

IN DIALOGO *

LA SFIDA MORALE

Intervista con ALDO Zanardo **

Professor Zanardo, in alcuni suoi interventi recenti si è occupato del rapporto tra le maggiori culture presenti in Italia e, in particolare, di certi mutamenti che lei osserva nella «cultura cattolica». Di che cosa si tratta?

A me pare, in sostanza, che il cattolicesimo italiano, e forse in specie quello della Chiesa, probabilmente dotato, rispetto a quello laicale, di forze intellettuali piú estese e autorevoli, sia venuto, dagli anni sessanta, dal Concilio, riformando sensibilmente il suo tipo di cultura. Fin da prima, dagli anni cinquanta, alcune minoranze intelligenti e coraggiose erano venute delineando una cultura cattolica diversa. Hanno fatto un lavoro di deesteriorizzazione del cattolicesimo cui, culture cattoliche e culture laiche, dobbiamo non poco; c'erano, però, se non erro, alcuni difetti di realismo che hanno impedito a questo lavoro

* Nella rubrica «In dialogo», «Nuova Umanità» ospita gli interventi di personalità e studiosi non cattolici per incrementare la reciproca conoscenza e la capacità di dialogo. Questo non significa che «Nuova Umanità» condivida tutto quanto gli autori espongono: i loro interventi sono comunque caratterizzati da un atteggiamento costruttivo e dal desiderio di mutua comprensione.

** Il professor Aldo Zanardo è ordinario di filosofia morale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze. Dirige da tre anni la rivista «Critica marxista», e fa parte del Comitato centrale del Partito comunista italiano. Fra le sue maggiori pubblicazioni: *Filosofia e socialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974, e numerosi saggi sul pensiero filosofico tedesco e italiano dell'Ottocento e del Novecento, pubblicati in opere collettanee e in riviste specializzate. Prepara un volume su *Momenti del pensiero socialista*.

pionieristico di trovare un'udienza veramente larga. Dagli anni sessanta, e ciò costituisce una novità qualitativa e di importanza straordinaria, a mettere mano a un lavoro di riforma della cultura cattolica è il cattolicesimo ufficiale, nelle sue componenti di collocazione centrale e non marginale, in componenti che si rifanno all'episcopato e in generale alla classe dirigente cattolica e che hanno influenza su masse di credenti. Una simile riforma, nel suo contenuto, è piú o meno corrispondente a quella cui si è dato luogo nella cultura cui io mi richiamo, nella cultura socialista. Anche in questa si è avuto, mi sembra, un cambiamento profondo. In quale senso? Si è passati da una cultura che era essenzialmente di fini-mezzi a una cultura che è di fini ultimi e che è molto attenta alla scelta dei mezzi, alla congruità di questi rispetto ai fini. Si è venuti comprendendo *il primato della teleologia, dei valori*; dunque spostando l'accento su cosa sia piú utile agli uomini, su cosa sia per gli uomini un vivere piú umano. Il centro della Chiesa, mi pare, è passato da una cultura nella quale si assegnava preminenza al magistero dogmatico di questa, e in generale al suo magistero, anche a un suo magistero specificamente politico, a una cultura nella quale si guarda di piú ai valori che gli individui hanno da vivere; ma non solo: nella quale si guarda di piú sia, anche, ai valori del vivere terreno e pubblico, sia alla responsabilità, all'interiorità o intenzionalità degli individui. Guardare di piú a tutto questo crea manifestamente occasioni di convergenza con le culture non cattoliche. Guardare di piú a tutto questo significa, da parte della cultura cattolica, ricomprendere che il cristianesimo è una delle grandi fonti di quel progetto di un vivere umano piú umano che accomuna le culture moderne avanzate.

Il fatto di fondo, a mio avviso, è persuadersi che, a contare soprattutto, è non *di che cosa* riempiamo la nostra mente, ma *di che cosa* riempiamo il nostro vivere. Sono dell'opinione che essere persuasi di questo, essere persuasi che a contare sia un nostro vivere piú umano, produca vaste possibilità di convergenza fra le diverse culture, diverse per quanto riguarda i contenuti della mente, cioè la interpretazione del mondo, ben piú che per quanto riguarda i valori, cioè i modi di un vivere piú umano.

Ma che cos'è un vivere più umano? Semplifico molto. Da un lato, credo sia un vivere nel quale abbia più spazio l'espansione e l'affermazione di sé di ogni individuo e di ogni individuo nell'intera gamma delle sue virtualità di vivere. Da un altro lato, credo sia un vivere che sta di più alla *regolazione*, che rispetta di più le obbligazioni. Di fronte agli altri individui, e di fronte alla natura, anche di fronte all'idea dell'insieme del nostro vivere individuale, non abbiamo solo esigenze di autorealizzazione. Come si diceva una volta, abbiamo anche esigenze di autosacrificio. Possiamo *autorealizzarci*, ma dobbiamo anche lavorare, conoscere, rispettare, *regolarci*.

È evidente che le diverse visioni del vivere ordinario ordinano diversamente questa pluralità di valori: quelli di affermazione o liberazione dell'individuo e dell'individuo tutto, e quelli di regolazione. Ma, nonostante ciò, è dato di registrare molti valori di comunanza, di accordo. E ciò conta fondamentalmente. Aggiungerei questa osservazione. Progettare un vivere più umano; pensare una assiologia più umana. A quale sapere fare ricorso? Non si può non fare riferimento alle forme del sapere scientifico, perché, come osservava Dewey, è difficile concepire un nostro vivere più umano che trascuri la conoscenza della nostra natura, del nostro essere.

Ma queste forme sono sufficienti? O sono sufficienti le forme del sapere artistico? In alcune epoche storiche queste hanno avuto una forte valenza assiologica, una potente carica educativo-progettuale. Ma oggi? Ad aiutarci a progettare un vivere più umano mi sembrano non sufficienti ma certo indispensabili consapevolezza di respiro complessivo, «filosofie», fra le quali non possono non essere incluse anche le religioni. Ora, le filosofie, in questo senso di consapevolezza complessive, sono vere? Non credo. Sono tutte ugualmente non vere? Non credo neppure a questo. Non c'è, credo, una equidistanza delle filosofie dal vero, cioè dalle verosimiglianze, dalle ipotesi, che più plausibilmente sembrano potersi ricavare dai risultati e dalle procedure del sapere scientifico; né c'è, mi sembra chiaro, una equivalenza circa la suggestione di gerarchie o ordini di valori. Avviene così che ogni individuo opti per quella filosofia che gli appare più

ricca di aperture verso il sapere scientifico, o piú ricca di aperture verso il progetto di un vivere piú umano. Nel nostro tempo, a paragone di altri tempi, mi pare comunque che le filosofie siano in genere meno comunicanti e distanti. E mi pare che, se non su globali ordinamenti dei valori, almeno sui singoli valori e anche su alcune loro relazioni ordinali, i fatti di convergenze siano piuttosto visibili. Va da sé: nel fronte delle culture che puntano effettivamente a un piú umano vivere umano.

Vorrei osservare che quei valori che il cristianesimo esprime e che, favorendo l'apertura al dialogo hanno attirato la sua attenzione, non sono il risultato di un abbandono o di un illanguidirsi dell'esperienza specificamente religiosa, ma di un suo approfondimento, che ne esalta l'identità, la radice propria: l'universalità dei valori proposti è frutto, paradossalmente, di una riscoperta della «particolarità» vitale del cristianesimo. Comunque, stabilita la necessità delle filosofie, e la loro diversità, in base a che cosa ritiene di poterle giudicare?

Se capisco bene, non mi trovo a consentire del tutto con le premesse della sua domanda: credo che il decollo o il ridecollo di una cultura derivi sí da un riafferamento della sua identità originaria, ma anche sempre da un confronto con le altre culture. Mi limito però alla sua domanda. Direi, come per altro ho già accennato, che il giudizio sulle filosofie, come consapevolezza complessive, non possa non fare perno sulla loro *funzionalità a evidenziare valori pratici, ma anche conoscitivi, tali da impegnare ogni individuo nella costruzione di un vivere piú enfatizzante e insieme piú armonizzante autorealizzazione e regolazione*. In tanti filoni del pensiero occidentale, e anche del filone socialista, di questo punto di vista non si è tenuto conto nel giudicare le filosofie religiose. In qualche conto si è tenuto. Schopenhauer, con la sua laica franchezza, diceva: meglio una cattiva metafisica che nessuna metafisica. E molto idealisti hanno detto o per lo meno hanno pensato la stessa cosa. Le filosofie religiose, a lungo, si sono comunque situate nel campo delle culture non avanzate,

non volte a un nostro vivere piú liberato e piú razionalmente regolato. Oggi la situazione mi pare intimamente mutata. Si è fatto piú limpido, piú attendibile, il criterio della *funzionalità assiologica* come criterio principe della distinzione fra le filosofie. E le filosofie religiose non tanto contrastano i progetti di umanizzazione, quanto competono, con le altre filosofie, nel definirne i contenuti.

In quest'ottica, quale «utilità» avrebbe la religione?

Credo che la credenza religiosa sia «utile» per gli uomini, perché risponde a due requisiti fondamentali. In primo luogo, nella credenza religiosa c'è il riferimento a una razionalità altissima, addirittura soprannaturale, e dunque c'è la legittimazione di una posizione di *criticità verso l'esistenza*. Infatti Dio non esiste nel mondo; è il criterio della misura del mondo. Dunque la nozione di Dio ha una eccezionale potenzialità critica. Lo stesso Marx era quasi arrivato a rendersene conto quando osserva che la religione è il «gemito della creatura oppressa». Dunque il credente non accetta la sua oppressione; non accetta il mondo; ma piange, geme ed ha, nella religione, un criterio per valutare il mondo, questa «valle di lacrime».

Siamo manifestamente dentro una società nazionale nella quale la diffusione del benessere integra, rende soddisfatti; insomma sembra cancellare la domanda di altro, di criticità, di utopia. Un soggettivismo individualistico appagato sembra emarginare la percezione di ciò che significa Dio. Ma questo soggettivismo appaga davvero? Esclude davvero la domanda di una razionalità ulteriore rispetto al benessere corrente? Ed ecco la relazione con la sua dimensione razionalistica, a indicare ideali, valori.

Da un'altra parte, ritengo che la credenza religiosa, e in particolare quella cristiana, sia «utile» in quanto comunica una percezione forte della finitezza umana. E specialmente della finitezza sofferente. Attraverso i temi del peccato, della caduta, del peso della corporeità, il cristianesimo, se anche sotto qualche aspetto può spingere a considerare con rassegnazione le prospet-

ve del nostro vivere, anche sa segnalare, appunto, la finitezza umana: sia nel senso che essa c'è ed è ben solida e che le prospettive razionalizzanti appaiono difficili, ben più difficili di quanto siano apparse a Hegel o a tanto pensiero socialista; sia nel senso che questa finitezza è smisurata e quindi sotto diversi riguardi (morire, essere malati, essere soli, dovere decidere fra valori conflittuali) pressoché incatturabile in una prospettiva razionalizzante.

Associare uno sguardo sull'«assiologico», sul razionale, e uno sguardo «realistico», non facilmente ottimistico, sulla finitezza a me pare la preconditione per costituire una cultura capace di essere davvero funzionale a un nostro vivere più umano, di indicare contenuti e difficoltà di questo vivere. Mi pare che non pochi filoni del centro del cattolicesimo italiano si siano venuti muovendo in questa direzione.

Questi due requisiti sono molto diversi l'uno dall'altro. Il primo, cioè l'atteggiamento critico verso il mondo, appartiene ad ogni religione in quanto riconosce una Trascendenza, e dunque una misura assoluta alla quale rapportare il mondo. Il secondo, cioè l'atteggiamento di comprensione della finitezza, sembra invece accostare una dimensione propria della religione cristiana, nella quale le realtà terrene, anche quelle che nel modo più doloroso e duro esprimono la nostra finitezza, trovano senso perché Dio, incarnandosi, le ha fatte, in qualche modo, proprie. Cosa ne pensa?

In verità, anche presso altre religioni, si dà questo sguardo sul finito e sul finito che soffre, questa sorta di antidoto a un umanismo troppo hegeliano, troppo modernamente carico di illusioni sull'onnipotenza dell'homo faber. Penso in particolare alla religione ebraica e, in essa, a figure come quella di Giobbe. Non saprei dire se il cristianesimo, attraverso Gesù, abbia esaltato questa capacità di sguardo sul finito. Sicuramente ha esaltato la persuasione della riscattabilità del finito. Devo però ammettere che, su Gesù, avverto molto l'esigenza di riflettere meglio. Benin-

teso il suo messaggio è grande e inequivoco: ha accelerato eccezionalmente un rivolgimento morale, collocando in primo piano il valore dell'amore, della carità, o, in termini moderni, della solidarietà; un valore assai poco familiare nelle culture classiche. Ben piú difficile mi sembra capire l'essere che Gesù si attribuiva o che gli si è attribuito, cioè l'essere Dio incarnato, l'essere il divenire uomo di un Dio cosí trascendente come quello cristiano. Per me, capire significa tradurre in un altro linguaggio, in un linguaggio che capisco. Vedo nell'incarnazione una concezione attenuata della distanza del finito dal razionale, e dunque una spinta a sperare, ad avere fiducia. L'incarnazione inoltre dà manifesta autorevolezza al messaggio di carità di Gesù: lo stesso Dio ama, è caritatevole. Ma devo riflettere molto di piú. Il fatto è che mi trovo ad avere una certa propensione a comprendere di piú la religione protestante, con il suo piú accentuato distanziamento di Dio dal finito. E con il suo approdare per lo piú a una critica della civiltà. La religione cattolica, piú che verso una critica della civiltà, mi sembra orientata, forse anche per la storia che ha avuto nei paesi latini, verso l'idea di una civiltà cristiana. Non ci sono, mi pare, nel cattolicesimo, grandi figure di critici come quelle di Schleiermacher o di Kierkegaard.

Il cristianesimo protestante, in effetti, per alcuni suoi aspetti manifesta una criticità nei confronti della civiltà; ma in certi contesti e momenti storici tende invece a identificarsi con essa. Il protestantesimo ha espresso la sua forza innovatrice, ad esempio, nel contributo determinante dato alla fondazione di nazioni nuove come gli Stati Uniti d'America, ma il fondamentalismo protestante, proprio in quelle nazioni, esprime anche posizioni di conservatorismo radicale, di indistinzione della sfera religiosa da quella civile, che sfocia in posizioni non diverse, per integrità, da quella che si suole chiamare «cristianità». Analogamente, in campo cattolico, esistono settori che si sentono pienamente espressi dalla concezione solidarista della Sollicitudo rei socialis, interpretandola in senso anticapitalistico, e altri che contestano l'enciclica, intendendo quella solidarietà realizzata proprio nel

dinamismo del sistema capitalista. Questo per dire che è difficile attribuire i due atteggiamenti l'uno alla versione cattolica, l'altro a quella protestante; si può dire che sono presenti in tutte e due le denominazioni cristiane, però con una sensibilità diversa, dovuta anche alle diverse condizioni sociali ed economiche nelle quali il cristianesimo protestante e quello cattolico si sono sviluppati dalla Riforma in poi. L'interrogazione sull'incarnazione di Dio sembra possa essere rivolta al cristianesimo nel suo insieme, che proprio dall'incarnazione è caratterizzato...

Sono ovviamente d'accordo con molto di quanto Lei rileva. L'ebreo Giobbe dice: «maledetto sia il giorno in cui sono nato». Il grande libro di Giobbe fa intendere come la religione possa rappresentare una apertura sul finito, sull'esperienza e su tutti i loro limiti, fino al fatto, appunto, di maledire il giorno in cui si è nati. Fa anche intendere come la religione ebraica, insistendo sulla separazione fra Dio altissimo e il mondo finito, possa avere delle curvature pessimistiche. Gesù, in quanto Dio incarnato, trasmette invece indubbiamente una lezione, per lo meno, come d'altronde accennavo, di non pessimismo; in sostanza, traducendo il linguaggio religioso, ci si dice che il razionale non è solo misura del mondo, ma è anche trasferibile dentro il mondo. Se guardiamo alla filosofia si potrebbe dire probabilmente, che Kant è pensatore che elabora una filosofia la quale soprattutto trascrive la religione intesa come opposizione di razionalità e esperienza; e che Hegel per contro, è pensatore che elabora una filosofia la quale trascrive soprattutto la religione come incarnazione, come unificazione di razionalità e esperienza. Il nucleo concettuale che un non credente può rinvenire in Gesù come Dio incarnato è, mi pare, essenzialmente l'idea che il razionale, il quale non cessa di essere tale, anche si sporge verso la terra; non è per gli uomini un inaccessibile o un ingeneroso.

Lei parlava, poco fa, del rapporto tra affermazione e regolazione, come un rapporto diversamente impostato nelle diverse «filosofie». Nel cristianesimo tale rapporto viene messo a punto

col concetto di persona. Come giudica questo punto essenziale della religione cristiana?

Non c'è filosofia, mi pare, che possa prescindere dall'idea di persona, cioè di individuo che ha autonomia, che ha capacità consapevole di autodirigersi. Persona è in sostanza l'individuo che non è né solo né prevalentemente mezzo, che è se stesso, che agisce con l'assenso della sua coscienza, che ha questa elementare o basilare forma di sviluppo. Il cattolicesimo insiste molto sull'idea di persona; e lo ha portato e lo può fare in virtù del suo richiamarsi a una ontologia degli individui come anime, come principi spirituali liberi; ha una ontologia di cui non si può disconoscere la funzionalità per quanto riguarda il riconoscimento della dignità e dell'uguaglianza di ciascuno. In genere, persona è un individuo che compone in un determinato equilibrio o squilibrio valori di realizzazione di sé e valori di regolazione, di responsabilità. O almeno, a me sembra che sia così. Ebbene, per lo meno in certo cattolicesimo oggi, mi pare di scorgere la tendenza a rilevare i valori di responsabilità rispetto a quelli di liberazione. Un riflesso di una simile impostazione si ha, se vedo bene, nella rigida affermazione dell'indissolubilità del matrimonio, della famiglia. Si tende a concepire la vita familiare fortemente in termini di regolazione o responsabilità ineludibile. Per quanto mi riguarda, inclino a intenderla come una associazione che può anche essere commisurata ai valori di autorealizzazione dell'individuo, che dunque può anche essere sciolta. Sono contro una assiologia puramente individualistica; e avverto, nella famiglia, quanto sia grande la responsabilità verso i contenuti e quanto sia immensamente grande quando questi sono più deboli. Ma non credo che l'autorealizzazione dell'individuo sia un disvalore. Affermazione dell'individuo e osservanza della regolazione sociale sono entrambi valori. Essenziale è che l'individuo sappia vivere l'intero suo vivere muovendosi *complessivamente* in equilibrio tra questi due poli di valori. Nel nostro vivere non dobbiamo essere solo individui che si autoaffermano, ma anche non possiamo e non dobbiamo solo «regolarci», o perlomeno non possiamo prescrivere che gli individui stiano solo alla regolazione. Vivendo,

si deve certo cercare di non fare pagare prezzi agli altri. Ma credo che la regola giusta sia muoversi meditatamente fra realizzazione di sé e regolazione.

Quali altri punti di divergenza vede tra cultura cattolica e cultura del socialismo?

Un altro punto sul quale direi che una filosofia di tipo non religioso o non cattolico è più sensibile mi sembra quello che riguarda la propulsione e l'utilizzazione del sapere scientifico. Oggi il cattolicesimo ha largamente superato atteggiamenti vecchi, di imbrigliamento del sapere scientifico. Prendiamo però il sapere sociale. Sulla società, vedo nel cattolicesimo, ma probabilmente il discorso può essere esteso a ogni religione, un indirizzo forse eccessivamente prevalente a svolgere un discorso morale. Ciò è naturalmente giusto, e ciò si deve attendere da una religione. Ma guasterebbero alcuni elementi non generici di analisi sociale? Non condivido ovviamente l'antipatia di molti cattolici, impegnati nella politica, verso le posizioni di anticapitalismo di certi settori della Chiesa. Non posso però dire che quell'anticapitalismo non abbia, almeno alla mia percezione, una fisionomia troppo generale. Cosa costruire con esso? Come spostare davvero, con esso, la coscienza sociale del paese? Una maggiore familiarità con il sapere scientifico consentirebbe, non dico di elaborare, cosa cui forse una Chiesa non è tenuta, ma di segnalare progetti di cambiamento meno esclusivamente morali, meno appellanti soltanto a una ristrutturazione delle coscienze morali, insomma più determinatamente critici. Se conosco scientificamente il mondo, le sue strutture, le sue condizioni, posso fare ipotesi di cambiamento che siano non di criticismo assoluto e radicale, ma, appunto, di criticismo possibile, fattibile. Nel discorso sul sociale, sui conflitti presenti nella nostra società, che la Chiesa cattolica ha svolto in questi ultimi anni, si usa molto la coppia categoriale divisione e riconciliazione. Ebbene, non direi che essa rappresenti convenientemente gli aspetti, anche e non secondariamente di subalternità, sussistenti nella nostra società. Essa

rimane a livello utopico, a un livello troppo estraneo a una rappresentazione «scientifica» di questa società.

Queste due categorie mi sembrano insomma insufficienti a capire dimensioni ancora fondanti della società moderna: riesce molto difficile comprendere una singola società e soprattutto comprendere l'insieme delle società del pianeta, e dunque orientare in misura non indeterminata gli uomini, rilevando semplicemente che il limite sta nella divisione: questa è per lo meno anche *una certa divisione*, tra Nord e Sud del mondo, o tra le grandi potenze dominanti la società e appunto la società.

Per riassumere: sull'equilibrio tra liberazione dell'individuo e sua regolazione, sul rapporto con il sapere scientifico, sento ancora alcuni limiti nel cattolicesimo. Mentre, come dicevo, la sua forza sta chiaramente nella sua capacità utopica, e sta nella sua capacità di cogliere il mondo dell'esperienza, vedendo anche zone e situazioni di questo mondo che sono sfuggite e sfuggono, almeno in parte, sia alle culture liberali e democratiche, sia anche alle culture che si ispirano al socialismo. I temi della malattia, della morte, dell'infanzia, della vecchiaia, sono problemi sui quali non si può dire che le culture liberali e democratiche e quelle socialiste, almeno fino a tempi relativamente vicini, si siano profondamente impegnate. Mentre è tradizione, per il cristianesimo, pensare attentamente questi problemi. Le latitudini con cui il cristianesimo ha sentito i problemi dei deboli o degli ultimi è prospettiva alla quale le culture moderne si sono venute o si vengono solo in un tempo relativamente recente avvicinando.

Qual è la situazione del socialismo, oggi?

Per molti decenni, il socialismo è stato concepito, anche se deviando con ciò dal suo originario essere un pensiero di liberazione e di regolazione funzionale alla liberazione, come una cultura che innalza i mezzi o i presunti mezzi a fini. E per molti decenni è stato concepito, anche in conseguenza di quanto ora dicevo, come un interamente eterogeneo a fronte del liberalismo e anche a fronte della democrazia «formale». Come dicevo,

oggi siamo davanti al recupero del primato dei valori. E siamo davanti alla persuasione che occorra, per un vivere più umano, tendere a comporre, depurati di unilateralità e di scorie, i valori socialisti, liberali e democratici. Una delle idee che più esprimono questo sforzo di composizione e che ormai si sono insediate o meglio reinsediate nella cultura socialista è quella di *liberazione dell'individuo*.

Con questa espressione intendo quello che diceva Marx: il *libero sviluppo di ciascuno*. Dove sono importanti tutti e tre i termini. Lo *sviluppo*, cioè l'estrinsecazione, l'accrescimento e l'innalzamento di tutte le disposizioni dell'individuo. *Libero*, perché non si può avere uno sviluppo che non sia libero, che non sia di una persona, di un individuo autonomo. Anche se si è sostenuto, anche nella cultura socialista, che si poteva avere sviluppo senza libertà: è un ossimoro palese, giacché per essere sviluppati occorre essere convinti di essere sviluppati; non ci può essere liberazione senza libertà; la liberazione non può non essere oggetto di scelta. E poi il terzo termine, *ciascuno*: nel suo essere individuale, nelle sue differenze. Come osservavo prima, il pensiero di tradizione socialista, nascendo dal ceppo del pensiero liberale e democratico articola liberazione di ciascuno e regolazione cui ciascuno deve attenersi, non in modi individualistici, ma certo, rispetto al cattolicesimo, in modi che mirano ad assicurare più spazio alla liberazione dell'individuo. Non in modi individualistici: dunque con la consapevolezza che non sono problemi facili quelli dello scegliere fra valori, fra positivi. Marx sperava chiaramente che fosse possibile uscire dalla polarità dei valori e superare in particolare i valori di regolazione, quando scriveva che il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti. Non mi sembra una riflessione astrattamente utopica; ma scavare dentro la sua significatività ci porterebbe troppo lontano.

Che spazio hanno, secondo lei, le dimensioni critiche nei confronti dell'attuale società?

Sono molto colpito dalla crisi della cultura socialista, da una parte, e, dall'altra, dal fatto che la cultura cattolica si fa sempre di più una cultura di opposizione; e sono d'accordo con quel cattolicesimo che è preoccupato di diventare una cultura minoritaria, scarsamente influente. La situazione mi pare tutt'altro che facile per una cultura che voglia mettere in discussione la nostra società oggi: il Nord del mondo si è fortemente compaginato, ha omologato gran parte della società all'interno di ogni Paese creando un vasto strato di ceti medi, con debolezza sociale piuttosto ridotta. Questa è una difficoltà, oggi, per la cultura del socialismo; ma anche per una cultura cattolica che cerchi spinte a rinnovarsi e a non chiudersi in una opposizione astratta alla società.

Non pensa che senza una fondazione trascendente si vada in pasto al quotidiano, a una pluralità di culture senza orientamento?

Non credo che una assiologia forte, di cui la società ha palesemente bisogno, possa essere fondata solo su una metafisica trascendente. Per quanto mi riguarda, i valori di liberazione dell'individuo sono valori molto forti, fondamentali. Se Lei mi chiede su che cosa baso questa convinzione, risponderei: su talune congetture, che ritengo attendibili, sull'essere dell'uomo, sui suoi bisogni, sui suoi desideri, su ciò che potrebbe essere per ciascun uomo un vivere più umano, più dotato di senso. Se mi si domandasse: ma chi, soggettivamente, definisce un vivere umano più umano? Chi, soggettivamente, definisce i valori? Non certo il singolo individuo. Direi: la società umana, in forza della sua esperienza, della sua storia, del suo sapere scientifico, delle sue sofferenze e delle sue speranze. E specialmente, più direttamente, quella parte della società umana che è la società colta, la società che forse ha più riflettuto sull'esperienza dell'umanità

e sulle sue possibilità. Oggi poi, nei regimi democratici, anche se solo sotto certi lati, e in particolare con i limiti che si devono alla informazione insufficiente e eterocontrollata, la società stessa tutta è venuta ad acquisire la possibilità di pronunciarsi sui valori, sui contenuti di un vivere più umano. Ripreciso un punto che ho già toccato. Poiché un vivere più umano dell'individuo è basilaramente il suo vivere libero non si può imporre agli individui un vivere di autorealizzazione espansiva e di regolazione funzionale a questa, cioè un vivere ritenuto di norma più umano. La libertà comporta che l'individuo possa vivere, con la riserva di non infliggere danno agli altri individui, il vivere che vuole vivere. Anche un vivere di evasione. Cosa fare? Mettere a disposizione degli individui le possibilità che rendono praticabile, per quanti lo vogliono, un vivere più umano, e le possibilità che agevolano la comprensione della preferibilità di un vivere più umano. Credo che in questo libero fruire di un più di umanità consista fundamentalmente il socialismo.

Perché il socialismo incontra forti difficoltà a riproporsi come ideale?

È un grande problema. Al fondo c'è certamente il benessere che si è diffuso nel Nord del mondo, cui ha corrisposto una chiusura piuttosto provinciale di molti paesi del Nord. Occasioni di un rilancio sembrano però venire da alcune emergenze: l'ambiente, il terzo mondo, il lavoro dipendente, le donne, i giovani, l'interdipendenza mondiale che ormai porta visibilmente problemi anche nel Nord. Muovendo da qui c'è da ricostruire, e si può ricostruire una identità *assiologica*, e non *ideologica*, tale da avere respiro attrattivo forte e tale da essere accettabile da parte di individui che si rifanno a diverse «filosofie». Questa identità assiologica non può che essere la mediazione, cui accennavo, di valori socialisti, liberali e democratici. Va da sé poi che un ideale trascina effettivamente se non solo: se si accompagna a ipotesi plausibili sui modi e sui soggetti dell'accostamento della realtà all'ideale. Il lavoro di riforma che il socialismo ha davanti mi sembra davvero imponente.

È chiaro che il socialismo non può più essere legato a una certa ideologia. La sua cultura non può essere, nel suo nucleo, che una cultura di grandi valori largamente condivisi e condivisibili. E per ciò di valori che non aspirano né devono aspirare a governare tutte le zone del vivere degli individui. Ogni individuo non può non gestire molte zone del suo vivere con valori specificamente suoi. La cultura del socialismo non può essere che il grande orizzonte assiologico per le trasformazioni possibilanti le strutture generali di un vivere più umano. Il cattolicesimo italiano, a me pare, non è ancora riuscito a intendere bene la natura «laica», partecipabile anche dai credenti, di questa cultura assiologica socialista. Mi sembra mantenga una propensione a pensare che certi valori, oltre che risalire a certi presupposti filosofici, comportano anche certe scelte politiche.

Lei intende dire che, per il fatto di essere cattolici, non si deve confluire automaticamente in un unico partito che rappresenti l'unità dei cattolici al livello politico: ma che i cattolici, invece, potrebbero tradurre la dimensione utopica e critica che viene loro dalla religione, in un progetto politico elaborato da una rinnovata, socialista, cultura dei valori.

Non penso all'utilità di un partito. Mi interessa anzitutto il destino della società italiana. Ritengo sarebbe molto opportuno, per lavorare e rendere più umano il vivere della nostra società, se i credenti in una religione che ha tanta potenzialità di critica verso l'esistente e anche tante attitudini a vedere dentro la nostra finitezza fossero più sollecitati a comportarsi politicamente in modo libero; credo sarebbe molto positivo per la società italiana.

Cattolici ce ne sono già in tutti i partiti. Ma non in tutti possono essere presenti in quanto cattolici...

Non so se un cittadino cattolico debba essere in o con un partito politico in quanto cattolico. Sia cattolico o di altra «filosofia», a me sembra che egli debba stare in o con quel

partito politico che progetta un vivere piú umano, piú prossimo o meno lontano dalla sua assiologia.

Il fatto è che i valori possono unire ma anche dividere, come nel caso del divorzio e dell'aborto. La stessa concezione dell'individuo che lei ha tratteggiato ha dei punti di contatto con la concezione cristiana della persona, ma ne rimane, nella sostanza, lontana.

Non mi pare molto lontana. Certo, per me, la libertà dell'individuo è un valore molto serio. E molto serio lo è anche, sotto tanti aspetti, per il cattolicesimo. Prendiamo però l'aborto. Il punto teorico, che so non condiviso da molti cattolici, riguarda, mi pare, questo: noi siamo tenuti a molti casi di regolazione, a molti doveri verso il mondo vivente, umano e non umano. Come dobbiamo concepire questi doveri? I doveri che ho verso la vita umana nata e verso quella nascente, di pochi giorni, sono gli stessi? O sono in qualche misura diversi? È un problema estremamente difficile e delicato. Sento molto i doveri che abbiamo verso la vita umana nascente e anche verso la vita umana non nata, e anche verso quella morente. Sento che occorre una cautela grandissima nell'intervenire geneticamente sulla vita nascente o nello sperimentare sugli individui umani, malati in modo terminale e sia pure consenzienti. Trovo perciò l'aborto una cosa grave e traumatica. Credo bisogna riuscire a mettervi fine, dando agli individui umani una cultura responsabile della generazione. Ad avere senso è solo, mi pare, l'aborto terapeutico.

C'è bisogno, nel considerare questi aspetti, come lei sottolinea, di una grande cautela, che al cristianesimo proviene proprio da quella comprensione della finitezza umana che lo caratterizza e di cui si diceva prima. Una finitezza protetta proprio dalla dimensione trascendente. Infatti, quando io ero un embrione di un mese, ero io che mi stavo formando, e un intervento abortivo avrebbe ucciso me. Per la cultura cristiana una persona viene da Dio, ed è persona sia nei momenti deboli che in quelli forti della sua esistenza, sia all'inizio della sua strada che alla fine.

Certamente, questa diversità di prospettive non può non tradursi in leggi diverse, in una diversa posizione politica, non crede?

Capisco. A proposito dell'aborto mi pare di avere detto ciò cui si dovrebbe, a mio avviso, giungere. A ciò si giungerebbe certo più agevolmente se il cattolicesimo lasciasse avanzare una visione della sessualità non così intrinsecamente congiunta al suo ruolo procreativo.

In ogni modo, quello che mi pare più essenziale, e dove la collaborazione mi pare più possibile, è il contributo, sempre più forte da parte del mondo cattolico alla riforma della moralità della nostra società. Questo è oggi il punto forse più drammatico, perché il paese rischia di diventare, come dicevo, una provincia conservatrice e soddisfatta dell'Occidente; c'è il problema di trasformare il paese cosciente, cioè di riformare la moralità, gli ideali della gente; è un problema centrale e il cattolicesimo può fare molto. Non credo che la Chiesa debba fare direttamente politica. Penso sia bene che pratichi, come sta facendo, una forte presenza nel sociale, lavorando nelle coscienze della gente: è un lavoro indispensabile. Uno dei limiti della cultura alla quale mi richiamo è la non più grande capacità di trascinare e di educare la gente ad una coscienza critica e a una alta cultura morale. Noi abbiamo avuto una grandissima esperienza, nel 1943-'45; si sono create zone estesissime di moralità critica e sociale; così come era accaduto, del resto, nell'altro, primo, dopoguerra, quando Partito socialista e Partito popolare raccolsero grandi consensi. Oggi viviamo invece una fase in cui la diffusione della ricchezza e l'esaurirsi della spinta degli ideali critici dell'antifascismo ci mettono di fronte alla questione di una riforma morale del paese. Come dicevo prima, non mancano segni di cambiamento. Credo che le culture di opposizione, le culture che non accettano il dominio dei grandi potentati economici, politici, informativi, abbiano, cattoliche e non cattoliche, un grande convergente lavoro da compiere; abbiamo da lavorare molto per fare sí che i segni di cambiamento che ci sembra di intravedere diventino inizi di cambiamento.

ANTONIO MARIA BAGGIO