

Agire comunicativo e silenzio dei teologi

“L’intersoggettività linguistica oltrepassa i soggetti, ma senza renderli sudditi” [...]

“ Nelle condizioni del pensiero post-metafisico la filosofia non può rimpiazzare la consolazione con cui la religione pone in una luce diversa, e insegna a sopportare, la sofferenza inevitabile e il torto impunito, le contingenze della miseria, solitudine, malattia e morte”

(Habermas, 1991; trad. it. 1993, p. 129).

1. “Virtù” per un mondo nonviolento

L’ultima volta in cui ho incrociato, attraverso il comune contributo ad un testo a più mani, lo stile etico ed argomentativo di Alberto L’Abate è stato in occasione di una commemorazione di Antonio Carbonaro (Ceccatelli Gurrieri, 2003). Pur facendosi memoria di una medesima persona, la nostra “scrittura” ha avuto allora caratterizzazioni biografiche e tematiche diverse: Alberto ha preferito ricordare l’amico a partire da alcune realizzazioni di tipo istituzionale evidenziabili in quella complessa area di impegno etico-politico (*commitment area*) che è costituita dal movimento dell’“educazione alla pace”; io mi sono concentrato sull’analisi di alcuni tratti dell’insegnamento di Carbonaro che tendono a fondare, all’interno della storia del paradigma contrattualistico, ciò che viene da lui stesso definito “progetto di ulteriore umanizzazione” (Carbonaro 1992, p. 28). Ma c’è un pensiero di Carbonaro, espresso prima della ricerca sul contrattualismo e riportato da Alberto nell’intervento commemorativo, che può essere punto di riferimento iniziale - sempre mantenendo lo schema dell’incrocio - per la riflessione che intendo qui svolgere. Si tratta di un commento in margine ad una tipologia di attori sociali rilevata, all’inizio degli anni ’60 del secolo scorso, durante un’indagine condotta da Peck e Havighurst negli Stati Uniti. E così è citato da Alberto:

“Ci sono poche cose – scrive Antonio – più terribili, nella loro forza irresistibile, di un monomaniaco convinto di essere nel giusto che mette un *principio* astratto al di sopra di considerazioni reali ed umane” (L’Abate, 2003, p. 143).

Nella successiva disamina delle potenzialità distruttive insite nella matrice hobbesiana della morfologia statuale moderna, Carbonaro indica infine un fondamento di carattere antropologico, da anteporre progettualmente alla deriva violenta e totalitaria delle “volontà di potenza” dei singoli stati, che possono congiuntamente manifestarsi (come è storicamente dimostrabile) nelle relazioni interne ed esterne alle rispettive sfere di influenza¹. Questo fondamento sarebbe evidenziabile, nella storia delle teorie contrattualisti-

¹ Secondo Carbonaro, il più acuto dilemma del paradigma contrattuale classico è sintetizzato dalla quasi perfetta convergenza che, in ordine agli esiti consequenziali concreti, ci è dato di rilevare fra le figure – a prima vista antitetiche – del “Leviatano” di Hobbes e della “Volontà Generale” di

che, sulla base di una prospettiva evolutiva che, in senso costruttivo e nonviolento, Locke assume riguardo alla natura umana.

“Secondo Locke, la naturale socievolezza dell’ uomo gli ha evitato fin dalle origini di cadere in una condizione di isolamento e di selvatichezza e, anzi, lo ha aiutato a costruire una società differenziata secondo status proprietari e dinamizzata da molteplici scambi” (Carbonaro, 1992, p. 30).

Tuttavia, se la socievolezza umana fosse considerata un puro effetto di *spontaneità naturale*, troppe sarebbero le imputazioni di *false naturalism* cui la categoria concettuale si esporrebbe: ad iniziare da quella più *trivial*, che si basa sulla frequente constatazione storica di comportamenti asociali o antisociali. Se invece è considerata un valore intrinseco alla natura umana, essa si espone al rischio della “tirannia” assiologica inizialmente configurata da Nicolai Hartmann e più recentemente trattata da Schmitt (Schmitt 1967; trad. it. 2008)². E se, nonostante le rispettive critiche di cui sono passibili, le due alternative fossero assecondate, nel primo caso avrebbero origine principi morali ed educativi integralmente derivati da presunte “conformazioni alla natura” (parafrasando Rorty, avremmo un agire sociale rappresentato come “specchio della natura”) e, nel secondo, finiremmo per avallare un relativismo indefinitamente conflittuale e distruttivo, giustificato dal fatto che ogni soggetto attivo intenderebbe esercitare con absolutezza il diritto a conformare gli altri secondo l’ordine sociale da lui stesso preferito.

“Nessuno può valutare senza svalutare, rivalutare e svalorizzare. Chi pone i valori si è in tal modo già contrapposto ai non valori. Non appena l’imporre e il far valere diventano davvero una cosa seria, la tolleranza e la neutralità illimitate dei punti di vista e dei punti di osservazione intercambiabili a piacere si ribaltano subito nel loro opposto, cioè in ostilità. L’anelito del valore alla validità è irresistibile, e il conflitto tra valutatori, svalutatori, rivalutatori e valorizzatori è inevitabile” (Schmitt, cit., p. 59).

In proposito, l’esemplificazione addotta da Schmitt incide concretamente sul piano dei *Peace Studies*.

“Lo si può vedere nella discussione sull’impiego delle armi nucleari: se un certo filosofo dei valori oggettivi, per il quale si danno valori superiori all’esistenza fisica dell’uomo volta a volta vivente, è pronto a impiegare, per imporre tali valori, gli strumenti di annientamento della scienza e della tecnica moderna, un altro filosofo dei valori oggettivi ritiene invece un crimine annientare la vita umana per amore di presunti valori superiori. E’ sconvolgente vedere come alla fine persino l’origine e il senso della filosofia dei valori in generale vadano perduti, e come, secondo questa logica, anche l’impegno per un superamento del nichilismo positivistic-scientifico giunga ad annientare se stesso. Anche l’avalutatività assoluta della scienza, infatti, può essere posta e fatta valere come valore, anzi addirittura come valore supremo, e nessuna coerente logica del valore può impedire, a chi ha posto e attuato questo valore supremo, di condannare come antiscientifica, antiprogressista e nichilistica l’intera filosofia dei valori. Il

Rousseau: “Per quanto si possa ridurre l’impatto dilemmatico precisando che in Rousseau la Volontà Generale si identifica con la sovranità, e non con il governo, non si evita il pericolo, comprovato anch’esso dalla svolta terroristica francese, che la democrazia allargata e il pluralismo politico vengano risucchiati dai ‘buchi neri’ della centralizzazione, dell’ortodossia, dell’oligarchia” (Carbonaro, 1992, p. 28). Per un approfondimento delle posizioni di Carbonaro, si veda Catarsi, 2003.

² Sui rischi dell’ opposto esito del *false naturalism* e della “tirannia dei valori”, si veda anche Catarsi, 2011. Non interessa in questa sede evidenziare come e quanto questo tipo di dilemma per molti aspetti si presenti come la riattualizzazione di note antinomie del giusnaturalismo e del pensiero di Rousseau.

conflitto tra valutatori e svalutatori finisce così: da entrambe le parti risuona un orribile *pereat mundus*” (Schmitt, *ibid.*).

Nel tentativo di corroborare un’etica ancorata ai principi della nonviolenza, è forse allora conveniente aggiungere alla definizione antropologica di Locke (“naturale socievolezza dell’uomo”) il correttivo che genera la nota asserzione kantiana sulla “insocievole socievolezza umana”. Si tratta, nella sua sfumatura ossimorica, di una correzione significativa, perché toglie rilevanza a fonti e premesse che in modo assoluto trascendono la contingenza e la finitezza della responsabilità umana. Ed attraverso la salvaguardia di tale finitezza si attualizza, anche sul piano dell’agire orientato al valore della nonviolenza, il famoso richiamo che, a proposito di storia del contrattualismo, Alberico Gentile esprimeva, durante il XVI secolo, nel contesto della fondazione del diritto internazionale: “*Silēte theologi in munere alieno*”.

La raccomandazione di Gentile non era certo mirata ad escludere, in radice, il senso del sacro dagli impegni pattuiti. Egli intendeva invece affermare che gli accordi dovevano essere stabiliti e mantenuti sulla parola e sull’onore dei contraenti, senza che essi cercassero giustificazione alle rispettive volontà di potenza in alcun pronunciamento di fonte ierocratica “*super partes*”. La sua esortazione alla *reticenza teologica*, come l’altrettanto nota *concessiva ateistica* di Grozio (“*etsi deus non daretur*”), genera una modalità di discorso che, mentre esclude fra gli interlocutori il diritto ad unilaterali presunzioni di ruolo sacerdotale, mantiene peraltro aperto il campo ad una riflessione propositiva e critica sulla determinazione del bene comune. Si apre così una prospettiva simile a quella con cui Hartmann chiarisce il senso della “tirannia dei valori”, senza concentrarsi – come farà invece Schmitt – sulla “radicalizzazione ideologica che si produce quando garriscono le bandiere dei valori” (Volpi, 2008, pp. 93-94). Per Hartmann, infatti, la tendenza all’esclusività tirannica di un valore rispetto agli altri, intrinseca al dibattito etico, “può essere corretta e superata mediante quella sintesi che produce l’ ‘unità della virtù’, cioè l’*ethos* maturo ed equilibrato in cui non c’è il predominio di un unico valore, ma il convergere di tutti” (Volpi, *ibid.*). Si può leggere, in questa apertura degli anni ’20 del secolo scorso, un anticipo della successiva “svolta comunicativa”- o “linguistica” - di Habermas: quando non più di “metafisica” si intende trattare, ma certamente ancora di “filosofia”, nel senso dia-logico classico del termine³.

³ Dopo avere tentato, in piena consonanza con gli indirizzi di Horkheimer e Adorno, di praticare per più di un decennio il metodo critico-dialettico basato sulle rilevanze immanenti nei processi socioculturali orientati alla legittimazione dei poteri istituzionalizzati, “Habermas abbandona questa via implicitamente nel 1970 ed esplicitamente nel 1971. L’impostazione dialettica, infatti, ora gli appare ambigua, non sufficientemente chiarita e non sufficientemente fondata. *Egli ammette così che la teoria critica, come la teoria marxista, ha lasciato sempre in ombra la questione dei propri fondamenti normativi, di orientamento e di giudizio.* Ora, cioè appunto tra il 1970 e il 1971, egli pensa di aver trovato la via d’uscita definitiva da questa *impasse* e imbocca un cammino che non abbandonerà più. Si tratta della seconda svolta, che introduce alla ultima fase del suo pensiero, che è rimasta ormai consolidata senza sostanziali mutamenti fino ad oggi, anche se ha conosciuto un primo periodo di studio e di assestamento fino al 1981 e poi una serie di estensioni, approfondimenti, confronti critici e anche qualche rettifica. Si è parlato di una ‘svolta linguistica’, o ‘comunicativa’ [...]” (Cunico, 2009, pp. 21-22, c.vo mio).

2. Il “senso della Persona”: post-metafisico?

Un filo rosso della ricerca di Habermas, fin dall’elaborazione della tesi di dottorato (1954), è stato quello di evitare esiti dicotomici e relativistici nella rappresentazione dell’agire sociale. A tal fine, egli ritiene di avere ad un certo punto trovato una base generativa stabile nell’efficacia sociale del linguaggio.

“Per questo l’opera fondamentale di Habermas, in cui egli, dopo una serie di studi preparatori parziali, espone e giustifica sistematicamente le sue tesi decisive, si intitola *Teoria dell’agire comunicativo* (1981), perché individua il punto nodale del rapporto interumano, e quindi della vita sociale, nella struttura dell’agire orientato all’intesa e mediato linguisticamente. Proprio in queste strutture si radica quel vincolo di razionalità che fornisce il criterio di ogni valutazione con pretese di oggettività e quindi anche ogni analisi critica fondata” (Cunico, cit., p. 23).

Definire questa opzione habermasiana come “svolta linguistica” produce un diretto allineamento con il senso dell’espressione *linguistic turn*, usata per la prima volta nel 1967 da Rorty e da lui applicata per identificare determinate direzioni di sviluppo della filosofia analitica anglosassone (Rorty, 1967; trad. it. 1994; Crespi, 2005, cap. III°). Quanto alla definizione “svolta comunicativa”, essa apre ad estensioni semantiche ad ampio raggio, dove variegati aspetti delle innovazioni mediatiche si interscano talvolta in modo fluido e sfuggente con la problematica tipica di Habermas (Bechelloni, 2001). Personalmente, trovo più preciso e adeguato caratterizzare l’opzione habermasiana come “etica del discorso”, riprendendo il titolo della quasi simultanea traduzione italiana di un suo saggio del 1983 (Habermas, 1985). Ricordo che l’apertura etica presente in questo saggio trovava consenziente Antonio Carbonaro, che era invece rimasto piuttosto perplesso sulla esplicita ed accurata esclusione di aperture al sacro all’interno dei due poderosi volumi di *Teoria dell’agire comunicativo*. Per quello che dei due sociologi so, sia Habermas che Carbonaro si sono sempre dichiarati personalmente estranei a forme di ortodossia dogmatica prodotte da oligarchie sacerdotali⁴. E tuttavia, nel contempo, hanno entrambi costantemente mirato a fondare criteri normativi e regolativi in favore dell’autonomia morale della persona individuale e della sua dignità. Sono essi riusciti, per quello che della loro opera è documentabile, a perseguire questo chiaro “orientamento al valore” ed alla sacralità senza cadere nei vortici autoritari e violenti della “tirannia” assiologica configurata da Hartmann e da Schmitt⁵.

⁴ Così scrive Cunico, peraltro molto attento a registrare, soprattutto dopo i dialoghi monachesi di Habermas con il card. Ratzinger - futuro Benedetto XVI° - (Habermas, Ratzinger, 2004) e le aperture di credito fatte al discorso religioso nell’ultimo ventennio (si veda, in particolare, Habermas, 2005; trad. it 2006), i riflessi di tali “novità” nella teoria complessiva del sociologo tedesco: “Nessuno può escludere pregiudizialmente un suo coinvolgimento emozionale personale, ma non è lecito imputargli una ‘svolta devota’, né annoverarlo tra gli ‘atei devoti’. Habermas non cessa di dichiararsi, usando l’espressione di Weber, ‘privo di sensibilità musicale per la religione’, e anche in una recente intervista non ha mancato di sottolineare ironicamente: ‘Sono invecchiato, ma non sono diventato devoto’” (Cunico, cit., pp. 165-166). Riguardo ad Antonio, ho avuto dirette testimonianze del suo orientamento aconfessionale fino ai suoi ultimi giorni di vita.

⁵ Non sarà trattato, in questa sede, il significato del concetto di “violenza” desumibile dall’abbinamento di sacertà e di violenza nel pensiero di Girard. L’accezione del concetto di sacro qui assunta discende linearmente dalla prospettiva fenomenologica di Otto.

Per rispondere a questo interrogativo, è anzitutto importante indicare come la “prospettiva Persona” sia connotata nelle loro rispettive teorizzazioni. Si tratta, nell’uno e nell’altro caso, di una modalità sintonica con la tradizione sociologica euro-americana degli ultimi due secoli, per cui la “persona” – come è avvenuto con molti altri modelli e costrutti di questa tradizione scientifica – è intuita e rappresentata come un’ entità strutturata e funzionale, oggettivata in base alla sua accertabile ed apprezzata consistenza ricorsiva⁶. Perché in ciò che ha consistenza funzionale, persistenza storica ed è reiteratamente apprezzato e convalidato non dovrebbe essere presente un “bene comune”? Ci sono fenomeni e processi evolutivi che *rivelano* valori, senza con ciò necessariamente implicare comportamenti aggressivi o violenti⁷. Ed è in tale direzione funzionale che per Habermas convergono le strutture linguistico-discorsive orientate all’ intesa dei parlanti e le strutture giuridico-istituzionali orientate, in senso liberal-democratico, all’ “emancipazione” dei singoli individui. Sulla base di questa premessa, anche il discorso di carattere religioso acquista diritto di partecipazione alla costruzione etico-politica della cittadinanza comune, universalisticamente intesa: e ciò può/deve aver luogo perché quel tipo di discorso – come è accennato nella citazione di Habermas in esergo a questo intervento – riesce ed esprimere e manifestare i limiti e le sofferenze esistenziali di soggetti che aspirano ad essere riconosciuti e trattati come persone.

“Quando si limitano a liquidare le vecchie credenze, i linguaggi secolarizzati si lasciano dietro di sé una scia di irritazioni. Con il trasformarsi dei peccati in colpa, e della violazione dei comandamenti divini in trasgressione di leggi umane, qualcosa è andato certamente perduto. Al desiderio di essere perdonati si collega ancora il desiderio non sentimentale di cancellare il dolore inflitto a terzi. Ancora di più ci turba l’irreversibilità della sofferenza *passata*: quel torto agli innocenti maltrattati, umiliati e uccisi che eccede ogni misura possibile di risarcimento. La speranza perduta nella resurrezione lascia dietro di sé un vuoto evidente. Il legittimo scetticismo di Horkheimer nei confronti dell’entusiastica speranza di Benjamin nella forza rigeneratrice della memoria umana – ‘ i morti ammazzati sono morti per sempre’ – non smentisce tuttavia l’impulso impotente a cambiare ancora qualcosa nell’ irrevocabile [...] Quello stesso impulso si esprime, seppure in modo diverso, nel crescente lamento sull’inadeguatezza di questa elaborazione. Le figlie e i figli increduli della modernità sembrano credere, in momenti come questi, di essere

⁶ Per un accostamento suggestivo ed appena iniziale delle connessioni emergenti, all’interno della tradizione sociologica, fra il tema della “persona” e le applicazioni del paradigma struttural-funzionale, si vedano Sciolla, 1983 e Gruppo SPE, 2007.

⁷ Come osserva Boudon a proposito dei processi di “razionalizzazione” configurati da Weber, sussiste talvolta in essi un “senso del valore” che trae *pacificamente* conferma dalla evidente *razionalità* di reiterati benefici funzionalmente prodotti. Quando i risultati confermano le premesse, la circolarità processuale che riflessivamente se ne può descrivere non è viziosa, ma costituisce dato reale originario di apprezzata istituzionalizzazione condivisa e di memoria organizzativamente proattiva.: “Il fatto che nessuno ormai creda più che la scienza possa proporci un’immagine unificata del mondo non impedisce alla scienza di progredire comunque: la liquidazione dell’illusione scienziata non implica in alcun modo che si debbano nutrire dubbi sulla capacità della scienza di produrre certezze e verità. Lo stesso vale per l’ambito del ‘pratico-etico’. Il fatto che sia venuta meno l’illusione di un’unificazione morale del mondo, patrocinata tanto a lungo dal cristianesimo, non implica in alcun modo che la ‘razionalizzazione diffusa’ che governa il ‘pratico-etico’ non continui a operare. Le società moderne continuano ad approfondire le idee di ‘cittadinanza’, di ‘separazione dei poteri’ di ‘democrazia’ ecc., anche se altre ‘forze storiche’ fanno sì che questa razionalizzazione non risulti meccanicamente nei fatti” (Boudon, 2000, p. 130).

l'un l'altro ancor più debitori e di non potersi semplicemente accontentare di quanto giunge loro da una tradizione religiosa secolarizzata – quasi che il potenziale semantico di quella tradizione non sia stato ancora sfruttato appieno” (Habermas, 2001; trad. it. 2002, p. 108).

Il più interessante residuo “secolare” di questa espressione di “sensibilità religiosa” è forse la frase centrata sul concetto di “potenziale semantico non ancora sfruttato appieno”. Si situa qui il più avanzato confine su cui Habermas mantiene una sacrale “attenzione” (nel pieno senso della parola tedesca *Achtung*, quando ricorre nell’accezione di “osservazione rispettosa”⁸) allo spazio socioculturale *dovuto* alla persona individuale, senza peraltro mai trapassare nei codici giurisdizionali di alcuna dogmatica ecclesiastica, né in alcuna fondazione normativa di tipo teistico⁹. Si tratta di una linea teorica chiara e coerentemente proponibile sul piano epistemologico, in ordine all’osservazione ed all’analisi dei processi comunicativi¹⁰. E’ però fondato il passaggio ad una “speranza ragionevole”, per cui sia possibile progettare la effettiva realizzazione, in termini di morale e di diritto, di aspirazioni ed istanze personalistiche che emergono a livello di *patos* valoriale?¹¹. E qualora questa speranza “prendesse forza”, in qual senso si potrebbe ragionevolmente pensare ad una forza nonviolenta? Al riguardo, certe inferenze normative di Habermas nel campo della bioetica sono parse, ad esempio, ad alcuni troppo inclini, nella loro immediatezza, ad una dogmatica giudiziale improntata ad una “forza” di tipo tradizionale¹². Altri rilevano invece un mancato ancoraggio ontologico nelle prospettive emergenti dal suo *patos* valoriale, facendo così trasparire l’istanza di più solidi fondamenti:

“Il ‘di più’ rispetto alla morale, l’eccezione che giustifica la persistente opportunità di attingere alle tradizioni religiose, sta piuttosto nell’elemento ‘etico’ di valori condivisi e motivanti, che non sono confinati a una comunità particolare, ma sono potenzialmente inclusivi e condivisibili da tutti. Tale prospettiva etica è nelle religioni legata a una visione del mondo e di Dio, mentre per il pensiero laico, secondo Habermas, deve essere tradotta in termini post-metafisici, pur senza perdere la loro forza integrante e motivante. Per questo occorre al pensiero laico un equivalente della fede religiosa, che non può essere neppure la fede razionale dell’illuminismo o la fede morale di Kant. Ancora una volta sentiamo dire che quel che è necessario e conseguibile è una *docta spes*, una speranza ragionevole che ‘immunizzi dal disfat-

⁸ Interessante, su questo punto, l’uso del termine negativo *Missachtung* in Honneth, noto cultore di alcune problematiche habermasiane (Solinas, 2010, pp.IX-X).

⁹ “Per Habermas la filosofia è *apriori* (metodicamente) agnostica (rispetto alle questioni trascendenti o ‘olistiche’, circa il senso del tutto) e non scettica (rispetto alla possibilità di affermare qualcosa con pretesa fondata di verità). Tuttavia è per lui anche *apriori* (metodicamente) atea, cioè deve rinunciare a riferirsi, in qualunque modo, in qualunque ambito e su qualunque livello, non solo alla nozione di Dio e del divino, ma anche ad ogni questione riguardante il fondamento o il senso del tutto” (Cunico, cit., p. 155).

¹⁰ Dopo avere rilevato la unilateralità delle descrizioni naturalistiche di processi comunicativi interpersonali, questa è la sua rinnovata conclusione: “La fede scientifica in un sapere che possa un giorno non solo integrare, ma anche *rimpiazzare* l’autocomprensione personale tramite autodescrizione oggettivante, non è scienza ma cattiva filosofia” (Habermas, 2002, p. 105).

¹¹ Che questa origine “pàtica” sia poi concettualmente precisata come “empatia” o “simpatia” è, nel corso della riflessione qui sviluppata, aspetto relativamente indifferente.

¹² Immediatamente dopo la frase citata nella precedente nota n. 9, così Habermas conclude: “Nessuna scienza potrà mai esonerare il *common sense* – ancorché scientificamente rischiarato – dal giudicare, ad esempio, quale trattamento dobbiamo adottare verso la vita umana pre-personale, nel momento in cui la biologia molecolare rende possibili le manipolazioni genetiche” (Habermas, 2002, p. 105).

tismo' di una razionalità scetticamente autodistruttiva. Ma come è possibile per un pensiero e una cultura dotati al massimo di una razionalità procedurale sviluppare questa prospettiva 'incoraggiante?'" (Cunico, cit., pp. 154-155).

Lasciando per il momento sospeso il precedente interrogativo sui fondamenti della "speranza ragionevole", possiamo comunque registrare almeno due elementi acquisiti dalla tradizione sociologica:

- a) il termine "persona" denota un soggetto individuale portatore di attribuzioni e di funzioni socioculturali;
- b) l'individuo cui è attribuita qualità di "persona" può essere, nel contempo
 - centro di scambi orientati all'intesa comunicativa;
 - soggetto attivo di relazioni valoriali;
 - luogo di rispetto sacrale ¹³.

Questi elementi consentono di assumere la "prospettiva persona" come una configurazione strutturalmente definita, avente un basilare carattere evolutivo-emergenziale¹⁴. Peraltro, commentando un saggio di Luhmann dove la categoria di persona è posta come *focus* di un'etica adeguata alla società moderna e contemporanea¹⁵, Carbonaro concludeva con un cenno al nesso unità/pluralità che, anche in senso psicodinamico, tale categoria concettuale evoca:

"Un'etica così concepita non sarebbe comprensibile se non fosse fondata sulla dignità della persona umana, intendendo la persona non solo come un sistema di elementi strutturati, bensì come intelligenza riflettente orientata a conservare integrità e identità in un ambiente periglioso eppure anche sollecitante di ruoli strumentali incrociati e contrapposti. Si deve però dire, allora, che la persona *ricopre* vari ruoli senza essere destinata necessariamente a perdersi in qualcuno di essi oppure a contentarsi di essere il risultato della loro semplice sommatoria. In definitiva, la persona umana è un elemento importante di mediazione tra la razionalità strumentale dei ruoli e la eticità dei giudizi e delle valutazioni" (Carbonaro, 1984, pp. 91-92).

Il nesso intimo evocato da Carbonaro ha natura di "mistero": e cioè di una copresenza di tensioni orientate in direzioni diverse, non risolvibile nei termini di una linearità a senso unico, anche se questa complessità è intuibile e rappresentabile in forme unificate ed ar-

¹³ La caratterizzazione sociologica della categoria di "persona" è un terreno dove possono compatibilmente incrociarsi, per tornare poi a diramarsi in direzioni differenziate ma non separate, anche la riflessione di impronta fenomenologica "pura", ontologico-metafisica, giuridica, pedagogica. La letteratura, nei vari settori, è sterminata e non è conveniente, in questa sede, farne citazioni parziali ed affrettate.

¹⁴ Sulle valenze evolutivo-emergenziali della categoria di "persona", evidenziate sia sul piano della teoria generale della società che in differenziati campi dell'agire sociale, si vedano i singoli contributi presenti nel già citato volume collettaneo del Gruppo SPE (2007).

¹⁵ Nella ricostruzione sintetica della posizione di Luhmann, fatta da Carbonaro, "l'etica nasce dal fatto che gli uomini danno valore all'essere stimati come persone al di là di tutti i vari ruoli di prestazione, che molte persone in alternativa possono svolgere. Mentre i ruoli sono comparabili e valutabili differenziatamente, le persone singole sono incomparabili, e 'diventano oggetto di un giudizio morale solo se viene rispettata questa incomparabilità'. La qual cosa vuol dire che la condotta morale deve trovare valore in se stessa: per essa non valgono né il confronto sociale (compresi il cosiddetto 'rispetto umano' e il conformismo), né l'orientamento strumentale verso l'approvazione. Solo così essa si libera dalle circostanze variabili che la renderebbero non autentica – cioè essa stessa variabile a seconda delle circostanze" (Carbonaro, 1984, p. 91).

moniche. Ed è forse proprio dall' incessante contemplazione di questo peculiare mistero che può scaturire la muta visione capace di correggere l'ultima dichiarazione violenta sull'agire di persone concrete. In questo compito, non soltanto i teologi sono sollecitati al ricorsivo esercizio del silenzio.

Carlo Catarsi
Università di Firenze

Riferimenti Bibliografici

- Bechelloni G., *Svolta comunicativa*, Ipermedium libri, Napoli, 2001.
- Boudon R., *Il senso dei valori*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- Carbonaro A., *Istituzioni e governabilità: alcune critiche a una proposta di Luhmann*, in "Sociologia del Diritto", n. 1, 1984.
- Carbonaro A., *Riflessioni sociologiche su contrattualismo e neocontrattualismo*, in A. Carbonaro, C. Catarsi (a cura), *Contrattualismo e scienze sociali*, FrancoAngeli, Milano, 1992.
- Catarsi C., *Emergenti ragioni dell'agire contrattuale*, in Ceccatelli Gurrieri (a cura), 2003.
- Catarsi C., *Empatia primaria e desiderio mimetico: limiti funzionali dei "neuroni-specchio"*, in "Città di Vita", a. LXVI, n. 4, 2011..
- Ceccatelli Gurrieri G.(a cura), *Le ragioni della sociologia. Il percorso culturale e civile di Antonio Carbonaro*, FrancoAngeli, Milano, 2003.
- Crespi F., *Sociologia del linguaggio*, Laterza, Bari, 2005.
- Cunico G., *Lettura di Habermas*, Queriniana, Brescia, 2009.
- Gruppo SPE (a cura), *La sociologia per la persona*, FrancoAngeli, Milano, 2007.
- L'Abate A., *Antonio Carbonaro e l'educazione alla pace*, in Ceccatelli Gurrieri, 2003.
- Habermas J., *Etica del discorso*, Laterza, Bari, 1985.
- Habermas J. (1991), *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Bari, 1993.
- Habermas (2001), *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino, 2002.
- Habermas J. (2005), *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari, 2006.
- Habermas J., Ratzinger J., *Etica, religione e stato liberale*, in "Humanitas", a. LIX, n. 2, 2004.
- Rorty R. (1967), *La svolta linguistica*, Garzanti, Milano, 1994.
- Schmitt C. (1967), *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano, 2008.
- Sciolla L. (a cura), *Identità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1983.
- Solinas M., *Nota introduttiva*, in A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze, 2010.
- Volpi F., *Anatomia dei valori*, in Schmitt, 2008.