

Mondi vitali e valori

Giorgio Campanini
Facoltà di Teologia di Lugano

I due ultimi decenni del Novecento sono stati caratterizzati da una ripresa, per certi aspetti inattesa e sorprendente, di una tematica antica, quella delle *virtù*. A partire da un noto saggio di A. Mac Intyre (*After Virtue*)¹, il tema è prepotentemente rientrato nel dibattito filosofico e, per certi aspetti, anche teologico. Si potrebbe parlare - all'interno di quella che è stata chiamata la *riabilitazione* della filosofia pratica - di una *riabilitazione delle virtù* dopo che per molto tempo erano state considerate una sorta del residuo del passato.

Questa ripresa di attenzione per il tema della virtù non è casuale ma ha anzi una precisa ragione: la consapevolezza della profonda crisi di valori che caratterizza la cultura contemporanea, a proposito della quale Achille Ardigò ha formulato la tesi - riassuntiva di una approfondita analisi della post-modernità - secondo la quale la so-

¹ A. MAC INTYRE, *Dopo la Virtù - Saggio di filosofia morale*, Feltrinelli, Milano 1981. Sul tema cfr. anche M. MATTEINI, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*, Città Nuova, Roma 1985; AA.VV., *L'etica della virtù e i suoi critici*, a cura di M. MANGINI, Edizioni Scientifiche, Napoli 1996. Per un approccio più attento alla dimensione teologica, cfr. AA.VV., *Virtù dell'uomo e responsabilità storica*, a cura di F. COMPAGNONI - L. LORENZETTI, San Paolo, Milano 1998 (ivi il vasto panorama tracciato da A. DA RE, *Il ruolo delle virtù nella filosofia morale*, pp. 55 ss., cui rinviamo anche per ulteriori riferimenti bibliografici).

cietà post-moderna sarebbe soltanto capace di consumare valori che altri, e non essa, hanno prodotto, e che non sarebbe più in grado di produrre, essendo venuto meno il quadro generale di riferimento costituito dalla modernità.²

In altri termini, la post-modernità starebbe ormai dilapidando gli ultimi residui della ricca eredità della modernità e sarebbe appunto per questo indotta, anzi costretta, a ricercare nuovi valori. In questo contesto si inserisce la riflessione che sarà qui condotta in ordine ai *mondi vitali* all'interno dei quali sia possibile trovare quei punti di riferimento che nel percorso che va dalla modernità alla post-modernità sono ormai quasi del tutto venuti meno.

1. MODERNITÀ E VALORI

La modernità è stata caratterizzata dalla messa fra parentesi (o addirittura dalla rimozione) dei valori tradizionali, legati soprattutto alla sfera del religioso, costituenti il quadro concettuale del medioevo.³

Tra i nuovi valori proposti dalla modernità va segnalato, innanzitutto, quello della *ragione*. In polemica contro un orientamento di pensiero ritenuto ora *magico* ora *sacrale*, la modernità ha posto al centro della sua riflessione la categoria di razionalità; con la conseguente adozione del metodo scientifico e della sperimentazione come criterio fondamentale per verificare la verità o la falsità di un asserto.

In secondo luogo il valore della *soggettività*. Per reazione ad una società, come quella medievale, in cui il singolo appariva in qualche modo assorbito, se non fagocitato, dalla comunità, la modernità ha rivendicato nuovi spazi al soggetto ed ai suoi diritti: non a caso è stata questa la stagione dell'affermazione dei diritti umani; diritti, ora, *proclamati*, e per questo stesso fatto considerati come del tutto *nuovi*, quasi che le precedenti stagioni della storia dell'uomo non fossero state anch'esse, sia pure in prospettiva diversa, orientate nel senso dell'affermazione dei diritti dell'uomo.

Infine il valore della *libertà* da ogni limitazione e da ogni vincolo esterno, in vista della piena espansione di ogni individuo, portatore di una sorta di *sovranità superiore non riconoscens* e come tale contrapposta ad un Divino ritenuto inevitabile fonte di limitazioni della libertà e della creatività del singolo; una libertà che è stata declinata, contraddittoriamente, ora nella forma dell'assolutezza del singolo, ora in termini di annullamento dell'individuo nella totalità dello Stato (moderno e, poi, *totalitario*).

² A. ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari 1988 (ma cfr., dello stesso, anche *Crisi di governabilità e mondi vitali*).

³ Una lucida analisi del trapasso dal medioevo all'età moderna e delle nuove problematiche che ne conseguono in R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna - Il potere*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1982. Nella vastissima letteratura sulla post-modernità cfr. V. VITIELLO, *Topologie del moderno*, Marietti, Genova 1992; H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992; P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, AVE, Roma 1997.

I grandi valori nei quali la storia dell'Occidente si è riconosciuta sono tutti in vario modo riconducibili a queste tre fondamentali categorie: si pensi, in particolare, alle *virtù puritane* magistralmente descritte da un Max Weber o un Richard Tawney⁴ e che sono state alla base del portentoso decollo economico e industriale dell'Occidente; oppure alle *virtù civili* care alla tradizione giacobina (e poi marxista e leninista), od ancora alla tesi liberale - ma, prima ancora, luterana - della sovranità assoluta della coscienza, intesa come soglia al di qua della quale tutti avrebbero dovuto arrestarsi.

Non si può negare alla modernità una sua austera grandezza; ma si deve riconoscere che questa stagione si è conclusa e che da tempo l'Occidente è entrato in una sorta di *terra di nessuno* che è quanto si è soliti chiamare post-modernità.

Senonché la crisi della modernità non poteva non comportare la crisi dei valori che su di essa erano stati costruiti: come affermare il valore della ragione nella stagione del *pensiero debole*? Come difendere ancora una soggettività erosa dalle impietose analisi della psicologia del profondo ed esposta nello stesso tempo ai venti devastanti dell'intrusione nell'intimità della vita privata dei mezzi di comunicazione di massa? Come affermare ancora la libertà dell'uomo all'interno di un sistema che appare sempre più condizionato e quasi predeterminato?

In sintesi, i fondamentali valori della modernità sono stati tutti posti in crisi (questo significa, appunto, *post-modernità*). Porre i problemi dell'etica *dopo le virtù* significa porle, appunto, *dopo la modernità*, per cercare non tanto le passate ed irripetibili *virtù perdute* - e cioè i valori ormai logorati - ma le possibili *nuove virtù*, i possibili nuovi valori della post-modernità.

2. FELICITÀ PUBBLICA E FELICITÀ PRIVATA

In questa ricerca delle *nuove virtù* e dei nuovi valori della post-modernità, una questione fondamentale da affrontare è quella dei *luoghi* dell'elaborazione dei valori. Pur esaltando la ragione, la soggettività e la conoscenza, la cultura della modernità ha dato luogo ad un vistoso spostamento di accento dalla sfera privata alla sfera pubblica. Con un singolare e per certi aspetti paradossale ritorno all'etica antica - fondata, come noto, sul primato della *polis* sugli individui⁵ - la cultura della modernità ha spostato verso la sfera del pubblico quella *felicità* (e l'insieme dei valori correlati al suo conseguimento) che per una lunga stagione della storia dell'Occidente erano stati collocati essenzialmente nella sfera privata dell'uomo borghese (erede non del tutto illegittimo, del resto, di certo cristianesimo medievale che vedeva nella felicità conse-

⁴ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it., Sansoni, Firenze 1970; R. TAWNEY, *La religione e la genesi del capitalismo*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1967. Una ripresa del tema in M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il Cristianesimo*, tr. it., Studium, Roma 1987.

⁵ Si vedano, sul tema, le penetranti notazioni di H. ARENDT, *Vita activa*, tr. it., Bompiani, Milano 1964.

guente alla salvezza un affare essenzialmente individuale). La prospettiva cattolica, assai attenta alla dimensione comunitaria, aveva in parte neutralizzato queste spinte in direzione della *felicità privata* (e della salvezza del singolo), ma la radicalizzazione luterana della singolarità del rapporto uomo-Dio ha spazzato via ogni mediazione comunitaria. Quella borghese è risultata, alla fine, un'etica della *non mediazione* contrapposta ad un'etica cattolica che ha sempre conosciuto, invece, la mediazione.⁶

In questa radicalizzazione tutta luterana del rapporto fra uomo e Dio - che esclude tanto la mediazione della Chiesa, quanto quella della confessione, quanto quella, sia pure indiretta, di Maria e dei santi - stanno le premesse, come lucidamente intuito da Weber, per il successivo capovolgimento della ricerca della salvezza dalla sfera chiusa e circoscritta della coscienza a quella dell'etica pubblica: nel calvinismo, e poi nelle moderne democrazie nate per sua ispirazione (non senza, tuttavia, la ripresa delle tematiche medievali della *legge naturale* e dei *diritti dell'uomo* fortemente radicate nella tradizione anglosassone) questo capovolgimento assume la forma del trasferimento della ricerca della salvezza dall'ambito del privato a quello del pubblico, con una forte accentuazione del ruolo della legge e del costume: la salvezza, in questa prospettiva, non tocca soltanto i singoli ma attraversa le istituzioni, con la utopia di quella sorta di nuova *città di Dio* che troverà la sua più netta esplicazione nelle prime comunità puritane dell'America del Nord. Alla fine - almeno considerando la storia dell'Occidente alla luce dell'emergenza del modello politico ed economico delle grandi democrazie anglosassoni - il modello vincente non è stato quello luterano della *sola fides* ma quello calvinista della *nuova Gerusalemme*.

In questa prospettiva la salvezza - e, mondanamente, nell'orizzonte della successiva società secolare, la felicità - transita dalla sfera del privato a quella del pubblico: vi è una singolare consonanza, insieme culturale e temporale, fra l'affermarsi del calvinismo e le rivoluzioni industriale e democratica. All'uomo religioso (comunitario) del medioevo e (ridotto a singolarità) del luteranesimo si sostituisce, da un lato, l'uomo borghese che cerca la sua *felicità* nel successo mondano, e più propriamente in quello in campo economico; dall'altro lato, il *cittadino* che afferma i suoi diritti oltre Atlantico con la figura del supremo *appello al cielo* contro ogni oppressione e al di qua dell'Atlantico attraverso l'affermazione dei diritti dell'uomo. Tutto ciò sino a proclamare *sacré* (dopo avere del tutto espulso il Sacro dalla sfera pubblica) il *diritto di resistenza*.⁷

Alla fine, il luogo fondamentale di elaborazione dei valori appare non la sfera del privato ma la *buona società*.⁸ È la società buona, nella prospettiva degli

⁶ In questo senso J. MARITAIN, *Tre riformatori*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1974, poneva Lutero alle origini della modernità.

⁷ Lo spostamento del "diritto di resistenza" dal piano dell'eccezione quanto più possibile regolata al piano dei diritti soggettivi è uno dei più interessanti mutamenti intervenuti, fra medioevo e modernità, nella sfera della politica: cfr. C. CAMPANINI, *Diritto di resistenza*, in *Dizionario delle idee politiche*, a cura di E. BERTI - G. CAMPANINI, AVE, Roma 1993.

⁸ Cfr. V. POSSENTI, *La buona società - Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milano 1983. Si vedano in particolare le pp. 110 ss. su "bene e valori". Lo spostamento di accento dalla "vita buona" alla "felicità" è appunto ciò che caratterizza il pensiero moderno.

illuministi, che fa gli uomini buoni, produce ed elabora valori e garantisce dunque la felicità di tutti. Il compito di moralizzazione dei costumi che un tempo era stato, per tacita delega, affidato alla Chiesa, viene ora rivendicato dalla società civile e trasferito alle istituzioni, soprattutto all'istituzione moderna per eccellenza, lo Stato. Nasce, in questa prospettiva, il *Welfare State*, che non è soltanto *Stato sociale* o *Stato del benessere*, ma anche, e forse soprattutto, *Stato della felicità*.

Da allora in poi le autentiche *virtù* vengono prodotte e celebrate nella sfera pubblica. I rituali giacobini delle virtù civiche non hanno la dimensione quasi folcloristica che hanno assunto nelle successive ricostruzioni storiche, ma esprimono questo massiccio trasferimento della ricerca dei valori dalla sfera pubblica alla sfera privata: non è tanto l'uomo ma il *cittadino* che deve essere *virtuoso*, e tanto più *virtuoso* quanto più elevate sono le sue responsabilità.

Gli anni giacobini della rivoluzione francese e gli anni leninisti di quella russa sono stati probabilmente i punti più alti registratisi in Occidente in questo processo di trasferimento dei valori della sfera privata alla sfera pubblica: che il Terrore e poi i *Gulag* (ma, nella stessa spietata logica, lo stesso Olocausto) siano stati il punto di arrivo di questa metamorfosi dei valori è una eloquente riprova dell'impossibilità di realizzare la *virtù* esclusivamente nella sfera pubblica affidando alle istituzioni il compito di realizzare un *uomo nuovo* portatore di una *nuova moralità*. Ma questo è stato l'esito di quello che è stato chiamato il *secolo delle ideologie*,⁹ il secolo dell'illusoria ricerca di istituzioni perfette, facentesi carico non solo della ricerca della vita buona degli uomini ma della loro felicità e della loro moralità.

3. DOVE NASCONO I VALORI?

Il duplice scacco della modernità - sul terreno dell'elaborazione di nuovi valori e su quello della ricerca della felicità - ripropone con forza, negli orizzonti della post-modernità, la domanda ricorrente in tutte le epoche storiche: da dove nascono e come si formano i valori? Tentare di rispondere a questa domanda significa accingersi ad esplorare la varia ed articolata mappa dei *luoghi* che nelle moderne società possono ancora costituire un potenziale serbatoio di valori.

Un primo tentativo di risposta a questo interrogativo è venuto dalle scienze sociali, le quali hanno individuato come potenziale il *luogo dei valori* quelli che sono stati definiti, con una espressione divenuta ormai corrente, i *mondi vitali*.¹⁰ In questa prospettiva non sono le ideologie, non è la ragione scientifica, non è il mercato che

⁹ Cfr. K.D. BRACHER, *Il Novecento, secolo delle ideologie*, tr. it., Laterza, Bari 1984.

¹⁰ Cfr. P.L. BERGER - B. BERGER, *Sociologia: la dimensione sociale della vita quotidiana*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1977, cui si rinvia per una presentazione delle grandi linee della riflessione condotta dalla sociologia moderna su questo tema (ma si vedano anche i citati lavori di A. Ardigò). Interessanti spunti anche in A. HELLER - F. FEHER, *La condizione post-moderna*, tr. it., Marietti, Genova 1992, in particolare alle pp. 53 ss. su "la situazione morale dell'epoca moderna".

produce valori. In ogni società vi sono i *consumatori* e i *produttori* di valori, ed in questa ideale divisione di compiti spetta ai *mondi vitali* produrre i valori che poi altri consumeranno, attraverso un processo che tuttavia deve continuare all'infinito perché i *mondi vitali* vengono a loro volta a poco a poco corrosi e a quelli che scompaiono devono a mano a mano sapersi sostituire altri *mondi vitali* produttori di valori. Allorché questo ricambio non avviene più, ed i *mondi vitali* non riescono più a svolgere la loro funzione, una crisi di civiltà appare inevitabile.

Anche se manca un pieno accordo sull'individuazione di questi *mondi vitali* creatori di valori, un consenso sufficientemente largo si è andato registrando intorno all'individuazione di tre luoghi specifici: la *famiglia*, come primo ed originario *mondo della vita*; la *comunità religiosa* (in Occidente, specificamente, le Chiese); la *cultura* e l'*arte* e l'insieme delle realtà che la elaborano e la trasmettono, nella misura in cui sappiano sottrarsi al rischio della mercificazione e dunque dell'assorbimento in *mondi*, sotto questo aspetto *non vitali* e di per sé non produttori di valori etici (come è, appunto, la sfera economica fondata sulla categoria dell'utilità). Queste tre aree, pur assai diverse fra loro, hanno tuttavia alcuni elementi comuni:

- l'assenza di una finalizzazione strumentale specifica e dunque di una precisa finalizzazione economica;
- la presenza di rapporti diretti, tendenzialmente *faccia a faccia* e per questo sottratti ai rischi di anonimato sempre incombenti sulle strutture istituzionali;
- l'attitudine a cogliere, nell'immediato e senza bisogno di defatiganti mediazioni, i mutamenti che di volta in volta intervengono nella vita della società;
- la concretezza e l'immediatezza dell'approccio.

Tutti i *mondi vitali* – dalla famiglia alla comunità religiosa – sono ricorrentemente assoggettati al rischio di un eccesso di istituzionalizzazione e dunque di burocratizzazione. Questo pericolo tocca però questi *mondi vitali* in misura inferiore rispetto ad altre realtà, in cui appaiono dominanti la dimensione istituzionale e la finalizzazione utilitaristica.

Ciascuno di questi tre *mondi vitali* meriterebbe un'analisi dettagliata e particolareggiata, qui evidentemente impossibile. Si è dunque preferito analizzare *quali valori* possano e, in un certo senso, debbano essere elaborati all'interno di questi *mondi vitali*, che vanno comunque intesi non come una realtà avulsa e separata dalla società.¹¹

¹¹ Tipico il caso della famiglia, che ha una sua dimensione istituzionale e un suo ruolo pubblico: cfr. AA.VV., *La Famiglia crocevia della tensione tra pubblico e privato*, Vita e Pensiero, Milano 1979; G. CAMPANINI, *Realtà e problemi della famiglia contemporanea*, Paoline, Milano 1989; P. DONATI, *Pubblico/privato*, in *Dizionario delle idee politiche*, pp. 676 ss. È appena il caso di sottolineare che l'individuazione dei "mondi vitali" come luogo fondamentale dell'elaborazione dei valori non implica la condanna della sfera pubblica ed istituzionale ad essere luogo dell'anonimato, dell'insignificanza, dell'utilità mercantile. Gli stessi valori elaborati dai "mondi vitali" non possono che proiettarsi sulla società e alla fine trasformarla, anche perché sono gli stessi uomini che operano nell'uno e nell'altro ambito, che muovono dai "mondi vitali" per operare nelle istituzioni. In questo senso anche la politica, l'economia, le istituzioni possono diventare "mondo dei valori": non però per forza propria ma per l'influenza su esse esercitata dall'insieme dei valori elaborati nella sfera dei "mondi vitali".

4. GRATUITÀ, CONVIVIALITÀ, SOLIDARIETÀ

Fra i valori che formano oggetto di elaborazione, per lo più implicita ed inconsapevole, da parte dei *mondi vitali*, tre meritano di essere particolarmente messi in evidenza: gratuità, convivialità, solidarietà. Si tratta di valori di per sé non del tutto estranei al mondo delle istituzioni, della politica o dell'attività economica, ma che in essi solo raramente ed occasionalmente trovano possibilità di attuazione, perché il mondo delle relazioni formali e oggettive conosce altre regole (o, se si vuole, altri valori). Spirito di intraprendenza, efficienza, rapidità, capacità organizzativa sono indubbiamente valori; ma non sono i valori tipici dei *mondi vitali*.

La *gratuità* non è di per sé assente dalle relazioni sociali, ed anzi molti gruppi umani la praticano in larga misura. Come ha messo in evidenza la ricerca antropologica, tuttavia, nel mondo delle relazioni sociali questa *gratuità* è relativa e talora soltanto apparente, essendo implicita nella *logica del dono*, tipica di taluni gruppi umani, una speculare *logica del contraccambio* (e dunque, in qualche modo, della restituzione che annulla la gratuità), spesso fondata su rituali rigidi e solo in parte modificati nel tempo: cosicché, alla fine, il dono, in queste culture, perde in larga misura la sua dimensione di gratuità per collocarsi invece, al di là delle apparenze, all'interno della logica dello scambio.¹²

È d'altra parte inevitabile che le relazioni fra i gruppi umani - soprattutto a mano a mano che in essi diventa esplicita la dimensione formale ed istituzionale, come avviene in tutte le società industriali avanzate - si pongano nel segno della logica dello scambio: si effettua una prestazione nel presupposto che da parte di altri se ne riceva il corrispettivo; si scambia una merce con un'altra o con una moneta che ne è in qualche modo l'equivalente; si presta un favore nell'attesa che esso sarà contraccambiato. Tutto questo è normale e funzionale rispetto ad una società che altrimenti non potrebbe crescere e progredire: se venisse meno la fiducia di ottenere un corrispettivo del proprio impegno, del proprio lavoro, dei propri sacrifici, molte azioni socialmente utili non verrebbero mai poste. Nell'ambito delle attività economiche la logica della gratuità non può che essere marginale nei confronti della logica dello scambio; e le stesse esperienze di attività senza fini di lucro (*non profit*) non possono del tutto prescindere da questa logica.

Non così avviene invece nei *mondi vitali*, all'interno dei quali la gratuità rappresenta invece la regola. Nella famiglia ci si prende cura disinteressatamente degli altri, e soprattutto dei membri più deboli (tipico il rapporto fra i genitori e il nuovo nato) senza attendere propriamente un corrispettivo, e comunque non in termini oggettivi e tanto meno monetari. La comunità religiosa si fonda sulla libera appartenenza e sull'adesione ad un patrimonio di valori ideali e spirituali posti del tutto al di fuori della regola dello scambio. Altrettanto avviene nel campo della creazione artistica e dell'elaborazione della cultura nelle sue forme più elevate, dato che quanto viene ri-

¹² Si vedano, al riguardo, le fini notazioni di J. T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, che mette a frutto la letteratura antropologica e sociologica in materia.

cercato è la verità e la bellezza (se poi queste attività vengono finalizzate esclusivamente alla redditività economica perdono gran parte del loro significato).

Per questa via i *mondi vitali*, elaborando una cultura ed una logica della gratuità, rappresentano una sorta di costante appello alla società perché non diventi prigioniera esclusivamente della logica dello scambio, soprattutto nei rapporti interpersonali, ma rimanga sempre aperta alla logica del dono.

Analoghe considerazioni possono farsi per il valore della *convivialità*.¹³ Anche la società conosce il momento della gioia, della distensione, del divertimento (tutte le società, antiche e moderne, hanno i loro riti, ed i loro miti di massa). In generale, per altro, il principio direttivo della società non è rappresentato dal *piacere*, ma dal *dovere* e tutta la vita sociale è concepita come insieme di doveri e di obbligazioni: l'adempimento dei propri doveri è la regola, il libero godimento della vita l'eccezione, ed un'eccezione guardata sovente con sospetto.

Nei *mondi vitali*, invece, questa dimensione di gioia, di spontaneità, di libertà è strutturalmente presente e ne costituisce l'anima profonda: basta pensare alla dimensione del piacere, di gioia, di scambio emozionale che caratterizza la relazione fra uomo e donna, e non solo sul piano della sessualità, e la stessa relazione tra genitori e figli, che ha nel gioco un suo momento fondamentale.

La logica dello scambio può in alcuni aspetti entrare, e legittimamente, anche all'interno dei rapporti familiari (che sono anche luogo di obbligazioni e di doveri), ma solo come dimensione complementare, mai come centro di una vita di famiglia fedele alla sua profonda vocazione. Quando la famiglia rimane se stessa il rapporto uomo-donna e genitori-figli è posto nel senso dell'amore, e dunque della spontaneità e della libertà dei rapporti.

Gli stessi coniugi che, in quanto cittadini e lavoratori, sono rinserrati in una sorta di gabbia di doveri e di obblighi - allo stesso modo dei figli, precocemente inseriti nelle istituzioni scolastiche - trovano nell'intimità domestica quello che è stato definito un «rifugio in un mondo senza cuore»,¹⁴ non senza tentazioni intimistiche, proprio alla ricerca di un'area di spontaneità che coincide di fatto quasi soltanto con la sfera nella vita privata.

Nella famiglia (come nella vita della comunità religiosa e, per certi aspetti, anche nell'ambito della creazione artistica), ciò che più conta è l'attitudine alla spontaneità dei rapporti, in un contesto di vita relazionale in cui vi è posto per il gioco, per l'umorismo, per il riso; realtà, invece, relegate ai margini della società tecnologica per la quale ciò che non dà utilità, ciò che *non serve*, non ha diritto di cittadinanza.¹⁵

¹³ Il termine era stato lanciato, sull'onda delle trasformazioni sociali degli anni '60, da I. ILLICH, *La convivialità*, tr. it., Mondadori, Milano 1974 ed è stato poi, in più occasioni, riproposto. Si veda da ultimo il volume di AA.VV., *Famiglia e convivialità nella società della comunicazione*, a cura di D. CIOTTA, Tip. Spletina, Spoleto 1997.

¹⁴ C. LASCH, *Rifugio in un mondo senza cuore - La famiglia in stato d'assedio*, tr. it., Bompiani, Milano 1982.

¹⁵ Sarebbe interessante leggere, in prospettiva, eventi come le feste di carnevale, che dovrebbero essere il luogo della spontaneità e della libertà, e risultano invece "istituzionalizzate", irrigidite nei tempi (non più liberi) e nei modi (non più spontanei). Il carnevale potrebbe essere definito una "convivialità istituzionalizzata", e come tale non più realmente "conviviale".

Non si intende sostenere, affermando ciò, che la società non può conoscere la dimensione della convivialità. Al suo interno, tuttavia, essa rappresenta pur sempre l'eccezione, mentre nei *mondi vitali* prima ricordati, a partire dalla famiglia, essa è la regola.¹⁶ Sta in questa attitudine alla convivialità la forza della famiglia e ciò che la rende, anche nei nuovi orizzonti della post-modernità, *competitiva* nei confronti di istituzioni spesso più efficienti e meglio funzionanti, ma che appaiono carenti sotto il profilo della loro capacità conviviale.

Analoghe riflessioni potrebbero farsi per la comunità religiosa, all'interno della quale la dimensione della gioia, della creatività, della spontaneità dei rapporti non dovrebbe mai essere soffocata dalle inevitabili ritualità dell'istituzione. Lo stesso dovrebbe valere per la creazione artistica, che ha strutturalmente in sé questa dimensione di relazione dialogica e del tutto libera con l'altro: i versi di un poeta o il quadro di un pittore sono come un messaggio gettato in mare in una bottiglia; nessuno potrà prevedere se, e quando, qualcuno la raccoglierà.

Nella stessa linea di pensiero si colloca il terzo aspetto delle espressioni dei *mondi vitali*, e cioè la *solidarietà*.¹⁷ Anch'essa è una dimensione tutt'altro che assente dalle società moderne, alle quali anzi si deve, con la creazione dello *Stato sociale*, l'invenzione della forma più alta e raffinata di solidarietà fra i gruppi sociali che la storia degli uomini abbia conosciuto.¹⁸

Questa solidarietà, pur raggiungendo in alcune forme i cittadini in quanto tali (ivi compresi coloro che sono esclusi, o si autoescludono, dal mondo della produzione), riguarda in realtà soprattutto gli uomini *come produttori e come consumatori*: attraverso l'uso della leva fiscale, i redditi vengono redistribuiti, talché anche coloro che avrebbero dovuto essere teoricamente esclusi dai benefici del lavoro comune riescono a beneficiare di un decoroso tenore di vita. Questa solidarietà tipica delle istituzioni incontra, però, il suo limite proprio nella logica dello scambio, e dello scambio essenzialmente monetario, che ad essa presiede: si ridistribuiscono le risorse, ma non si riesce a ridistribuire la qualità della vita, soprattutto in termini di relazione interpersonale. Sta probabilmente qui il nucleo profondo delle *nuove povertà* e la barriera più difficile da valicare.

Fra Ottocento e Novecento, la società ha compiuto un enorme sforzo in direzione della costruzione di nuove istituzioni della solidarietà, ed in gran parte è riuscita nel suo intento. Tuttavia, debellate le antiche povertà, se ne sono manifestate di nuove,

¹⁶ Sviluppi del tema in G. CAMPANINI, *Per una famiglia conviviale*, in *Famiglia e convivialità*, pp. 187 ss. Cfr. altresì G. PIANA, *La famiglia tra reciprocità e solidarietà*, in AA.VV., *Vita della famiglia e consultori familiari*, Franco Angeli, Milano 1996.

¹⁷ Un essenziale approccio al tema in I. DE SANDRE, *Solidarietà*, in "Rassegna italiana di sociologia", 1994, n. 2, pp. 248 ss. Cfr. inoltre G. SARPELLON, *Solidarietà* (con ampia bibliografia, in *Dizionario delle idee politiche*.

¹⁸ *La cultura della cittadinanza oltre lo Stato assistenziale*, a cura di P. DONATI - I. COLOZZI, Ed. Lavoro, Roma 1994. Sotto lo specifico profilo di una valutazione di questa realtà alla luce del magistero sociale della Chiesa, cfr. M. TOSO, *Welfare Society - L'apporto dei pontefici, da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, LAS, Roma 1995, ove si fa il punto sull'attuale dibattito avente per oggetto lo Stato sociale e il suo futuro.

e l'antica solidarietà, orientata soprattutto al mondo dell'avere, appare insufficiente, inadeguata e messa in discussione da gruppi sociali sempre più forti ed agguerriti che invocano l'antico principio dell'antica giustizia, *a ciascuno il suo*: esatto contraltare della cultura della solidarietà.

Non stupisce, in questo contesto, che le antiche forme di solidarietà tipiche della società pre-industriale - soprattutto quelle di vicinato e di classe - sopravvivano soltanto a livello residuale e siano apertamente rimesse in discussione. La cultura della solidarietà appare così erosa su un duplice fronte: da un lato per il venir meno degli antichi legami fra i gruppi sociali, con l'affermarsi di una società sempre più marcatamente individualistica; dall'altro per il processo di esasperazione della conflittualità e della competitività, forme tipiche della società tecnologica. E tutto ciò senza che nuove forme di solidarietà possano prendere subito il posto delle antiche (di qui il difficile cammino della solidarietà fra aree sviluppate ed altre depresse del pianeta).

Vi è dunque bisogno di luoghi nei quali la solidarietà possa esprimersi al suo primo e fondamentale livello, quello del rapporto *io-tu*, e cioè della relazione interpersonale libera ed aperta¹⁹, quale si può realizzare nei *mondi vitali*, in luoghi, cioè, nei quali si è intimamente e fraternamente solidali non per ciò che si fa o per quello che si rende, ma per ciò che si è. Per questa via potenti energie solidaristiche vengono di continuo reimmesse nel mondo delle istituzioni. Se i *mondi vitali* cessassero di produrre queste energie, l'intera società diventerebbe arida e asfittica.

5. CONCLUSIONE

La domanda che, conclusivamente, è legittimo porsi è se i *mondi vitali* riusciranno a resistere all'assalto, diretto ed indiretto, che viene loro portato da una società tecnologica dominata dai miti dell'efficienza, del successo, della redditività e che, grazie anche al supporto di potenti mezzi di comunicazione sociale posti al servizio di questa anomala e sfuggente *ideologia*, stanno a poco a poco occupando lo spazio un tempo abitato dai *mondi vitali*. La pressoché totale eclissi della riservatezza (al punto che tutto diventa *pubblico* ed occorre inventare sempre nuovi strumenti legislativi, e dunque istituzionali, non si sa quanto efficaci, per cercare di tutelare la vita privata) è sotto questo profilo, emblematica. Ora non si danno *mondi vitali* realmente tali, caratterizzati da rapporti improntati alla gratuità, alla convivialità, alla solidarietà, senza momenti di intimità e di silenzio, di quell'intimità segreta e raccolta e di quel silenzio esteriore ed interiore che la società tecnologica aborrisce, come l'ostacolo principale posto alla sua apparentemente inarrestabile marcia di grande omologatore.

¹⁹ In questa prospettiva permane sempre di grande attualità, a mezzo secolo di distanza, la lucida lezione del personalismo: cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo* (1949), nuova ed. a cura di G. CAMPANINI, AVE, Roma 1995, lezione ripresa da P. RICOEUR, circa il quale si veda AA.VV., *L'io dell'altro - Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. DANESE, Marietti, Genova 1993. Suggestive notazioni al riguardo, in dialogo con E. Lévinas, in I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990.

I tre fondamentali *mondi vitali* prima richiamati (la famiglia, la religione, la creazione artistica) sono dunque non casualmente percorsi tutti da un diffuso e serpeggiante disagio. Il rapporto fra uomo e donna rischia di essere inquinato alla radice, anche nella sfera più intima della sessualità, dal demone dell'efficienza e del successo. Come leggere altrimenti l'esasperata attenzione alle tecniche erotiche, la produzione artificiale del desiderio, la penetrazione della tecnica nei più segreti meccanismi della vita? Come spiegare altrimenti la verticale caduta del silenzio e talora anche del raccoglimento in certe celebrazioni liturgiche (e, ancor più, nei riti di massa delle nuove sette)? Come interpretare altrimenti le pesanti intrusioni delle sfere istituzionali nell'elaborazione e nella fruizione della cultura e dell'arte, sempre più condizionate dagli interventi, e dai finanziamenti, della sfera pubblica, insieme alla caduta dell'antico rapporto, gratuito e disinteressato, fra maestro ed allievo, spesso trasferito dalla logica della gratuità alla logica dello scambio?

Nonostante tutto, per altro, non solo i *mondi vitali* persistono ma, a mano a mano che la società tecnologica continua nel suo corso, diventano sempre più insistentemente oggetto di una nuova domanda di senso, come attestano segnali eloquenti, dalla ricerca di una nuova qualità della relazione di coppia al nuovo approccio al significato del lavoro, allo stabilimento di un diverso rapporto con una natura ricondotta al suo stato di primitiva *innocenza*, al di là, per quanto possibile, delle manipolazioni della società tecnologica. L'aspirazione a rapporti non dominati dalle regole dell'efficienza e del successo è forte e diffusa e, per una sorta di inarrestabile eterogenesi dei fini, tanto più cresce quanto più la società tecnologica cerca di svuotare e di espropriare i *mondi vitali*.

È difficile prevedere quali saranno, nel ventunesimo secolo, i nuovi volti dei *mondi vitali*, ma alla loro persistenza ed al loro potenziamento è in larga misura affidato il destino stesso dell'uomo.

Un antico apologo ripreso da Martin Heidegger narra del filosofo Eraclito trovato presso la stufa della sua casa, tutto intento a scaldarsi, con qualche sorpresa dei suoi visitatori che pensavano di ritrovarlo intento nella meditazione nei grandi spazi aperti o nel tempio. *Anche qui vi sono gli Dei*, fu la risposta di Eraclito.²⁰ Prendersi cura dei *mondi vitali*, coltivare l'intimità e il silenzio, non è un sottrarsi alla vicenda del mondo ed alla fatica della storia, ma costruirla in un'altra più segreta e profonda dimensione. *Anche qui, nei mondi vitali, vi sono gli Dei.*

²⁰ I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente*, p. 29.

Riassunto

Il dibattito etico contemporaneo registra una significativa ripresa del classico tema delle *virtù*, a lungo eclissate nella storia della modernità: e non a caso perché la modernità, e soprattutto la post-modernità, ha inteso in questo modo rompere definitivamente con il suo passato, e con l'etica classica e cristiana. Senonché si ripropone ad ogni epoca - e soprattutto in questa fase critica del cammino della post-modernità - il problema della risposta alla *domanda di senso* che proviene dagli uomini e dalla stessa società. Da questo punto di vista la società moderna appare come quella che ha consumato i valori sui quali si era fondata e si ritrova in una sorta di vicolo cieco dal quale è possibile uscire solo recuperando una nuova tavola di valori. Luogo essenziale di questo recupero sono i *mondi vitali*.

All'interno di questi mondi vitali, tre valori soprattutto vengono elaborati e proposti all'attenzione della riflessione contemporanea: la *gratuità*, la *convivialità*, la *solidarietà*; valori che la società tecnologica tende a porre fra parentesi e che nei *mondi vitali* trovano il loro luogo di elaborazione e il loro punto di irradiazione nell'intera società, ad evitare che essa diventi preda del conformismo, del consumismo, dell'anonimato.

Summary

The contemporary ethical debate records a significant resumption of the classical theme of virtues, for a long time eclipsed in history of modernity: and that not at random, because modernity, and above all post-modernity, meant that way to break off for good with its past and with classic and christian ethical. But at any age, particularly at this critical stage of post-modernity, the problem of the answer to the *question for sense* coming from men and from society turns up again. From this point of view modern society appears as the one that has worn-out the values on which it was founded and finds itself in a sort of blind alley the leaving of which is possible only by recovery of a new values table. Essential place of this recovery are the *vital worlds*.

Three values especially, inside these vital worlds, are elaborated and proposed to the attention of contemporary consideration: *gratuitousness*, *conviviality*, *solidarity*; values that technological society tends to put in brackets and that in the *vital worlds* find their elaboration place and point of irradiation into entire society, in order to avoid its getting prey of conformity, consumerism, anonymity.