica della vita", attraverso il costante monitoraggio e l'assillante gestione delle nostre vite individuali. L'universalità della privazione tarpa le ali di ogni iniziativa per restaurare la "politica della vita". Ciò, per Bauman, spiega il fenomeno del "ritorno alle tribù".

Secondo l'Autore, derivano due conseguenze interdipendenti: *la globalizzazione dei poteri*, in particolare di quelli che gestiscono la nostra vita, e *l'informazione*, specie quella che pilota la formazione delle nostre opinioni. Due fondamentali strumenti delle nuove tecnologie della comunicazione che, comunque, tendono ad ampliare, finanche superare quegli «orizzonti d'interdipendenza e di confronto reciproco [che varcano gli] orizzonti cognitivi fino a coincidere con la totalità dello spazio [annullando ciò] che distingue tra l'accessibile e familiare "prossimità" e l'inavvicinabile e oscura "lontananza"» (Ivi, p. 98). Non vi è più quel rapporto con coloro che sono "a portata di mano", i quali costituiscono il "me" in un dialogo continuo e interattivo con l'"io", «ma frammentati, diffusi

e dispersi [... come] un arcipelago di diaspore: un insieme di isole che si mantengono separate e a distanza, ma sono legate da una prossimità mentale/culturale che sorregge la loro identità e a sua volta ne viene sorretta» (Ivi, pp. 98-99).

Vi sono voci che dissentono, come Nelson D. Schwartz, negano che anche i privilegiati siano sulla stessa barca, alcuni, pochissimi, ne sono esenti i quali detengono la gran parte della ricchezza del pianeta. La discrepanza che esiste tra tali estreme condizioni, potere-opulenza e povertà-miseria, è incommensurabile, «due mondi non comunicanti, con muri spessi e resistenti tali che chi ha "oltre un milione di dollari" non ha mai dovuto oltrepassare, e chi ha "meno di un milione di dollari" non ha mai potuto oltrepassare» (Ivi, p. 101). Lo sguardo storico di Bauman sulla divergenza tra i ricchi e i poveri copre dal Medioevo ai giorni nostri; egli constata, oggi come non mai, un incolmabile abisso tra "i linguaggi dell'élite e quelli del resto del genere umano".

L'Autore sottolinea la distinzione abissale tra la "filosofia dell'universalità", che nel reddito di base vede un "diritto civile" imprescindibile e un dovere della società nei confronti di ogni singolo, e lo sguardo all'indigente e del bisognoso. Il primo riconosce e promuove i diritti dell'uomo, il secondo restringerebbe al modello vittoriano che prevede gli "ospizi di mendicizia e le case di lavoro", ma privi dell'istituzionalizzazione della dignità e dei diritti dell'uomo. Tuttavia, egli osserva che la «mentalità del Welfare State, sviluppatasi ai tempi della "società del lavoro", ma ormai anacronistica in un'epoca come l'attuale» (Ivi, p. 110), «è degenerato in un sistema di sospetto e di vergogna» (Ivi, 110, cit.

art. Anna Bielak su <http://weekend.gazeta.pl>).

\*

L'Autore pone a confronto il "ritorno al sé", il grido liberatorio contro la "prigionia tribale", e il "ritorno alle tribù", come "fuga dagli abomini del senso di solitudine degli individui"; due atteggiamenti contraddittori tragicamente vissuti dall'uomo della nostra epoca. La "privatizzazione della speranza" (Ronald Aronson), il conflitto tra capitalismo e solidarietà, l'esplicita espressione della disgregazione dei rapporti umani sorretta dalle logiche dell'auto-referenzialità. Bauman sottolinea il trasporre delle aspettative e dei progetti dalla dimensione sociale a quella individuale, le aspirazioni che una volta erano espressione di una coscienza sociale, ora restringono ai «nostri universi individuali [nei quali si raccolgono] tutte le speranze delle generazioni passate, [...È] una esasperante profusione di speranze personali [che pone] sotto attacco [...] la speranza di natura sociale» (Ivi, pp. 117-118). Nella nostra epoca, una parte della società si distanzia dall'illusione di nuove promesse, l'altra parte della società, frustrata dalle speranze deluse, ripone le aspettative nel passato; tuttavia, secondo Bauman, la maggior parte ha cessato di guardare al futuro come al passato, imbrigliandosi nel groviglio della "auto-referenzialità". Una società che perde la coscienza collettiva, perde se stessa, e i suoi componenti – gli individui – perdono la loro identità. Chiaro, tangibile segno che l'"io" nasce dal "noi", e non viceversa.

La reazione a questa frustrazione, a questa solitudine, è, come "ricetta infallibile", la spinta a rincorrere lo "status illusorio" nel convincerci, come afferma Tim Jackson, «a spendere soldi

che non abbiamo per procurarci cose che non ci servono per fare un'impressione che non durerà su gente di cui non c'importa nulla» (Ivi, 120). Il giudizio è rafforzato da Robert Merton (sociologo e fondatore della *sociologia della scienza*), per il quale le imposizioni degli stili di vita gratificanti con bisogni immaginari, del consumismo, in realtà, sono strategie per nascondere, anzi sopprimere nelle coscienze l'anelito verso i "bisogni autentici". Da tale prospettiva, Bauman si richiama a Eco circa la differenza tra «L'uomo di potere [...] che non è obbligato a rispondere a ogni chiamata, anzi – come si suol dire – si fa negare. [...] e] chi ostenta il telefonino come simbolo di potere sta invece dichiarando a tutti la sua disperata condizione di subalternità, costretto com'è a scattare sull'attenti [...] è la ratifica della sua inappellabile emarginazione sociale» (Ivi, p. 121, cit. U. Eco Come non usare il telefonino cellulare, 1991, in Id. Come viaggiare con un salmone, La nave di Teseo, Milano, 2018, p. 153).

Tra l'utopistica modernità, con le sue certezze e la sua grinta, e la rassegnata retrotopia, Bauman descrive gli entusiasmi e le depressioni della nostra epoca: nell'incontro tra Pigmaglione (Ovidio, *Metamorfosi*) e Narciso, amante della propria immagine riflessa nel fiume – l'ineffabile divenire eracleiteo che non può fermare –, l'Autore individua il "narcisismo contemporaneo". "L'uomo economico" (Christopher Lasch) – immagine dello sclerotizzato capitalismo – cede il passo al borghesismo individualista dell'"uomo psicologico", quale prodotto confezionato della società capitalistica e "consumistico/narcisista". Anche Lasch individua la forte somiglianza tra il "Pigmaglione-produttore" e il "Narciso-consumatore", nell'illusione propinata

dalla “società consumistico-narcisista” che esprime il “ritorno al modello dell’“io narcisista” come incarnazione dell’antico “sé imperiale”.

C’è una domanda di fondo; se il narcisismo è una patologia mentale, come solitamente viene considerato, oppure “sintomi di una nuova normalità emergente”. In altri termini, la risposta è data dalla psicologia o dalla sociologia? Anthony Elliott avverte i caratteri di questo “ecotipo” creato da tale fenomeno narcisistico, individuando nella ricerca della “scelta” quella del sé: «Scelta, in questo contesto, significa comprendere i modi attivi e creativi in cui si definisce e ridefinisce il nostro senso di sé, e riconoscere allo stesso tempo l’influsso profondo che gli altri e la cultura hanno sul nostro modo di pensare la vita privata» [Ivi, 125, cit. A. Elliott, *I concetti del sé*, Einaudi, Torino, 2010, p. 108 (tr. it. B. Del Mercato, ed. or. 2007)]. Una condizione di solitudine e di non-autenticità derivata dall’incertezza e dalla sfiducia nel futuro.

Tornando alle *Metamorfosi*, la madre di Narciso interroga l’indovino Tiresia circa le sorti di suo figlio. Risponde l’oracolo: lunga vita al prezzo di ignorare se stesso. Bauman osserva che il paradosso della cultura odierna è proprio quello di costringere i narcisi attuali a riconoscere se stessi. Di più, il divenire narcisi starebbe proprio «l’educazione, la formazione e l’addestramento che essi ricevono fin dai primissimi anni di vita e che proseguirà per tutta la loro esistenza» (Ivi, p. 126). Sigmund Freud individua due caratteri di base: “delirio di grandezza” e “distacco dal mondo e dalle cose”. Tuttavia, esiste tra questi un forte legame, un amore-odio della libido che, lasciato il mondo esterno, si è “diretta sull’io”, come un interagire “sintetico-antitetico

di amore-odio”. Da questa prospettiva, il narcisismo è certo una inclinazione perversa dell’uomo, e non una patologia; pur rendendo un caso clinico colui che ne è colpito. Bauman assume l’idea che il nostro comportamento si possa individuare nella valutazione freudiana: «l’ipotesi che a ciascun individuo sia aperta la possibilità di compiere la sua scelta oggettuale in entrambe le direzioni [analitica e narcisista], e che ognuno possa manifestare la sua preferenza per l’una o per l’altra. [...] con ciò postuliamo che un narcisismo primario sia presente in ogni essere umano, narcisismo che può rivelarsi per alcuni l’elemento dominante della scelta oggettuale» [ivi, p. 127, cit. S. Freud, Introduzione al narcisismo, in Id. Opere, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975 (tr. it. R. Colorni, ed. or. 1914, pp. 443-444)].

Ora, nella prospettiva freudiana, nonostante lo svotamento dell’“ideale supremo”, la libertà, che demotiva l’uomo, stanco ed esasperato, Roger Bregman scorge una «nostalgia diffusa, l’anelito a un passato mai esistito, [aspetti che] indicano che abbiamo ancora degli ideali, anche se li abbiamo sepolti vivi». (Ivi, 128, cit. R. Bergman, *Utopia for Realists*, pp. 20-25). La prospettiva di una “vita migliore”, pur compromessa con il consumismo, quando costretti dagli eventi dobbiamo confrontarci con idee significanti e di valore, torniamo ricolmi di “nostalgia, alle grandiose idee sepolte nel passato”. Bauman osserva che l’idea di “benessere” apre a una dimensione etica, è “un’esigenza morale”, investe il nostro essere, tant’è che la nostra stessa salute, divenendo un’ideologia, diviene un’imposizione, e il non adeguandovisi è “un marchio d’infamia”: tutti coloro che non vi riescono sono additati come “poveri di volontà”. L’Autore, sottolinea che

l'“assumersi una responsabilità e tenervi fede” oggi si fonda non più sul rapporto con «l'Altro, i nostri cari, “noi”, la comunità, la società, l'umanità, il pianeta in cui tutti viviamo – ma sul *mio* corpo, sulla sua agilità, sulla sua capacità di gratificarci “stando bene”». (Ivi, p. 129). La forza centripeta e non più centrifuga muove l'etica della nostra società, e la privatizzazione e l'auto-referenzialità sono i parametri della nuova morale.

Il sociologo polacco fa riferimento alla scrittrice e filosofa Ayn Rand la quale etichetta la “resurrezione di Narciso” come «necessità oggettiva per la sopravvivenza dell'uomo [il cui frutto da raccogliere è] l'egoismo razionale, [cioè] i valori richiesti per la sopravvivenza dell'uomo» [Ivi, p. 131, cit. A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, Liberilibri, Macerata, 1999 (tr. it. N. Iannello, ed. or. 1964, pp. 15, 16, 42)]. Il punto di vista della Rand – osteggiato dall'ortodossia accademica – vede nell'“etica oggettivista” una coincidenza con la tesi hobbesiana ove la conflittualità tra gli uomini – come “verità celata” – è da attribuire al Leviatano nel quale Hobbes riversava ogni aspirazione di pace. Per la Rand, secondo Bauman, «se l'etica prescrive all'uomo l'egoismo, questa in realtà – per i tanti peccatori pentiti o impenitenti che sono tra noi – è una buona notizia, in quanto equivale a un'assoluzione plenaria dell'egoismo, che viene così scagionato dalla colpa, vergogna o peccato di cui il perverso filosofeggiare moderno lo accusa» (Ivi, p. 132).

L'inguaribile dualismo dell'“annuncio incoraggiante e deprimente” ha indotto a un pullulare incontrollato di ricette “fai-da-te” e guide autodidatte per istruire narcisisticamente quel “ritorno al sé”, dividendo coloro che se ne vogliono acculturare da coloro che se ne vogliono

difendere. Allo stesso modo, derivano altre due forme di nevrosi: chi aspira ad una “solitudine creativa” e chi ne soffre. Tali disagioli condizioni sono l'espressione più esplicita di una solitudine che ha fatto perdere il senso del “sé”, ha fatto smarrire la strada del “ritorno al sé”; *solitudine e timore* della solitudine sono sentimenti “saldamente radicati nell'esperienza liquido-moderna”.

Allo spettro della solitudine, come al suo timore, che aleggia a tutti i livelli, Bauman rivaluta nella “comunanza umana” quella che è la sua radice, la famiglia: “sede normale e prevalente” dell'intera società e del suo possibile recupero. I mutamenti dell'idea di famiglia ne hanno ridotto lo status, il significato *sociale*, i tempi di durata; da espressioni come “mio marito/mia moglie” e “amore mio” a espressioni come “per un po” e “finché va”. Secondo Bauman, quel che legava le generazioni precedenti era l'attrazione fisica e l'auspicio familiare, oggi è la “stabilità” come «*rimedio in tempi di solitudine* [...]», una delle perdite nell'infinito gioco della condizione umana in cui si contrappongono sicurezza e libertà, un gioco che vede attivamente coinvolti e impegnati [...] tutti noi che pratichiamo l'arte della vita» (Ivi, p. 141).

La società liquido-moderna, tra mercato consumista e consumatori, può considerarsi come un seducente marchingegno che alimenta il “sogno della Cuccagna”: «il sogno di un mondo di libertà e di abbondanza [che], secondo Bauman – ha dato vita all'avventura moderna e l'ha costantemente sollecitata, esortata e sospinta da dietro le quinte della storia, preparando così l'ingresso trionfale sulla scena del grembo/nirvana: il sogno del precariato liquido-moderno» (ivi, p. 146). Tale sogno lenisce, in qualche

modo, la morsa nella quale è stretta la nostra identità esistenziale: l'“auto-identificazione sostenibile”; “nuove scelte” in riparazione di scelte sbagliate; l'utilizzo di ambedue per recuperare il “senso della vita”.

Bauman – richiamandosi ad Aristotele – riduce l'idea di “uomo” a quell'essere sociale che, a differenza degli angeli e degli animali, non può prescindere dalla polis, altrimenti è “una contraddizione in termini”. Pertanto, il “ritorno alla tribù” e al “grembo materno” – esplicite espressioni del “ritorno a Hobbes” – originano dal terrore del futuro, all'interno anch'esso di un incerto presente, smarrendo in un “dedalo di vicoli ciechi”. Qui, l'Autore esprime il suo rammarico e la sua speranza, «ossia di convincere, o costringere, l'*Angelus Novus* – l'“angelo della storia” – a voltarsi di nuovo» (Ivi, p. 153).

\*

“Guardare avanti per cambiare”, l'invito di Bauman a tutti noi «abitanti di un'era di sconvolgimenti e contrasti; una di quelle ere nelle quali può accadere di tutto – o quasi – con la fiducia e la certezza di portare a termine l'impresa; una di quelle età in cui le cause inseguono i propri effetti, e gli effetti cercano le proprie cause ma trovarle è sempre più difficile, in pratica impossibile» (Ivi, p. 154). L'Autore ritiene che a impedire di portare a termine l'impresa sia l'assenza o la crisi degli strumenti per un'azione efficace, che egli individua nel “divorzio tra potere e politica”, come un “ritardo culturale” che William Ogburn paragona noi a «“selvaggi” esposti dall'esterno a una intensa “modernizzazione” delle loro condizioni di vita, ma ancora beatamente ignari – purtroppo per loro – della mentalità e del codice comportamentale dei moderni» (Ivi, p. 155). A tale

condizione di mancata presenza, perfino Marx – come già ricordato - riconosce che «Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé» (Ivi, p. 155, cit. K. Marx *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 19). L'agire dell'uomo nella storia è condiviso con una realtà indipendente e incommensurabile, la quale assegna i limiti della nostra attività e precisi confini alla nostra libertà. In qualche modo, anche il filosofo di Treviri torna sui propri passi, dalla prima fase del pensiero contemplativo sulla realtà all'ardita prospettiva di una fase successiva nella quale l'azione umana gestirebbe le fasi e gli eventi della storia, aprendo un compromesso tra le due posizioni.

Torniamo alla nostra discussione. Dopo un rapido sguardo ai processi evolutivi dell'*Homo Sapiens*, dai clan nomadi alle tribù stanziali con l'avvento dell'agricoltura, Bauman sottolinea come «i contenuti della categoria del “noi” si espandevano sempre più a “loro”, al resto dell'umanità, vicina o lontana. Ma sommariamente collocata nella categoria degli estranei – altri stranieri, sconosciuti, insomma «non-noi» –, quasi sempre stereotipati come nemici, effettivi o potenziali» (Ivi, p. 157). Il sociologo polacco si chiede fino a che punto l'integrazione possa dissipare, o quantomeno ridurre la differenza tra “noi” e “loro”, o meglio tra “noi” e i “non-noi”, ovvero quanta distanza ancora tra gli integrati e coloro che sono «altri rispetto al gruppo, non recuperabili, destinati, e forse anche intenzionati, a rimanere per sempre fuori, esclusi dall'integrazione, e, per questi motivi, necessariamente, anche dalla possibilità di varcare la linea

di separazione» (Ivi, p. 157). Bauman considera che, al di là di ciò che si è tentato di affrontare sul tema dell'integrazione, si è sospeso sul solo «effetto di un ampliamento delle capacità dei mezzi di comunicazione disponibili [senza, tuttavia, risolvere, se non] aprendo la strada a nuove repliche del conflitto a volte divampato apertamente, ma mai totalmente sopito – fra atteggiamenti mentali contrapposti: difensivi o offensivi, conservatori o progressisti, orientati al futuro o legati al passato» (Ivi, p. 161). Ciò ha inevitabilmente demarcato la separazione tra “noi” e “loro”, consolidandone le frontiere.

Al fine di arrestare il “ritorno a Hobbes”, al tribalismo, al caos, a quel “grembo materno” è necessario elevare l'integrazione all'intera umanità, senza alternative. «Noi – abitanti umani della Terra – siamo come mai prima d'ora, in una situazione di *aut aut*: possiamo scegliere se prenderci per mano o finire in una fossa comune» (Ivi, p. 169). Al monito di Bauman, ancora una volta, non si potrebbe rispondere meglio che con papa Francesco, per il quale esiste una sola possibilità per gli “abitanti di un'era di sconvolgimenti e contrasti”, e alla sempre più difficile ricerca sia per le cause di trovare i propri effetti, sia per questi ultimi di scoprirne le cause, quella offerta dalla *civiltà dell'Amore*, al fine di comprendere che – come afferma ancora papa Francesco – «La giusta distribuzione dei frutti della terra e del lavoro umano non è mera filantropia [ma] un dovere morale.» (Ivi, p. 168).

**Massimo Mariani**

**Oreste Tolone, *Guardini e la filosofia di Dante***, Morcelliana, Brescia 2021, pp.144.

Oreste Tolone per Morcelliana ha già curato i volumi dell'*Opera Omnia* di Romano Guardini riguardanti gli studi danteschi. Circa 1500 pagine. Con questo bagaglio offre un libretto da poco più di cento pagine che risulta un'ottima lettura sia per principianti che per eruditi. *Guardini e la filosofia di Dante* non è un riassunto di testi o citazioni importanti, bensì con esso Tolone situa in modo preciso e globale il posto che la riflessione di Guardini sugli scritti di Dante ha nell'orizzonte intero dell'opera del filosofo italo-tedesco. In poche e riuscite pagine, Tolone registra l'estensione e scandaglia la profondità totale che l'incontro tra Guardini e Dante riverberò nelle intuizioni filosofiche guardiniane, arrivando a concludere che la riflessione di Guardini «culmina ne *La Divina Commedia di Dante*». «Dante, infatti, racchiude in sé tutta una serie di caratteristiche, che fanno di lui l'apice, quasi impareggiabile, di un modo cristiano di vivere e di riscrivere la vita» (p. 57).

Il testo si articola in sei capitoli, più una Introduzione e una Conclusione. Il libro, quindi, si chiude con una nota biografica su Romano Guardini e una ricca bibliografia che elenca le principali opere di Guardini apparse in Germania (quarantatre volumi), il piano dell'*Opera Omnia* in traduzione italiana, una selezione di monografie su Guardini di più recente pubblicazione e, infine, un elenco di studi riguardanti il rapporto di Guardini con la letteratura in generale, e con Dante Alighieri in particolare.

La *Introduzione* non perde tempo a presentare il libro, bensì raccoglie le coordinate degli studi danteschi di Guardini,

costruendo una mappa breve eppur completissima che ho apprezzato molto. Imitando il volo d'un'aquila che per l'altezza può spaziare l'intero orizzonte e, allo stesso tempo, con il suo sguardo può penetrare tra i fili d'erba, Tolone ricapitola tutti i momenti e i lavori che Guardini dedicò a Dante Alighieri (Guardini studioso di Dante), quindi ne chiarisce l'approccio generale, di "lettura pura" e non di "studi critici" (Considerazioni stilistiche), infine traccia le relazioni e le influenze reciproche tra Guardini e i suoi contemporanei studiosi del sommo vate (Guardini e la critica dantesca) costatando una propria autonomia che rende le sue opere su Dante originali come pure periferiche.

Il primo capitolo, *Il pensiero "visionario" di Guardini*, disegna i contorni dell'antropologia guardiniana, fissando l'attenzione sul metodo generale di conoscenza dell'uomo. Così facendo Tolone delinea il concetto di "visione" secondo Guardini e mette le basi per capire la rilevanza degli studi di letteratura nell'opera del filosofo tedesco.

Il secondo capitolo, *Guardini e la letteratura*, sviluppa l'applicazione del concetto guardiniano di visione applicato allo studio della letteratura, così da evidenziarne l'importanza per il suo pensiero. In particolare è da segnalare come i concetti di opposizione dell'antropologia di Guardini vengono sintetizzati e ordinati per aiutare alla comprensione della finalità dello studio dei poeti, concludendo che «La *Divina Commedia* di Dante è l'opera in cui per eccellenza si avverte l'ordine di una visione totalizzante e cosmologica» (p. 44).

Il terzo capitolo, *Guardini incontra Dante*, inizia con un confronto tra l'opera di Dante e quella di altri grandi autori, come Shakespeare, Goethe, Omero,

dal punto di vista di quanto espresso nel capitolo secondo, cioè della completezza della visione, della capacità di costruzione di un mondo. Questa capacità, che in Dante si riscontra più alta rispetto a tutti gli altri poeti, trova un fondo di possibilità, quasi una posizione privilegiata, nell'esperienza dell'esilio. Esilio di cui Tolone restituisce la categorizzazione filosofica che ne fa Guardini e che evidenzia quanto Dante abbia vissuto un esilio integrale, di casa, epoca, lingua, affetti. Anche per questo sradicamento totale, Guardini rintraccia in Dante il primo vero uomo europeo, che supera le logiche nazionali o locali e riesce a tenere insieme le diverse anime presenti sul suolo dell'antico occidente: trascendenza e totalità. Come lo stesso Tolone accenna, in tutto questo c'è pure l'esperienza personale di Guardini nel cercare di tenere insieme Germania e Italia, esaltazione nordica dell'io e mediterranea visione d'insieme.

Il quarto capitolo, *L'interpretazione filosofica della Divina Commedia*, si tuffa in pieno nella ricerca dei concetti filosofici della Commedia ai quali Guardini si rivolge più sistematicamente. Qui Tolone – sempre con l'obiettivo non di fare un riassunto, ma di situare con accuratezza l'esito dello studio di Dante all'interno del complesso globale della filosofia di Guardini – mostra come la relazione tra i due pensatori si gioca tutta nell'opposizione polare, che lui inquadra particolarmente in tre modi: secondo l'itinerario della Commedia, secondo l'equilibrio tra platonismo e aristotelismo, e poi secondo svariate coppie concettuali di opposti (come oscurità-luce, Nord-Mediterraneo, ecc.). Tolone mostra così la somma importanza di Dante per la filosofia di Guardini in quanto in ogni momento l'opera del poeta fiorentino si

rivela come la massima soluzione degli opposti, senza negarli, in una visione unitaria mai raggiunta altrove. Per questo Tolone dichiara, senza mezzi termini, che la riflessione di Guardini ha il suo culmine ne *La Divina Commedia di Dante* (cf. p. 57).

Il quinto capitolo, *La figura dell'angelo*, aggiunge una cima quanto detto prima. Se Dante è la massima soluzione degli opposti, nella figura dantesca dell'angelo "prende corpo" l'intera riflessione filosofica di Guardini. L'angelo, creatura che ha deciso per la santità, è nella condizione di poter avere una visione totale della realtà, che gli consente di cogliere la profonda unità del tutto. L'angelo dantesco è il simbolo per eccellenza dell'approccio conciliativo e "visionario", che può cogliere la verità, l'ordine, il bene, la bellezza del tutto.

Il sesto e ultimo capitolo, *Il paesaggio*, ritorna sugli stessi temi facendo un *excursus* sulla nascita del concetto visuale di paesaggio e mostrando la differenza tra il paesaggio moderno che nasce con Petrarca – ridotto a strumento per l'individuo distaccato dalla natura – e il paesaggio dantesco che è sempre intuizione totalizzante.

Nella *Conclusion* Tolone contestualizza la novità della proposta di Guardini all'interno del senso generale di bisogno di cambiamento individuato pure da altri suoi contemporanei, come Florenskij e Rosenzweig. Dante appare perciò non un voler tornare indietro, verso il passato, bensì un possibile slancio verso una nuova filosofia, una razionalità filosofica che abbia pure una sensibilità, una comprensione integrale della realtà, per guarire dalla malattia della modernità: l'autonomismo.

**Giovanni Malgaroli, L.C.**

**José Fernández San Román, *La relevancia del abandono de la fe y de la condición de censurado en la admisión al matrimonio. Estudio del iter redaccional de los cánones 1065 y 1066 en la Codificación de 1917 y de las demás fuentes hasta el Concilio Vaticano II***, IF Press, Roma 2018, pp. 614.

Gli studi sul Matrimonio nell'ambito canonico non si limitano solo a delle indicazioni di carattere giuridico, ma sono inseriti in una visione più ampia sulla natura di questo sacramento e sulle varie situazioni in cui i battezzati possono trovarsi quando chiedono alla Chiesa l'ammissione alle nozze.

La pubblicazione di questo ampio e profondo studio di padre José Fernández San Román, professore di diritto canonico presso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* e l'Università Europea di Roma, è un nuovo passo nell'approfondimento di una questione non facile e che richiede una profonda conoscenza del diritto e della teologia: la rilevanza dell'abbandono della fede o di certe censure per i cattolici al momento di chiedere di essere ammessi al matrimonio.

L'autore ha raggiunto un'interessante sintesi tra documentazione storica e contenuti teologici, che permette di mettere in luce la continuità di alcune idee che arrivano fino ad oggi.

Il volume inizia con una particolareggiata analisi del processo che ha portato allo sviluppo dei canoni 1065 e 1066 del Codice di Diritto Canonico del 1917, i quali in gran parte sono stati accolti nel Codice di Diritto Canonico del 1983 (canone 1071, in alcune delle sue divisioni interne). Allo stesso tempo, fa un'attraente sintesi delle diverse proposte sul tema della fede e altre importanti disposizioni nel momento di accedere al matrimonio,

posizioni che conservano il loro valore nel contesto culturale contemporaneo.

L'introduzione constata la situazione che ha causato in molti luoghi un processo di secolarizzazione del matrimonio e di ciò che tale situazione implica per la pastorale. Un documento recente riguardante questa situazione è stato l'ortografia apostolica postsinodale *Familiaris consortio*, pubblicata da Giovanni Paolo II nel 1981, alla quale seguirono diversi dibattiti affrontati dai papi Benedetto XVI e Francesco (pp. 5-8). Il resto dell'introduzione spiega le ragioni dello studio, la sua opportunità, alcuni aspetti metodologici e quindi riassume brevemente i contenuti e le connessioni tra i diversi capitoli.

La prima parte, divisa in quattro capitoli, analizza la questione del matrimonio *cum indignis* in varie fasi della storia della Chiesa a livello dottrinale e al livello delle decisioni delle decretali e di altri documenti, in particolare dei Papi, dell'importante Concilio di Trento e delle successive proposte (e le risposte della Santa Sede alle varie domande o situazioni) per raggiungere la soglia della preparazione ed elaborazione del codice pio-benedettino (iniziato sotto il pontificato da Papa Pio X e pubblicato nel 1917 con Benedetto XV). Il quarto capitolo di questa parte analizza le opinioni dei membri della commissione della codificazione del nuovo testo canonico, riguardo a come trattare coloro che sono arrivati al matrimonio in situazioni problematiche.

Nella seconda parte viene effettuata un'analisi dettagliata dell'iter redazionale del codice del 1917 e di ciò che alla fine fu plasmato nei canoni 1065 e 1066. Questa parte comprende sei capitoli, nei quali si ottiene una visione abbastanza completa dei punti di vista sorti durante

il lavoro della commissione e dei principi che in seguito portarono a un consenso maturo per stabilire canonicamente le direttive su problemi non facili.

La terza parte contiene interpretazioni e pronunciamenti applicativi dei criteri adottati nel Codice del 1917. Il capitolo 11 tratta la questione dell'ammissione al matrimonio di coloro che non conoscono la dottrina cristiana e di coloro che appartengono alle sette atee. Il capitolo 12 presenta il decreto e la chiarificazione del 1949 sull'accesso al matrimonio per coloro che si dichiarano comunisti (una questione particolarmente complessa durante le tensioni prodotte in Italia e altrove dopo la Seconda guerra mondiale e il successivo avanzamento del comunismo nelle sue diverse varianti).

L'ultimo capitolo di quella terza parte fa una sintesi conclusiva, in cui diventa evidente, soprattutto, la corrispondenza tra quanto detto in *Familiaris consortio* n. 68 e la tradizione canonica della Chiesa che è stata incorporata nel Codice del 1917. Altri aspetti che meriterebbero ulteriori indagini sono indicati dall'autore, e il testo dei canoni 1065 e 1066 del Codice del 1917 viene confrontato con quanto indicato nel canone 1071 (paragrafo 1) del codice del 1983. Alla fine, Fernández San Román sottolinea l'importanza della dimensione pastorale in questo argomento, in modo che sia il diritto canonico sia la pastorale familiare diventino «un cammino di comunione che aiuti coloro che si preparano e chiedono di essere ammessi al matrimonio» in modo che diventino «Chiesa domestica» come indicato nella *Lumen gentium* n. 11 (p. 478).

L'appendice riproduce alcuni documenti (nelle lingue originali) di particolare rilevanza in materia, incluse le

annotazioni e i voti espressi durante l'elaborazione dei canoni, in modo che agli studiosi sia facilitato l'accesso ad essi. Inoltre, l'autore presenta le tabelle con le fasi e le modifiche redazionali dei canoni nel tempo, nelle loro formulazioni latine (pp. 524-527). I testi più rilevanti studiati nei capitoli 11 e 12 sono inclusi in quest'appendice.

Infine, al lettore viene offerto un elenco di sigle e abbreviazioni, una bibliografia per argomenti e l'indice degli autori citati. Si tratta, insomma, di uno studio di alto livello scientifico, in cui i dati storici, teologici e canonici che la Chiesa cattolica ha sviluppato nel corso dei secoli mostrano importanti sfumature pastorali da considerare, in particolare oggi, nell'accompagnare i battezzati che si trovano in situazioni difficili e desiderano realizzare il sacramento del matrimonio, sacramento in cui si unisce la vocazione originaria di Dio (un livello che potrebbe essere chiamato naturale) e la santificazione operata da Cristo e plasmata nel sacramento come inteso e vissuto dalla Chiesa cattolica.

Possiamo ricordare come Papa Francesco nel suo discorso in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del Tribunale della Rota Romana del 22 gennaio 2016 affermava che «è bene ribadire con chiarezza che la qualità della fede non è condizione essenziale del consenso matrimoniale, che, secondo la dottrina di sempre, può essere minato solo a livello naturale», indicando anche come «le mancanze della formazione nella fede e anche l'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la dignità sacramentale del matrimonio viziano il consenso matrimoniale soltanto se determinano la volontà (cf. can. 1099 *CIC 1983*)».

**Fernando Pascual, L.C.**

**Angelo Lameri - Roberto Nardin, *Sacramentaria fondamentale*** (Nuovo Corso di Teologia Sistemática, 6), Brescia, Queriniana 2020.

### **1. Due immediate curiosità personali.**

**1.1.** A seguito di un percorso personale di studi, di fronte a questo testo *ad recensionem* ho avvertito subito due elementi che mi hanno incuriosito. Il primo è costituito dalla presenza, o per meglio dire, dalla consistenza della trattazione riguardante il teologo gesuita Louis Billot (1846-1931). È da precisare, però, che tale particolare attenzione non dev'essere considerata come criterio decisivo e unidirezionale per la stesura di questa recensione. La sintetica trattazione si trova a pagina 209 («*I De sacramentis* di J.B. Franzelin e L. Billot»). La causalità sacramentale dispositivo-intenzionale di Billot è l'atto che prepara la disposizione del soggetto e aiuta ad essere aperto, teso, addirittura proteso (vedi "in-intenzionale") all'accoglienza della grazia sacramentale. La dimensione dispositivo-intenzionale non riguarda Cristo causa del sacramento, ma chi riceve il sacramento<sup>1</sup>. L'atteggiamento dispositivo-intenzionale si riferisce all'effetto del sacramento, non alla sua causalità, anche se la caratterizza. Cristo non diventa "disponibile" e ben "intenzionato" quando produce un sacramento, ma fa sì che il ricevente cresca e si qualifichi per un vero atteggiamento dispositivo-intenzionale. La causalità sacramentale, per Billot, non cambia, non trasforma fisicamente l'identità del soggetto, ma lo dispone. Sarei tentato, in mancanza di elementi precisi, di riferirmi alla causalità sacramentale del battesimo. La grazia battesimale non trasforma la identità creaturale di origine, ma la arricchisce, la approfondisce e la matura. In altri termini e

in conclusione, la disposizione di che natura è? Billot risponde: intenzionale. L'intenzionalità, nella sua teoria, è da intendere nel senso che la disposizione è in tensione, in cammino verso il dono della salvezza. Per questo ho osservato nel mio testo che: «Il sacramento, dunque, in questa luce prepara all'accoglimento della grazia, disponendo a tal fine il soggetto, e creando nel procedimento sacramentale una relazione/esigenza intenzionale»<sup>2</sup>. Con questa mia breve riflessione vorrei rendere più esplicita e chiara la precauzione del teologo a non avvalorare l'interpretazione della causalità sacramentale come fisica, pur rinviando allo studio indicato in nota.

**1.2.** Il secondo elemento di curiosità è collegato alle riflessioni raccolte sotto l'intitolazione «Annesso. Evangelizzazione, sacramenti e loro degna celebrazione» (375-393, con due schede), al fine di «favorire e stimolare una riflessione anche a livello pastorale» (375). Infatti, sacramenti, vita cristiana, annuncio del Vangelo e azione pastorale della Chiesa non sono ambiti distaccati e indipendenti e non necessitanti l'uno dell'altro, ma sono talmente interconnessi e interdipendenti da condizionare l'effettiva fruttuosità sacramentale che, insieme, si prefiggono di raggiungere. Anche se non viene dichiarato esplicitamente, ho avuto la sensazione che dietro le quinte di queste riflessioni si celasse, per così dire, una sorta di ulteriore invito ad essere fedeli alla "genuinità" della riforma liturgico-sacramentale-pastorale del Concilio Vaticano II, con il successivo magistero ecclesiale. Stupisce, per esempio, che in uno studio di teologia fondamentale sacramentaria ci sia la sottolineatura, comunque non superflua, della opportunità, se non della necessità di conoscere le Premesse dei libri

liturgici, a una certa distanza cronologica dal Vaticano II. In ogni caso, queste riflessioni possono essere di vero aiuto in ambito formativo, al fine di camminare con la Chiesa di oggi sui diversi fronti<sup>3</sup>.

**2. La struttura e il contenuto.** La teologia sacramentaria, che è da inscrivere in quella dogmatica (*Ratio Fundamentalis Institutiones Sacerdotalis* del 2016, intitolata *Il dono della Vocazione*, 168), ha sempre condizionato lo studio teologico nelle sue varie branche, compresa quella della pastorale o teologia pratica. Infatti, la riflessione teologica sui sacramenti chiama in causa diversi "attori": la Santissima Trinità particolarmente *ad extra*, la Chiesa, il soggetto celebrante, il soggetto ricevente, il contesto liturgico-celebrativo e quello culturale. Ognuno di questi viene considerato e reso manifesto proprio a seconda di come si sviluppa, di per sé, la riflessione sacramentaria (23-25). A partire da questo quadro d'insieme, il testo si struttura secondo l'odierna sensibilità riflessivo-teologica, per cui il punto di partenza e di confronto prende in considerazione l'attuale situazione dell'uomo, del mondo, della società.

Dopo la necessaria *Presentazione* dei due Autori (5-8), che espongono la natura e la finalità del loro contributo complessivo, l'argomento, trattato a mani separate, si articola in tre parti. La prima, intitolata «Alcune questioni preliminari e metodologiche» (Nardin; 9-117), limitandosi alla sfera europea occidentale, offre da una parte la lettura del contesto attuale, culturale e sociale ad ampio raggio; dall'altra comprende «Linee di sacramentaria biblica», facendo particolarmente emergere con argomentazioni le due categorie di *mystérion* e *týpos*, di cui la seconda non viene ripresa nei «Rilievi conclusivi sul fondamento

biblico» (114-116). In riferimento al contesto attuale, non ci si limita però a una semplice, pur puntuale, sua descrizione. La riflessione si muove, soprattutto, su due livelli. Il primo è quello di investigare riguardo all'assenza o alla presenza di elementi simbolici, insiti nella contemporaneità *extra Ecclesiam*, che possano offrire degli agganci alla sacramentaria, in modo da instaurare un rapporto dialogico e possibilmente istruttivo<sup>4</sup>. Questo primo livello, però, non è una semplice investigazione. L'atteggiamento che si vuole assumere nei confronti della contemporaneità è proprio quello di considerarla come un *locus theologicus* (11). E, in seconda battuta, proprio da questa investigazione la sacramentaria deve sentirsi spinta a individuare le modalità con le quali potersi rapportare, efficacemente, con la contemporaneità. Da ciò si riconosce una influenza reciproca (12), a tal punto che la stessa sacramentaria ne trova salutare giovamento (24-25) fino alla individuazione di ciò che costituisce la tesi complessiva di questo studio: «Per la teologia sacramentaria [...] è necessario non solo un *intellectus* che ponga in dinamico rapporto la fede celebrata e quella vissuta, ma occorre un pensare credente che rifletta a partire dalla fede e nella fede celebrata in circolarità dinamica con la fede professata, oltre che con quella vissuta. È questo dinamismo circolare e interdisciplinare che permetterà alla sacramentaria [...] di evitare quel riduzionismo, indotto dal postmoderno, in cui una dimensione [...] viene eretta a valore assoluto (25)». In questa *parte prima*, per sostenere tale tesi, cioè la circolarità tra la fede celebrata-professata-confessata, si prende come «oggetto della riflessione» (29) la *Traditio apostolica* per riconoscere proprio nella dinamica della iniziazione cristiana ciò che

realizza l'orizzonte sapienziale della teologia e ciò che permette alla fede di essere vissuta *come un itinerario* nella prospettiva del *pellegrinaggio* (48)<sup>5</sup>. Il recupero non solo parziale della categoria "iniziazione cristiana" è una pista promettente, non solo al fine di recuperare la frammentazione del sapere teologico, specie quello sacramentale, il riposizionamento del soggetto e la presentazione della fede come "itinerario-cammino" (48; anche 74; 106 nota 136)<sup>6</sup>. Infatti, tale recupero può benissimo oggi suscitare delle interessanti e adeguate provocazioni, affinché l'annuncio del Vangelo diventi scelta di vita, operando la conversione della pastorale.

Nella *parte seconda*, «La comprensione del sacramento. Percorso storico» (Lameri; 119-267), viene presentata, con attenzione, la vicenda riflessiva come si è dipanata attraverso i vari tentativi di *intus-legere* la realtà sacramentale. Passando cronologicamente di epoca in epoca con gli autori considerati decisivi, si cerca di mettere in evidenza l'evoluzione o, forse, a volte l'involuzione della comprensione del dinamismo sacramentale. L'arco temporale è ampio, dal momento che, pur iniziando dal «premettere qualche sintetica considerazione a proposito del termine *sacramentum*» (121), si arriva fino al periodo del postConcilio Vaticano II, con gli autori L. Scheffczyk, J. Ratzinger, C. Vagaggini, S. Marsili, L.-M. Chauvet, la Scuola di Santa Giustina, G. Colombo e, in premessa, con la sintetica delineazione di alcune tendenze rilevate da A.M. Triacca, dalla rivista *Theological Studies*, da A. Grillo, da A. Bozzolo e da S. Ubbiali (252-253).

La *parte terza*, «Momento sistematico» (Lameri; 269-374), ha come obiettivo quello «di rendere ragione di un "evento" di natura rituale che dà forma alla vita

cristiana e mette in atto la fede dell'uomo<sup>7</sup>, che si mette in gioco lasciandosi trasfigurare dall'azione che egli compie, in realtà come destinatario della stessa» (271). Senza la preoccupazione di fornire delle nuove definizioni di sacramento, in logica consequenziale con la tesi di questo studio, il sacramento stesso non può non essere investigato come "evento" più che come "segno". Traspare la necessità, ma anche l'urgenza, di cogliere ciò che aveva già segnato la pastorale dei sacramenti programmata dalla Cei agli inizi degli anni Settanta con il piano pastorale "Evangelizzazione e sacramenti" (12.7.1973), cioè il passaggio dal modello concentrato sulla validità oggettiva a quello orientato sull'efficacia pastorale. È facilmente constatabile oggi, forse provvidenzialmente, che la riduzione della prassi sacramentale ha fatto registrare la incapacità dei sacramenti, *tout court*, di "costruire" il singolo cristiano, cioè di "edificare" la Chiesa. In ogni caso, il cammino elaborato e proposto dall'Autore prende sempre le mosse da alcuni documenti del Vaticano II e ciò suscita apprezzamento da una parte, ma dall'altra anche una certa qual meraviglia dal momento che quell'assise conciliare oggi vive una stagione non del tutto promettente, anche se continua ad essere di per sé fondamentale. Un punto senza ritorno. Nelle tre tappe che scandiscono le riflessioni di questo «Momento» vengono raccolte le trattazioni consuete, tipiche del manuale, affrontate però in modo non solito. Nella prima, «I sacramenti alla luce della sacramentalità della rivelazione» (273-314): l'istituzione, la grazia, la causalità, l'*ex opere operato*, il carattere, la reviviscenza. Nella seconda, «La Chiesa e i sacramenti della Chiesa» (315-347): il settenario sacramentale, il ministro e il soggetto. Nella terza, «I

sacramenti "in genere ritus"» (348-374): il sacramento come simbolo e rito.

### 3. Osservazioni.

**3.1.** Ad una prima lettura questo libro sembrerebbe un contributo «destinato principalmente agli studenti del ciclo istituzionale di teologia» (7) e come tale non avrebbe particolari pretese al di là del genere del "manuale". A ben riflettere, si può arrivare a considerarlo uno studio "aperto", un progetto appena iniziato, ancora da portare avanti. In effetti, colpisce che non abbia una "Conclusione" o una raccolta sintetica dei vari elementi emersi nella complessiva riflessione. In più, lo stesso titolo, «Sacramentaria fondamentale» rappresenta la proposta di invertire il plurisecolare procedimento, caratterizzato dalla precedenza del *de sacramentis in genere*, a cui si fa succedere il *de sacramentis in specie*, con il «rischio di incasellare forzatamente i sette sacramenti in un modello unico precostituito a monte» e «così si viene a considerare i sacramenti come sette modalità di una medesima essenza che si ritroverebbe identica in ciascuno di essi» (6). Si vorrebbe far iniziare la riflessione sacramentaria con il *de sacramentis in specie*, cioè con la investigazione appropriata sui singoli sacramenti, e poi la sintesi generale da collocare nel *de sacramentis in genere*. È sulla base di questo proposito che non si può non parlare di progetto appena iniziato. È indicazione di un auspicio che suscita attesa e interesse.

**3.2.** L'articolazione della materia, dispiacata nelle tre parti, si presenterebbe come un tentativo di critica nei confronti della pertinenza del *de sacramentis in genere*, in quanto ci si prefigge «Il rimando al sacramento in quanto celebrato» e ciò «orienta a un approccio che sappia cogliere il rapporto tra il momento teorico-speculativo e l'immediatezza

simbolica del rito, nel quale si dà la grazia di Dio» (273)<sup>8</sup>.

**3.3.** Nella *Introduzione* della *parte terza* si delinea l'impegno riflessivo che si vuole assumere, cioè quello «di rendere ragione di un “evento” di natura rituale che dà forma alla vita cristiana e mette in atto la fede dell'uomo, che si mette in gioco lasciandosi trasfigurare dall'azione che egli compie, in realtà come destinatario della stessa» (271). Interessante la disposizione teoretica offerta dall'Autore che si sviluppa, come indicato alle pagine 271-272, dalla realtà cristologico-trinitaria per finire a quella antropologica, ecclesiologica. Vorremmo esplorare se non sia più spontaneo porre all'inizio della ricerca sacramentale la condizione antropologica, passando da quella ecclesiale per raggiungere il livello alto della realtà cristologico-trinitaria.

**3.4.** L'assenza di una conclusione-sintesi, che possa raccogliere tutti gli elementi riflessivi esplicitati nel corso della presentazione della materia, non offre la possibilità di verificare ultimativamente se è stato realizzato il progetto che la domanda a pagina cinque indicava. Tale assenza può essere anche un auspicio perché il cammino intrapreso e proposto fino ad ora dai nostri due Autori possa proficuamente proseguire. Ce lo auguriamo.

<sup>1</sup> Si rimanda a G. VERGANO, *La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di L. Billot*, Assisi, Cittadella 2008, 176-200; G. VERGANO, *La forza*, 295-296: «La ragione per cui Billot introduce la modalità intenzionale nella causalità dispositiva dei sacramenti sta nella sua preoccupazione di togliere alla causalità sacramentale ogni traccia di fisicismo. [...] In definitiva si ha la sensazione che Billot non abbia trovato di meglio per negare la fisicità della disposizione – peraltro vera ed efficace – che il ricorso alla nozione di “intenzionale”: una disposizione reale, efficace ma non fisica, non potrà che essere intenzionale». Anche: A. HAYEN,

*L'intentional selon saint Thomas*, Bruges-Bruxelles-Paris, Desclée de Brouwer 1954<sup>2</sup>, con la prefazione di J. Maréchal (cf. G. VERGANO, *La forza*, 193, nota 103).

<sup>2</sup> G. VERGANO, *La forza*, 152.

<sup>3</sup> «Pertanto ci si rende sempre più conto che manca una solida teologia dei sacramenti e della liturgia; la teologia ovviamente nella quale affondano le radici le grandi scelte conciliari»; «Non si tratta di puntare il dito contro qualcuno; si tratta piuttosto di aiutarci a capire e ad accogliere ciò che lo Spirito ha suscitato con il Concilio»: S. SIRBONI, «Formare i pastori», *Vita pastorale* 83/12 (1995), 56-57. Si veda anche: B. BRO, *Dobbiamo ancora praticare? L'uomo d'oggi e i sacramenti* (Il sudore di Dio), Gribaudi, Torino 1968, 259; 349 («Parte quinta. Amare o subire la liturgia?»).

<sup>4</sup> Nella rilevazione del quadro culturale contemporaneo ci sono degli indicatori che rappresentano delle difficoltà alla teologia sacramentaria, perché l'uomo non è in grado di cogliere l'ordine simbolico. Ci si dovrebbe chiedere se ciò rappresenti veramente una difficoltà; oppure, dopo la svolta antropologica che è rimasta abbastanza teorica rispetto alla prassi pratico-pastorale, una ulteriore occasione per re-interpretarsi in modo che sia efficace e fruttuosa sul soggetto attuale. La teologia, quando si pone in ascolto dinamico con la realtà circostante, ne trae sempre dei benefici. Come ha fatto la Scuola romana: G. VERGANO, *Ragione e fede, dalla distinzione all'armonia. Una ricerca... non dimenticando L. Billot*, Edizioni Cantagalli, Siena 2019.

<sup>5</sup> Provocato dalle riflessioni inerenti alla iniziazione cristiana, mi sorge a latere una suggestione, cioè al posto della terminologia “i battezzati” si potrebbe abitualmente usare quella di “iniziati” (alla vita cristiana), al fine di ovviare alla frammentazione (41) e di far proprie le «Considerazioni conclusive» (48). Siamo convinti che anche le espressioni linguistiche veicolano i concetti. Inoltre segnaliamo G. VERGANO, «Il cammino dell'iniziazione cristiana e il singolare “momento” del matrimonio cristiano», *Rassegna di teologia* 60/4 (2019), 649-667.

<sup>6</sup> Si veda: G. VERGANO, *Il cammino*, 659-667 («L'iniziazione cristiana in statu permanenti»); G. MEIATTINI, *Amoris laetitia? I sacramenti ridotti a morale*, La fontana di Siloe, Torino 2018, 153-162 («Capitolo IX. Riassumendo e proponendo»).

<sup>7</sup> «Quando S. Paolo dice che siamo chiamati ad essere incorporati nel Cristo, invita a qualcosa di ben più grande di una semplice imitazione del Cristo. La fede, ed i sacramenti che ne sono la proclamazione, non ci offrono l'incontro col Cristo come con qualcosa d'esterno; ci offrono di aderire a Lui, di vivere secondo la sua vita, di assimilare tutti gli

stati della sua storia, di vivere una nuova ed eterna esistenza»; «è il Cristo e la fede nel Cristo che garantiscono alla pratica ed ai sacramenti cristiani la loro efficacia»: B. BRO, *Dobbiamo ancora praticare?* 234;260.

<sup>8</sup> Ricordiamo che c'è anche chi ha scelto come titolo *de sacramentis in communi*: VERGANO, *La forza*, 18, nota 1: «Ci siamo chiesti più volte come mai Billot in luogo della consueta espressione *de sacramentis in genere* usi l'altra: *de sacramentis in communi*. Non vorremmo cadere in una ingenuità, ma ci domandiamo: non sarà forse per abbandonare un termine di stretta natura logico-scolastica come "genere", in riferimento alle successive "species", per preferire al suo posto un termine più vicino al concreto e al vissuto? Ci rendiamo conto che forse nessuno mai si è posto tale problema. A noi non sembra del tutto irrilevante».

**Giancarlo Vergano**

Dottore in Teologia, Diocesi di Vigevano (Pv)