

## LA SOGGETTIVITÀ DELLA SOCIETÀ E LA “SOGGETTIVITÀ MORALE”

VITTORIO POSSENTI

La Presidente Mary Ann Glendon, cui va il mio più sincero augurio per l'alta responsabilità attribuitale, mi chiese di commentare la relazione di P. Neuhaus, e di ciò le sono grato. Il tempo ristretto di cui ho potuto disporre – il testo è pervenuto solo pochi giorni fa – ha reso più complessa la stesura di un commento adeguato. Inoltre la situazione è mutata per la malattia del relatore. D'intesa con la Presidenza si è ritenuto di procedere dapprima a sintetizzare il contributo di Neuhaus e poi a esporre il mio commento, che avrà un'ampiezza maggiore di quello che sarebbe stato svolto in presenza del relatore.

L'intervento sarà condotto lungo due direttrici: un dialogo con le posizioni dell'autore e in secondo luogo un allargamento dell'orizzonte del suo *paper* che si rivolge intenzionalmente alla situazione americana, e che nella Dottrina sociale della Chiesa (DSC) assume come riferimento l'enciclica *Centesimus Annus*, letta attraverso l'importanza che attribuisce alla “soggettività della società”. Se non mi inganno, un certo allargamento del quadro è connesso all'indirizzo generale della presente sessione, in cui le questioni della solidarietà intergenerazionale, del welfare e della ecologia umana sono perlopiù declinate avendo dinanzi allo sguardo l'ambito dei Paesi occidentali. Naturalmente, oltre questo confine pur rilevante si dovrebbe aprire un immenso discorso su quell'ampia sfera di mondo che non si chiama Occidente, e in cui non possiamo assumere a priori che vari aspetti delle scienze sociali europee e forse anche alcune parti di secondo livello della Dottrina sociale della Chiesa possano valere senza revisioni e modulazioni. In effetti in Asia, in Africa e nell'Islam l'esperienza umana elementare, l'autoconsapevolezza, le stesse forme linguistiche che strutturano la comprensione che singoli e gruppi formano di se stessi risultano differenziate, e potrebbe essere un equivoco assumere che l'elaborazione cultu-

rale e delle scienze sociali sulla solidarietà intergenerazionale, il welfare e l'ecologia umana svolta in Occidente possa venire trasferita quasi intatta in quegli ambiti.

Anticipo i temi che toccherò:

- la soggettività della società in rapporto alla valorizzazione delle “società intermedie”;
- il nesso fra Stato e società;
- le minacce alla solidarietà intergenerazionale e all'ecologia umana provenienti dall'individualismo radicale e dalle biotecnologie.

Adotto un approccio socioculturale che va alla ricerca delle *culture influenti*, alla luce dell'idea che la cultura e in specie quella morale valga come *l'anatomia della società civile*. È così introdotto un metodo antimarxista, essendo il marxismo definito dall'idea che sia l'economia politica e non l'etica l'anatomia della società civile.

1) Il tema delle “società intermedie” appare centrale per un recupero della soggettività della persona e della società, alla luce dell'idea che la persona è sorgente d'azione, un *social agent* che agisce guidato tanto da un'etica della convinzione come da un'etica della responsabilità. Introducono nell'argomento alcune precisazioni terminologiche attinte nella *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e nella *Centesimus Annus* (1991). Nella CA Giovanni Paolo II osserva: “la socialità dell'uomo non si esaurisce nello Stato, ma si realizza in diversi *gruppi intermedi*, cominciando dalla famiglia fino ai gruppi economici, sociali, politici e culturali che, provenienti dalla stessa natura umana, hanno – sempre dentro il bene comune – la loro propria autonomia. È quello che ho chiamato [nella SRS] la ‘soggettività’ della società” (n. 13). Nel n. 49 si legge: “Oltre alla famiglia, svolgono funzioni primarie ed attivano specifiche reti di solidarietà anche altre *società intermedie*” (nelle due citazioni i corsivi sono miei). Nei termini “gruppi intermedi” e “società intermedie” (cui si potrebbe aggiungere quella di “corpi intermedi”) i sostantivi potrebbero essere resi in inglese con “groups” e “societies”, piuttosto che forse con “institutions”, “structures” o simili. Il problema sorge piuttosto con l'aggettivo dove l'italiano possiede un termine (intermedio) e l'inglese con maggiore proprietà due: *intermediate* e *intermediary*. In effetti essere intermedio significa nella fattispecie due cose: porsi quasi spazialmente in mezzo fra singolo e Stato da un lato (*intermediate*), e dall'altro porsi in mezzo operando un'attiva funzione di mediazione (*intermediary*).

In entrambi casi la soggettività sociale che si esprime nelle formazioni sociali intermedie si organizza dal basso verso l'alto come opportuna-

mente ricorda il testo di Neuhaus. Questi osserva a buon diritto che l'ambito della *res publica* è certamente più ampio del solo ambito del governo (*administration*) e anche dell'ambito dello statale. La polarità fra pubblico e privato non corrisponde né si sovrappone a quella fra statale e privato. A questo elemento si collega il fatto per cui la fede religiosa non può essere confinata nel privato come ancor oggi il secolarismo di secondo illuminismo pretende.<sup>1</sup>

Nella cultura dei gruppi sociali intermedi si punta sul processo di autoorganizzazione della società a partire dal basso, ossia dai luoghi in cui concretamente si manifestano bisogni e necessità. Tali gruppi appartengono alla società e non allo Stato, senza peraltro che si debba accogliere in tutto la concezione formulata da Tom Paine secondo cui la società sarebbe il prodotto delle nostre virtù, il governo e lo Stato dei nostri difetti e cattive tendenze. Vi è una certa ingenuità nel ritenere che la società sia il luogo del bene, e la politica o, come si dice spesso in Italia, "il palazzo", il luogo dell'ambiguo. La soggettività della società sarebbe mal compresa se volesse dire che ciascuno si regola come meglio crede: si tratta invece di una soggettività cooperante e sinergica, di un modello di socialità a cerchi concentrici, dove secondo R. Dahrendorf opzioni di libertà e legami comunitari debbono completarsi.<sup>2</sup> La necessità di fare perno sui corpi intermedi, ed attraverso essi di assegnare alla gente maggiore autorità e iniziativa (*to empower people*), deve oggi confrontarsi nelle società multiculturali con un delicato problema, che richiederebbe specifiche ricerche empiriche: quale grado di omogeneità culturale è necessario promuovere nei gruppi intermedi affinché fioriscano? In effetti, mentre fino ad un passato recente in essi l'omogeneità culturale era alquanto alta, e questo poteva favorire lo

<sup>1</sup> Anni fa lessi il noto volume di P. Neuhaus *The Naked Public Square*, che avanza la posizione secondo cui la religione riveste particolare rilievo nella vita pubblica e non può venire ridotta solo al privato. Il titolo dell'Istituto presieduto da P. Neuhaus – *Institute on Religion and Public Life* – riconferma l'assunto. Si tratta di un tema che ha occupato a lungo anche la mia riflessione ed è naturale che mi senta affine a chi fa altrettanto con intenti simili (cf. i miei *Religione e vita civile*, Armando, Roma 2002, 2a ed., e *Tra secolarizzazione e nuova cristianità*, EDB, Bologna 1986).

<sup>2</sup> "Gli uomini hanno bisogno di qualcosa di più dei diritti e del denaro per vivere una vita piena e soddisfacente. Hanno bisogno di metri che diano senso alla loro vita, supporti orientativi per il loro cammino ... Tutti noi abbiamo bisogno di vincoli e di rapporti che ci impediscano di scivolare in una condizione di 'anomia'", R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo*, Laterza, Bari 1988, p. 182. L'insieme di questi vincoli e rapporti è spesso chiamato "legature" dall'autore.

scambio e la tolleranza, e nutrire una base di speranze comuni e di memorie comuni, oggi non possiamo più presupporre questo elemento.

La validità delle formazioni sociali intermedie riceve un significativo avallo dal punto di vista antropologico e politico in una scuola che ha costituito un elemento notevole del pensare filosofico del XX secolo, quella del *personalismo comunitario*, di cui l'esteso dibattito mondiale fra *liberals* e *communitarians* ha ripreso decenni dopo alcuni aspetti. Nella Carta Costituzionale italiana si incontra una chiara presenza di tale scuola in specie nell'art. 2, che non pochi studiosi ritengono la chiave di volta dell'intero disegno costituzionale:

La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale.

Le idee della DSC sui gruppi intermedi sono affini ad un modello di socialità aperta di origine aristotelica. In effetti secondo Aristotele la socialità umana, partendo dalla famiglia, conduce dapprima al villaggio come raggruppamento di più famiglie e successivamente alla *polis* dove si perviene alla piena sufficienza di vita. È stato spesso notato con ottime ragioni che il modello di socialità proposto da Aristotele è aperto verso l'alto e può essere prolungato oltre il livello della *polis/civitas*, man mano che le forme politiche della convivenza umana evolvono, mutano, si complessificano come è accaduto con l'apparizione dello Stato. Non è difficile estendere tale modello per seguire future evoluzioni della socialità dal livello statale a quello della "società cosmopolitica" in via di formazione a livello mondiale, col suo profondo bisogno di poteri pubblici sopranazionali, liberati dalla pesante ipoteca che su loro pone la prassi della sovranità dello Stato e la teoria che da secoli le corrisponde. L'applicazione di tale modello corrisponde quasi alla perfezione al criterio di sussidiarietà che occorre far valere nel rapporto fra i popoli, gli Stati, e la società internazionale.

Nel corso dell'epoca moderna i gruppi sociali intermedi sono stati ampiamente compressi a causa di un'errata idea dello Stato e di un'errata idea dell'individuo. Nel primo caso occorre richiamare la regola dei totalitarismi nei quali vigeva l'assioma "Tutto per lo Stato, niente al di fuori o contro lo Stato", e nel secondo l'assunto perfettamente individualistico di Rousseau secondo cui l'individuo nasce come un tutto di per sé perfetto e chiuso, dunque solo accidentalmente ed estrinsecamente sociale (cf. *Le Contrat Social*). Ancor prima della nascita dei totalitarismi, l'individualismo radicale si è mostrato duramente contrario ai corpi intermedi. Valga l'e-

sempio della legge Le Chapelier del 1794, partorita dalla Rivoluzione francese e rimasta in vigore per un secolo in Francia. Essa, vietando ogni corpo intermedio fra l'individuo e lo Stato, fu all'origine, non solo in Francia, di uno schiacciamento accanitamente perseguito dei corpi intermedi.

Oggi nelle società occidentali il problema delle formazioni intermedie sussiste prendendo un nuovo aspetto. Non quello delle *società volontarie* che vengono all'esistenza per libera scelta di singoli e/o di gruppi, ma quello delle società "naturali" ascrittive – quali la famiglia, il gruppo etnico, la comunità religiosa – verso cui la mentalità liberale spesso manifesta un disagio marcato a doppio titolo: 1) per il sospetto che nutre verso tutto ciò che appartenendo all'ambito del naturale, è in qualche misura sottratto alla libera scelta del singolo; 2) perché assume che le società ascrittive siano potenzialmente fonti permanenti di autoritarismo, intolleranza, di scarsa apertura verso l'altro e al diverso. In sostanza è accaduto un cambiamento del mix fra naturale e volontario a vantaggio del secondo.

Ciò introduce difficoltà permanenti a riconoscere i diritti comunitari, i diritti delle comunità come altrettanto importanti che quelli personali.

Nel XX secolo la cultura dei gruppi intermedi, tradizionale nella DSC, è stata rilanciata in Occidente proprio nei decenni in cui (1960-1995) si attenuava la spinta verso il socialismo e schizzava verso l'alto la rivendicazione individualistica, e molti eventi sociali venivano fatti ruotare intorno al singolo. Si sono così sommati due fattori fra loro lontani ma anche – paradossalmente – difficilmente districabili: da un lato il richiamo ai gruppi intermedi per costruire un modello di socialità diverso da quello dello Stato centralistico, dall'altro l'ascesa del singolo e del *selfinterest*. In questi anni accadeva la "rivoluzione delle donne", passate dalla cultura della casa, della cura, dell'oblatività, ad una cultura di autorealizzazione sociale e pubblica.

2) *Nesso fra società, gruppi intermedi e Stato*. La CA insieme ad altre encicliche precedenti e susseguenti illustra il carattere non-assoluto ed anzi "strumentale" e di servizio dello Stato nei suoi rapporti con la società civile e politica. L'idea "strumentalista" dello Stato, nel senso che questo è l'organizzazione della vita comune rivolta a servire le persone viventi in società, è un assunto che troviamo nel pensiero di autori quali J. Maritain, K.R. Popper, R. Dahrendorf, Y.R. Simon, solo per citarne alcuni. Lo Stato è la parte *superiore* della società politica ma non assorbe quest'ultima di cui rimane parte: parte alta, superiore, ma comunque parte. La società politica è il tutto, lo Stato parte e tuttavia portatore di compiti insostituibili.

Ora la CA, riprendendo posizioni già espresse nella DSC, non solo afferma il carattere di servizio dello Stato e il suo essere "strumentale"

rispetto alla società politica, ma con pari chiarezza mette in luce il suo compito di indirizzo, integrazione, stimolo, correzione ed il suo dovere di difendere i beni collettivi:

È compito dello Stato provvedere alla difesa e alla tutela di quei beni collettivi, come l'ambiente naturale e l'ambiente umano, la cui salvaguardia non può essere assicurata dai semplici meccanismi di mercato (n. 40).

Questi aspetti risultano taciuti in un certo spettro di letture della CA. In tal caso lo Stato è *inteso riduttivamente come una società o un attore come molti altri*. Andrebbe piuttosto valorizzata l'idea che lo Stato ha dei compiti, che ha un suo obiettivo, un suo bene comune da assicurare, che potremmo chiamare il *bene pubblico*. Non andrebbe perciò sostenuta l'idea che lo Stato in quanto organizzazione alta della società politica non ha un compito meramente sussidiario, come se fosse equiparato ad una delle tante associazioni che operano nella società. Tutto ciò sia detto senza negare l'idea che la *res publica* non si identifica nello Stato, e nuovamente ripetendo che l'area del pubblico è maggiore di quella dello statale.

Naturalmente il tenere fermo un ambito di responsabilità per lo Stato non significa puntare sulla sovranità dello Stato, la "cattiva sovranità" di cui è fin troppo carica la storia moderna, e che nell'ambito internazionale produce lo scontro a morte fra le soggettività statali e la guerra di tutti contro tutti. Non posso perciò che aderire all'invito di P. Neuhaus di tenere gli occhi aperti sul *jealous god of state sovereignty*, un falso dio da sottoporre costantemente a critica nei suoi vari aspetti che includono la falsa sovranità dello Stato verso l'interno, cioè verso la società civile e le formazioni sociali intermedie, e la falsa sovranità dello Stato verso l'esterno ossia verso l'ordine internazionale e il rapporto con gli altri Stati. La grande questione che rimane aperta e che va oltre l'ambito cui si riferisce il testo di P. Neuhaus, consiste nel domandare se la soggettività sociale non debba esprimersi anche verso l'alto e l'esterno, ossia volgendosi verso il rapporto internazionale. Non è infrequente che coloro che a giusto titolo trovano contestabile la sovranità o la assoluta preminenza dello Stato verso l'interno, non la giudichino parimenti pericolosa nel rapporto verso l'ambito internazionale. In questo elemento consiste una delle massime contraddizioni della prassi politica mondiale attuale, perché sovranità dello Stato significa nel suo nocciolo la rivendicazione dello *jus ad bellum*, del terribile diritto di dichiarare guerra. Non potremo fare passi avanti lungo la strada della convivenza mondiale se non avremo il coraggio di negare agli Stati esattamente lo *jus ad bellum*, ponendo la sicurezza internazionale nelle mani di poteri pubblici sovranazionali.

3) Rimane comunque aperto un complesso problema: accolta l'idea che lo Stato non debba essere "socialista" né debba prevaricare sui gruppi sociali, come si deve regolare la società civile con la multiforme ricchezza dei suoi gruppi affinché l'esito sia quello che Neuhaus dipinge, ossia una società libera e "giusta"? A mio avviso per maneggiare la delicata questione della giustizia sociale il riferimento alla CA non appare sufficiente in quanto questa enciclica si occupa soprattutto di un sistema di lavoro, impresa, partecipazione e democrazia, ma non tratta espressamente il tema della "giustizia sociale". Come pervenire ad una società non solo libera ma giusta e, aggiungerei, liberata dall'alienazione? Intendo qui per alienazione il significato preciso e profondo che CA assegna a questo termine, ossia l'inversione fra mezzi e fini illustrata al n. 41:

È necessario ricondurre il concetto di alienazione alla visione cristiana, ravvisando in esso l'inversione fra mezzi e fini: quando non si riconosce il valore e la grandezza della persona in se stesso e nell'altro, l'uomo di fatto si priva della possibilità di fruire della propria umanità e di entrare in quella relazione di solidarietà e di comunione con gli altri uomini per cui Dio lo ha creato ... È alienato l'uomo che rifiuta di trascendere se stesso e di vivere l'esperienza del dono di sé ... È alienata la società che, nelle sue forme di organizzazione sociale, di produzione e di consumo, rende più difficile la realizzazione di questo dono ed il costituirsi di questa solidarietà interumana.

Dare il potere alla gente è un passo nella direzione giusta ma non garantisce che potremo arrivare a forme adeguate di giustizia sociale, che pur rimane un termine di paragone del discorso della DSC col duplice richiamo al principio di sussidiarietà e a quello di solidarietà (ad es. CA, n. 15). I gruppi intermedi possono garantire autonomia, iniziativa e altre qualità desiderabili, difficilmente possono raggiungere in modo automatico un *output* giusto, a meno di assumere che è di per sé giusto quell'*output* che emerge dal libero confronto di interessi e attività nel mercato.

4) *I rischi della "soggettività morale"*. Oltre alla soggettività positiva della società esiste un'ambigua soggettività morale che può sfociare nel relativismo etico. La crisi di solidarietà fra generazioni non pare riportabile solo a fattori di tipo economico ma anche a fattori culturali: la solidarietà diventa ardua quando l'individualismo alza la testa. Procedendo a fare perno esclusivo sulla scelta del singolo, esso rende problematica la cooperazione fra generazioni e mina la possibilità di azione efficace dei gruppi intermedi. Influisce in questo esito una concezione contrattuale della società, che

difficilmente conduce alla solidarietà intergenerazionale. P. Neuhaus osserva opportunamente che il peso dell'individualismo radicale è sottovalutato. In effetti sembra che la maggior sfida cui sono soggetti gruppi intermedi, fra cui in primo luogo la famiglia, provenga da qui. Ad essa con molta difficoltà si riconosce di valere come l'istituzione più necessaria e più capace di generare solidarietà fra le generazioni. Forse non è più il tempo di evocare il socialismo verso cui taluni guardano ancora come ad un grande pericolo di spersonalizzazione e di assistenzialismo, poiché l'epoca dello statalismo ottuso appare in buona misura alle nostre spalle. Occorre invece di volgere lo sguardo e l'analisi all'individualismo, in auge da molti decenni e che non manifesta segni di regresso.

All'individualismo sono legate la razionalità strumentale e la morale del benessere che sono entrate in profondità nella determinazione della vita buona, segnando la comprensione di se stessi e della vita. È cresciuta la competizione sociale e diminuita la base di verità comuni. Ciò che lega insieme una società non è in primo luogo la competizione, ma la solidarietà, nonostante i bene intenzionati ci ricordino che competizione, provenendo da *cum-petere*, segnala un processo di ricerca comune. Con la sola competizione i cittadini rischiano di rimanere estranei e di non condividere alcuno schema di valori.

Prolungando le riflessioni di Neuhaus, direi che l'individualismo interpreta lo Stato come un'organizzazione artificiale e contrattuale senza vero scopo e bene comune, e dove *la produzione della legge civile va incontro ad una metamorfosi*: si tratta di un punto su cui è opportuno sostare. Nelle società occidentali altamente pluralistiche dal punto di vista morale, in cui vige non un *universo* ma un *pluriverso* etico, il compito della legge civile consisterebbe secondo la posizione individualistica radicale nel *concedere reciproche autorizzazioni*. Come si può procedere ad una deliberazione morale nella società e nei gruppi intermedi, se ciascun componente vede se stesso solo come un centro di riferimento che entra in contatto con gli altri attraverso l'assunto del pluralismo etico e del metodo delle reciproche autorizzazioni?

L'esistenza di un pluriverso morale produce due componenti residue: la *morale procedurale* e il *diritto positivo*. Il ricorso alla ragione procedurale costituisce un tentativo per sormontare il crescente grado di astrazione e di estraneità reciproca nel rapporto fra i cittadini, che appaiono l'un l'altro come stranieri morali, appartenenti a "tribù morali" eterogenee, che si comprendono con difficoltà e che riescono a con-vivere solo concedendosi reciprocamente autorizzazioni a fare o non fare. Esse configurano un inedito



federalismo etico, l'esistenza cioè di spazi o regioni morali entro le quali vigono regole morali diverse e contrapposte: in un Paese si dovrebbero realizzare tanti sistemi sanitari quante sono le principali credenze morali sulla vita, la morte, l'aborto, l'eutanasia, prevedendo almeno un sistema sanitario cattolico, uno islamico, uno agnostico, uno libertario, al cui interno si offrano o non si offrano certe pratiche. In tale soluzione la soggettività morale della società si esprimerebbe solo frammentandosi e scindendosi.

Che non si tratti di soluzione ipotetica lo afferma T. Engelhardt jr. Alla domanda su come sia possibile dirimere i disaccordi che si moltiplicano su terreno etico, egli suggerisce che l'autorità morale provenga dalle persone:

Argomenterò la centralità del principio di autonomia come consenso e in tal modo perverrò a una morale laica che ha il proprio cardine nella centralità delle persone come fonte della morale stessa...  
L'idea è semplice: se non tutti odono la divinità e se non c'è una visione della razionalità morale accettata da tutti, allora l'autorità morale può discendere soltanto dalle persone.<sup>3</sup>

Messi da parte la trascendenza e gli argomenti razionali, il consenso diventa l'unica fonte della morale secolare.

Una considerazione analoga si può sviluppare sulle *biotecnologie* e sul modo in cui esse influiscono sulla trasmissione di un senso. Col riferirci ad esse operiamo un prelievo tematico nel senso che nei tre termini che appaiono nel titolo della presente *Plenary Session* ci concentriamo sulla famiglia quale legame fra generazioni e luogo della trasmissione della vita.

Il passaggio di generazione in generazione ha sempre incluso, oltre al momento della trasmissione della vita fisica, quello della trasmissione di un senso, ossia ciò che appropriatamente si chiama una tradizione ricevuta e fatta avanzare. Essa segna la continuità vitale di una civiltà, il fondo comune condiviso nell'esistenza di singoli e di popoli. La tradizione tanto come contenuto quanto come processo incorpora radici e memorie comuni, ed è più incisiva se raggiunge punti molto sensibili che strutturano l'identità, il modo con cui ci pensiamo e il luogo verso cui vogliamo dirigerci. In ogni tradizione risulta in un modo o nell'altro inclusa la domanda sull'uomo: uomo chi sei? Al cuore delle tradizioni sta la questione antropologica, la capacità di veicolare un'intuizione sull'*humanum*, che risulta oggi appannata. Conseguentemente diventa arduo tenere ferme esperienze centrali dell'essere uomini e trasmetterle.

<sup>3</sup> "L'autonomia come principio cardine della bioetica contemporanea", in AA.VV., *Bioetiche in dialogo*, a cura di P. Cattorini, E. D'Orazio, V. Pocar, Zadig, Milano 1999, p. 111s.

Consideriamo gli atti centrali dell'esistenza, quelli cui nessuno può sottrarsi e che ci costruiscono in un modo o nell'altro: procreare, nascere, vivere, amare, lavorare, invecchiare, morire. Atti che, rappresentando il tessuto universale della condizione umana, si candidano a valere come particolarmente idonei a stabilire un nesso fra generazioni. Ora su questi nuclei cominciano ad influire, almeno in Occidente, le biotecnologie che intervengono con crescente intensità proprio sul procreare, nascere, vivere e morire. Il loro effetto non è solo tecnico, ma morale e soprattutto antropologico. Esse cambiano in maniera pervasiva la percezione e il significato degli eventi più basilari dell'esistenza, quelli da cui abbiamo tratto per migliaia di generazioni un ancoraggio complessivamente stabile.

Per rendercene conto possiamo prendere in considerazione la differenza fra *procreazione naturale* e *fecondazione tecnica extracorporea* spesso chiamata impropriamente "fecondazione assistita" (Fivet). Lo scopo è lo stesso: arrivare ad ottenere un "figlio in braccio", ma i cammini e i significati sono diversissimi, nonostante l'apparente somiglianza. Nel caso della procreazione umana possiamo dire, parafrasando un versetto del *Credo*: *procreatus (genitus), non factus*, procreato, non prodotto. Nel secondo vale l'espressione contraria: *factus* (tecnicamente), *non procreatus*. Nonostante l'inapparenza dell'evento (che differenza fa se un minuscolo embrione umano è prodotto in provetta invece che nel corpo materno? Ci sono altri accadimenti che colpiscono assai di più), un approccio meditante riconosce che si sta sviluppando una rivoluzione, la quale rischia di stravolgere coordinate essenziali del modo di comprenderci come esseri nati da un incontro di sentimenti e di corporeità.

Una quota della cultura occidentale, spesso non sensibile al problema delle radici e del senso, e che invece punta sulla libertà individuale di scelta, fatica a percepire questi aspetti. In essi si presta attenzione al criterio dell'utilità e allo scopo, marginalizzando i fattori culturali e spirituali propriamente umani, che però presto o tardi riemergono nella vita di ognuno dopo essere stati registrati nell'inconscio come qualcosa che va elaborato e che comunque inquieta, disturba. Il tentativo di impiegare le tecnologie della vita per affermare la liceità di ogni scopo e di ogni intervento sull'uomo nell'area della generazione rischia di semplificare e di alterare il sentimento dell'umano che è depresso in noi, sostituendolo con una comprensione ridotta di noi stessi.

*Commiato*

Occorre proseguire la valorizzazione delle società intermedie e della soggettività sociale, non confondendola con quella morale, e non dimenticando che il bisogno antropologico fondamentale non è forse quello di libertà ma di senso, di identità, di riconoscimento. Ritrovare in noi e negli altri un significato, pervenire alla cognizione di chi siamo, sapersi accettati dall'altro: singoli e popoli si domandano chi essi siano, e cercano di rispondere facendo riferimento a beni e valori che per essi rivestono maggiore rilievo. Questi elementi producono soddisfazione e vita pacificata più che un'assolutizzata e astratta rivendicazione di libertà di scelta. Sembra perciò necessario aprire una discussione con la cultura occidentale prevalente su quello che forse è il suo nucleo più intimo: la concezione della libertà, la quale sembra incompleta e perfino erronea su punti essenziali. Abbiamo bisogno di pensare le società intermedie non solo come nuclei di iniziativa ma anche come nuclei di cooperazione, scambio umano, comunicazione non distorta.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Su questi aspetti cf. V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Genova 1992, 2a ed.