

CMC

CENTRO CULTURALE DI MILANO

Per il ciclo di incontri
IL DESIDERIO E LA POLITICA

Il desiderio e l'uomo libero
Da Agostino a Tommaso

interviene

Giacomo Samek Lodovici

Scrittore e docente di Filosofia della Morale, Università Cattolica di Milano

Coordina

Gianni Mereghetti

Milano - 25 gennaio 2006

©**CMC**

CENTRO CULTURALE DI MILANO

Via Zebedia, 2 20123 Milano

tel. 0286455162-68 fax 0286455169

www.cmc.milano

Gianni Mereghetti - Questo incontro fa parte di un ciclo proposto dal Centro Culturale di Milano, ruota attorno all'intervento portante del relatore Giacomo Samek Ludovici della cattedra di filosofia morale dell'Università Cattolica di Milano; ha come tema " Il desiderio e l'uomo libero", è il primo di una serie e nasce da un lavoro già fatto l'anno scorso che aveva messo a tema la questione del desiderio. Oggi riproponiamo questa questione nel suo rapporto con la politica. Sarebbe strano in un mondo come quello d'oggi nel quale la politica sembra rivolgersi a tutt'altre dimensioni.

Però noi vogliamo riproporre con forza questo rapporto perché o la politica serve l'uomo, è per il suo desiderio oppure inevitabilmente diventa, come è diventata nella storia moderna e contemporanea, una terribile macchina di potere. Il potere ha varie forme di espressione che distruggono l'uomo; oggi invece la questione è riproporre un io, il suo desiderio, e così facendo, riproporre il legame con tutte le espressioni umane fino alla politica, che come tali servono il desiderio dell'uomo. Noi vogliamo, attraverso questi quattro incontri, vedere da una parte che cos'è il desiderio e chi dentro la storia ha mantenuto vivo il desiderio, dall'altra in che modo vi è stata una controtendenza dentro la vicenda umana; storica che ha ridotto il desiderio e lo ha asservito alla politica. Il punto di partenza è l'uomo perché il desiderio è ciò che caratterizza l'uomo, sono le sue esigenze costitutive, le sue domande, e la vita dell'uomo dentro le diverse espressioni è la ricerca di questo, tant'è vero che il desiderio dell'uomo, il suo senso religioso è nella storia il criterio di verità di ogni espressione umana, l'uomo ha sempre la possibilità di trovare dentro il suo desiderio il criteri di giudizio di ogni forma di espressione e di ogni potere.

In questi giorni stiamo lavorando con gli studenti sulla mostra " La rosa bianca", e sono stato colpito da come questi ragazzi tedeschi durante il regime hitleriano e quindi dentro la realtà di un potere è per amore alla propria domanda che hanno snidato la violenza del potere, perché si sono mantenuti fedeli al loro cuore, tant'è vero che alcuni di loro avevano aderito alla gioventù hitleriana e poi avevano dimostrato proprio per l'uso della violenza questa menzogna. Se il desiderio è sempre stato nella storia il punto di vista dell'uomo sulla realtà, c'è sempre, e questo è ciò che vorremmo indagare, un punto di passaggio in cui il desiderio viene ridotto. Mentre da un certo punto di vista sia il mondo greco precristiano sia il mondo medievale hanno mantenuto vivo il desiderio e l'unità tra il desiderio e la politica, l'età moderna ha invece ridotto il desiderio a problema della sicurezza sociale, del benessere, di una dimensione o economica psicologica della vita umana, per cui lo stato è diventato l'orizzonte che ha ridotto il desiderio dell'uomo a sé, lo stato è diventato ciò che soddisfa il desiderio. Quindi vorremmo verificare come mai a un certo punto la modernità ha ridotto il desiderio, e quindi da una forma di benessere è nata una forma di stato che ha ridotto la vita umana, e dall'altra come nel mondo contemporaneo dove è andato avanti questo filo rosso perché certi termini che si leggono ritornano in certe filosofie politiche contemporanee dove il problema è

la sicurezza della convivenza, come oggi si possa ritrovare con sicurezza l'io, e ritrovando l'io ritrovare un nuovo rapporto tra l'uomo e la politica in modo che la politica sia la modalità attraverso la quale l'uomo è valorizzato nella sua libertà. Due domande vogliamo porre: perché è nata la riduzione del desiderio di infinito in bisogno di sicurezza e benessere, dall'altra com'è possibile oggi un riscatto ?. Per questo leggere dentro il pensiero, la cultura dell'uomo è trovare la risposta sia dell'una che dell'altra domanda. Perché è possibile un riscatto del vero desiderio umano perché c'è già stato, c'è già stata un'espressione di questa profondità del desiderio. Vedremo in questi quattro momenti come potrà crescere questo lavoro. Oggi proponiamo il primo, "il desiderio e l'uomo libero", per andare a fondo del mondo medievale, da Agostino a Tommaso, di come questo pensiero ha mantenuto vivo questo desiderio e ha mantenuto vivo il rapporto tra l'uomo e la politica. Passo la parola a Giacomo Samek Ludovici, lui farà una relazione su questo argomento, dopo di che apriremo un dibattito.

Giacomo Samek Ludovici - Grazie al Centro Culturale del gentile invito, grazie al professor Mereghetti per la proficua coordinazione di questo così interessante percorso, grazie a tutti voi per essere intervenuti. Vi dico subito che il tema che mi è stato assegnato è tanto affascinante e vasto che richiederebbe ben più di un corso universitario, mio intento è pertanto solo quello di proporre alcune letture e riflessioni, alcuni spunti, che rimetto alla vostra considerazione, alle vostre integrazioni, alle vostre critiche che rimandiamo ovviamente al dialogo che spero ci sarà sicuramente nel dibattito. Comincio con una sorta di esperimento mentale, una sorta di esercizio di telepatia, di lettura del pensiero e riprendo dal *De Trinitate* di Agostino perché io conosco pochissimi dei presenti, quasi nessuno, eppure credo di poter dire come faceva Agostino, di poter interpretare, decifrare e individuare qual è il desiderio più recondito che alberga nel cuore di ciascuno dei presenti. Pur non conoscendo quasi nessuno, sono certo di poter dire che ciascuno dei presenti nel suo intimo desidera di essere felice. La felicità, come dice Tommaso, è ciò che l'uomo non può non volere. Nessuno agisce per essere infelice, anche chi si suicida, dicono Agostino e Pascal, lo fa perché ritiene erroneamente di poter accedere in questo modo a condizione migliore e quindi più felice di quella presente. Se è vero dunque tutti gli uomini convergono e concordano nel desiderare la felicità. Tuttavia immediatamente sorge una divergenza tra loro circa l'identificazione della felicità. Agostino nel *De civitate Dei* ricorda il conteggio di Marone secondo il quale nella filosofia classica erano state conteggiate circa 1888 concezioni della felicità. Del resto è evidente che c'è chi ripone la felicità nell'onore, chi nel successo, chi nel piacere, chi nella virtù, chi nella politica e così via. Quindi dopo un'iniziale convergenza circa il fine che ciascuno si propone circa la meta del desiderio, subito scaturisce una divergenza circa i percorsi per conseguire la felicità

stessa ed è chiaro che se è vero che nessuno agisce per essere infelice, le persone realmente felici sono ben poche e quindi è chiaro altresì che le concezioni della felicità molto spesso sono erranee e sbagliate. Secondo l'impostazione oggi prevalente, quella che chiamerei con qualche semplificazione libertaria, quella della dittatura del desiderio su cui ritornerò più avanti, secondo l'impostazione libertaria odierna la felicità si consegue assecondando ogni desiderio. Pertanto l'uomo morale, che esercita le virtù ed una qualche disciplina del desiderio, secondo la filosofia libertaria, è un uomo infelice, è un uomo frustrato, complessato, che rinuncia alle migliori gratificazioni e soddisfazioni della vita, che soffoca la propria spontaneità e la propria libertà in vista di una compensazione escatologica che secondo la filosofia libertaria è tutta da dimostrare. Questa è l'impostazione di critica all'etica nella sua globalità che si trova ad esempio negli scritti di Nietzsche e che, come dicevo, è ormai il senso comune odierno tipico della dittatura del desiderio. Tuttavia quasi tutta la filosofia classica, da Socrate a Tommaso d'Aquino, salvo pochissime eccezioni, aveva concepito tutta al contrario l'etica e quindi l'esercizio delle virtù come la via maestra per conseguire proprio la felicità. Quindi abbiamo una sorta di divaricazione tra una visione classica dell'etica, che concepisce l'etica come la scienza per raggiungere la felicità e una visione moderna dove l'etica non è altro che l'insieme degli obblighi, dei doveri e degli imperativi che soffocano il soggetto, che lo mutilano delle soddisfazioni e delle grandi gratificazioni rilevanti della vita. Ora per cercare di chiarire meglio questa divaricazione o per cercare di risolvere questa opposizione tra una visione per cui l'etica è contraria alla felicità e una per cui l'etica è la via alla felicità io credo che si possa cercare di partire dal concetto opposto a quello di felicità, cioè dal concetto di infelicità, vale a dire cercare di individuare il contenuto di questo concetto di felicità attraverso il suo opposto, il concetto di infelicità. Credo che si possa convenire sul fatto che un uomo che vive in una durevole e continuativa reiterata solitudine è un uomo tremendamente infelice. Un uomo durevolmente e continuamente solo è un uomo terribilmente infelice e non si può essere felici da soli perché, come dicono Aristotele e Tommaso, l'uomo è un essere sociale. Così possiamo cominciare forse a dire che per essere felici bisogna essere e sentirsi amati, ma questo non è sufficiente, così come non è sufficiente rimediare, estinguere la solitudine ontologica esistenziale che caratterizza l'uomo, non è sufficiente vivere in mezzo agli altri perché si può essere soli anche nel mezzo di una folla o nel mezzo di una adunata oceanica. Per rimediare realmente alla solitudine bisogna entrare in comunione con gli altri, partecipare a loro la nostra vita e partecipare alla loro vita. Ora questa partecipazione e questa comunione è resa possibile dall'amore, il quale, dicono Agostino e un altro autore medievale che si chiama Dionigi, il quale amore è insieme una forza estatica e una forza unitiva. Una forza estatica, cioè che produce la fuoriuscita da me stesso e mi fa dirigere verso l'amato nelle sue varie forme, pensiamo alle varie declinazioni dell'amore, parentale,

coniugale, amicale, eccetera, mi fa dirigere verso l'amato, mi fa spostare il mio baricentro verso colui che amo, mi fa spostare gli occhi, la mente e il cuore presso di lui: in questo senso è una forza estatica. Una forza unifica nel senso che produce l'immedesimazione, la comunione, nel senso che mi fa provare le stesse gioie e gli stessi dolori, mi fa volere con l'altro, mi fa volere come l'altro, mi fa volere le stesse cose dell'altro. L'amore è ciò che ci fa passare dalla prima persona singolare alla prima plurale, dall'io al noi. Le persone che si vogliono bene non parlano più in termini di io ma in termini di noi. Insomma c'è una qualche connessione tra amore e felicità, una qualche connessione di cui è facile trovare delle conferme. In effetti tutto ciò che facciamo per amore, tutto ciò che facciamo per affetto ci costa di meno o addirittura ci risulta gioioso e gradito.

Si possono fare naturalmente molteplici esempi di questo nesso tra amore e felicità: andare tutti i giorni a lavorare per senso del dovere può essere molto gravoso, andare a lavorare per amore di mia moglie, per amore dei miei figli, per amore di Dio se ho senso soprannaturale può essere una fonte di grande gioia o di grande soddisfazione; portare un libro da un posto x ad un posto y può essere estremamente noioso e faticoso, portare lo stesso libro dal posto x al posto y per regalarlo ad un amico, cioè per amore dell'amico può essere invece estremamente piacevole. Naturalmente gli esempi si potrebbero moltiplicare per dimostrare che l'amore può trasfigurare le nostre azioni e dare loro una tonalità diversa fino al punto che gli uomini di grande fede riescono addirittura in situazioni di grande dolore fisico a vivere in una condizione di gioia, perché offrono a Dio il loro dolore per il bene di qualcosa o di qualcuno. Allora voi vi chiederete a questo punto se c'è un nesso tra amore e felicità che cosa centri questo discorso con il rapporto fra etica e felicità, tra felicità e moralità. Il punto mi sembra profondo nella riflessione agostiniana in un testo che è il *De moribus Ecclesiae contra manicheos*, il punto è rilevare che l'uomo veramente morale è l'uomo che esercita le virtù come espressioni di amore. Pensiamo alle classiche tradizionali virtù cardinali, prudenza, giustizia, forza e temperanza. La giustizia in questa logica è l'amore che cerca il bene dell'altro, la forza è l'amore che sopporta le difficoltà e gli sforzi per procurare il bene di chi amiamo, la temperanza è l'amore che custodisce il soggetto capace di donarsi a chi è amato, la prudenza è l'amore che sceglie sagacemente i mezzi per conseguire il bene di chi è amato. Quindi le vere virtù, dice Agostino, sono espressioni di amore e allora se c'è un nesso tra felicità e amore e se c'è anche un nesso tra amore e vera moralità intesa in questo senso, allora c'è anche un nesso tra felicità e moralità, per cui l'uomo veramente morale che esercita le virtù come espressioni dell'amore, l'uomo veramente morale e virtuoso è un uomo felice. Per noi è ormai difficile pensare in quest'ottica perché siamo abituati da secoli di legalismo, (a partire dalla tarda scolastica e poi con un apice che è evidentemente l'etica kantiana), a pensare che l'uomo morale sia colui che vive a colpi di senso del dovere, motivato da obblighi che lo pressano e che lo opprimono. Non è però

questa la vera moralità, contrariamente a quanto pensava Kant, l'uomo veramente morale rispetta sì gli obblighi e le norme, a seconda dei doveri, ma la sua motivazione è l'amore, andare a lavorare è un mio dovere certamente, ma l'uomo veramente morale lo fa per amore dei suoi cari e o di Dio. Allora se c'è questo rapporto fra amore e felicità, si configura nello stesso tempo un sorprendente paradosso, cosiddetto paradosso della felicità, di cui erano consapevoli i classici e di cui ha preso consapevolezza anche un certo filone dell'economia contemporanea. Il paradosso della felicità consiste in questo e cioè la felicità la consegue soltanto chi non la cerca per se. Numerosi filosofi insegnano che la felicità è la conseguenza e l'effetto di una prassi e di una condotta che non se la pongono come obiettivo. Questo per le ragioni che stavamo già dicendo e cioè che soltanto il sincero ed autentico amore genera la felicità, il vero amore si prefigge la felicità dell'altro per definizione e non la propria. Già Aristotele nella retorica dice che amare significa volere il bene dell'altro. In questo senso come dice Leibniz con una formula efficace che comprende il pensiero classico, soprattutto agostiniano e tommasiano, la felicità è "delectatio felicitate alterius", "gioia della felicità dell'altro". Questo senso Kierkegaard può utilizzare un'immagine efficace quando dice che "la porta della felicità si apre verso l'esterno" cioè nella dedizione e nell'amore verso l'altro. Tutto ciò è confermato anche dall'esperienza clinica della psichiatria contemporanea: ad esempio uno psichiatra spagnolo Cadona Pascador dice "la ricerca diretta della felicità è autodistruttiva, è una contraddizione in sé proprio nella misura in cui un individuo comincia a cercare direttamente la felicità o a sforzarsi di conseguirla, in quella stessa misura non può raggiungerla". Questo significa ancora che la felicità è qualcosa di estremamente gradito, di sperato, di estremamente desiderato ma che non può essere conseguito direttamente, la felicità insomma è qualcosa che ci accade come effetto di una vita innervata dall'amore. La felicità allora in un certo senso è un dono divino e questo lo aveva già compreso Aristotele che in un breve inciso del primo libro dell'etica dice: "Vuoi essere felice? Pratica la virtù sforzati di essere virtuoso ma ricordati che in definitiva la felicità non dipende del tutto da te perché la felicità è un dono degli dei". Insomma all'uomo veramente morale che esercita l'amore come dono di se arride la felicità come dono divino. Come dice Bernardo di Chiaravalle, un altro grande pensatore nonché santo medievale, "ogni vero amore è senza calcolo e ciò nonostante ha ugualmente la sua ricompensa, esso può addirittura ricevere la sua ricompensa solo se è senza calcolo." Al contrario la filosofia libertaria promuove uno stile di vita di segno opposto, uno stile di vita egoistico, che a lungo andare contrasta con la logica autentica di conseguimento della felicità perché, se l'infelicità è la solitudine, l'opposto dell'infelicità, cioè la felicità, sarà l'opposto della solitudine, cioè una condizione di comunione interpersonale a cui si accede mediante l'amore; invece l'egoismo rinserta il soggetto nelle mura del sé. L'egoismo non è né una forza estatica né una forza unitiva.

Detto questo, però, dobbiamo aggiungere un altro tassello importante perché nemmeno l'amore come dono di sé può produrre una felicità piena e definitiva. Quindi in questo nostro percorso sul tema della felicità dobbiamo fare un'ulteriore tappa e dobbiamo riflettere più precisamente come fa Agostino in particolare sul sentimento della delusione. L'uomo può sperimentare almeno due tipi di delusione. Una è la delusione dell'obiettivo mancato: volevo un buon lavoro e non l'ho avuto, volevo un avanzamento di carriera e non l'ho avuto, volevo fare un viaggio e non sono riuscito a farlo, volevo essere amato e non sono stato amato e quindi in tutti questi casi poiché non ho conseguito questi obiettivi sono deluso. Però c'è anche una seconda forma di delusione, più sottile ma altrettanto universale, che è la delusione dell'obiettivo conseguito: volevo un buon lavoro e l'ho ottenuto, un avanzamento di carriera e l'ho guadagnato, fare un viaggio e l'ho fatto, essere amato e sono stato amato e nonostante questo, pur avendo conseguito con particolare sforzo, con tutte le mie energie, pur avendo investito su questi obiettivi, o su altri che ciascuno può pensare, quando conseguo questi obiettivi sono lo stesso in definitiva deluso, non sono pienamente felice, non sono veramente soddisfatto, tanto è vero che mi rimetto di nuovo a cercare. Questa seconda forma di delusione, la delusione dell'obiettivo conseguito, dice Agostino, ha una natura rivelativa sulla natura del nostro desiderio. Infatti la delusione dell'obiettivo conseguito non dipende dall'aver raggiunto questo o quel particolare bene al posto di un altro, quasi che semplicemente spostando la propria ricerca si possa essere appagati. Non dipende dall'aver conseguito questo o quell'obiettivo al posto di un altro, dipende dalla comune natura finita di tutti i beni con cui noi abbiamo a che fare. In altri termini, la delusione dell'obiettivo conseguito ci mostra che il desiderio umano è un desiderio di infinito, una nostalgia dell'assoluto, una sete che soltanto un bene infinito, un bene totale, può veramente estinguere. Quindi, in termini un po' meno filosofici, questa seconda forma di delusione ci mostra che soltanto la comunione definitiva, piena e indefettibile con quel bene infinito che è Dio, che soltanto questa comunione può dare soddisfazione all'anelito del cuore dell'uomo, perché, viceversa, quaggiù, come dice Simone Weil, "ci sentiamo stranieri sradicati e in esilio, come Ulisse che si destava in un paese sconosciuto dove i marinai l'avevano trasportato durante il sonno e sentiva il desiderio d'Itaca straziargli l'anima". Oggigiorno, per contro, invece della logica dell'amore-desiderio del bene assoluto, come anticipavamo, prevale la logica della dittatura del desiderio la quale scaturisce dalla dittatura del relativismo. Questa efficace espressione rimonta all'allora Cardinal Ratzinger che la coniò nel giorno d'inizio del Conclave; la dittatura del relativismo è la egemonia, il predominio della visione culturale della nostra epoca, cioè della concezione relativista, dove il relativismo è quella visione, per altro molto antica, che risale alla sofistica greca, in quella visione per la quale l'uomo non può accedere alla verità, non è in grado di conoscere la verità, la verità è in conoscibile, quindi qualsiasi pensiero, qualsiasi giudizio, qualsiasi

affermazione l'uomo pronunci risentono del punto di vista, qualsiasi affermazione, qualsiasi giudizio, sono relative al punto di vista, non esiste l'oggettività ma solo la relatività, tutto è soggettivo e non è possibile individuare niente di oggettivo. Nello stesso tempo ,pertanto, l'uomo, come diceva già Protagora, diventa la misura di tutte le cose. Se non esiste una norma di riferimento, un piano oggettivo di riferimento, l'uomo diventa il riferimento, o meglio ciascun uomo con le sue voglie e con i suoi desideri. E diceva l'allora Cardinal Ratzinger, "il relativismo appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi, si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie". Allora se l'uomo è l'unità di misura di tutte le cose, ne consegue che non è l'uomo a doversi adeguare alla realtà, non è l'uomo a doversi conformare all'essere, ma è la realtà a doversi adeguare all'uomo. Così, se io per esempio desidero fabbricare figli in provetta, se io desidero avere gli stessi diritti di un marito e di una moglie anche se semplicemente convivo magari con individui del mio stesso sesso, e pensiamo alle politiche di Zapatero, le politiche e i progetti d'istituzione dei PACS, se io desidero ancora per esempio abortire, nessuna legge mi deve ostacolare perché la valutazione morale di un'azione è soggettiva, perché la valutazione morale di ogni atto è relativa ai punti di vista. Dante dice della regina Semiramide che "libido fe' licito in sua legge": che trasformò ogni suo desiderio in legge. E quindi la legge, la politica, come diceva il professor Mereghetti all'inizio, è come una sorte di ingegneria sociale per soddisfare qualsivoglia desiderio. Viceversa per i classici, per Aristotele, per Agostino, per Tommaso, la verità è conoscibile, sebbene l'uomo non possa conoscere tutta la verità, e la verità è la proprietà del pensiero, la proprietà del giudizio che si conforma alla realtà: la verità è la proprietà di quel giudizio, di quel pensiero che rispecchiano fedelmente la realtà, in cui c'è un'adeguamento con l'essere e con il reale. Quindi non è la realtà a doversi adeguare all'uomo, viceversa è l'uomo che si deve conformare alla realtà e quindi anche esercitare una certa disciplina del desiderio. Da questi pochi esempi credo che sia chiaro che le conseguenze più rilevanti del relativismo si esplicano proprio in ambito morale: se non è possibile, come sostiene il relativista, conoscere la verità, la verità sull'essere, la verità in generale, non è ovviamente possibile conoscere la verità sul bene e sul male, allora qualsiasi valutazione morale è relativa dal punto di vista particolare da cui viene espressa, e allora le leggi debbono assecondare ogni mio desiderio. Ora però la dittatura del desiderio, a lungo andare, almeno progressivamente, si converte in una dittatura *sul* desiderio o meglio ancora in una schiavitù del desiderio. Su questo punto i grandi classici sono concordi, e si può trovare una sincronia in Socrate, in Platone, in Aristotele, in Agostino e in Tommaso, i quali ricusano la visione prevalente del senso comune per la quale è libero colui che fa ciò che vuole, la libertà è fare ciò che si vuole, libertà è assecondare ogni desiderio, libertà è vivere

trasgressivamente. Per tutti questi autori solo la scelta del vero bene rende liberi, mentre la scelta del falso bene, cioè la scelta del male, diminuisce la libertà o in certi casi addirittura l'annulla. In effetti se guardiamo bene la questione, se cerchiamo d'avvicinarci al problema da vicino, possiamo forse accorgerci che la scelta del male, la scelta d'assecondare qualsiasi desiderio, qualsiasi pulsione, è inizialmente un atto libero che però diminuisce progressivamente la libertà, fino a diventare progressivamente un atto non più libero. Questo dipende dal fatto che l'agire umano ha un effetto per così dire retroattivo, un effetto immanente, come dice Aristotele per esempio nella fisica, come dice Tommaso nelle sue opere più mature; un effetto immanente o intransitivo, un effetto cioè che si riproduce sul soggetto stesso che agisce: attraverso l'azione noi infatti non soltanto interveniamo sul mondo, ma anche interveniamo su noi stessi, modifichiamo in qualche modo noi stessi. Un altro autore della tradizione cristiana, Gregorio di Nissa, uno dei grandi Padri orientali, dice che noi siamo in qualche modo genitori di noi stessi. Noi siamo genitori di noi stessi evidentemente in senso non strettamente biologico, perché ciascuno di noi è generato da altri, bensì in un senso etico: noi siamo genitori di noi stessi perché mediante l'agire e mediante la scelta determiniamo la nostra qualificazione morale. Questo è il grande tema della virtù e del vizio: compiendo atti di giustizia diventiamo giusti, compiendo atti di viltà diventiamo vili, compiendo dei furti diventiamo ladri, mentendo reiteratamente diventiamo bugiardi, vale a dire che ingeneriamo in noi stessi delle disposizioni –le virtù e i vizi sono appunto questo, delle disposizioni, cioè delle propensioni, delle inclinazioni- a compiere atti di un certo tipo: chi si abitua ad esempio a mentire reiteratamente acquista la disposizione della mendacità e quindi acquista una qualche propensione, una qualche inclinazione a mentire tutte le volte che gli farà comodo. Allora se è vero che attraverso l'agire noi modifichiamo noi stessi, se è vero che siamo in qualche modo genitori di noi stessi, allora la ripetizione di atti malvagi ingenera nell'uomo alcune disposizioni appunto che lo rendono sempre meno libero, compiendo atti di viltà diventiamo sempre meno capaci e liberi d'essere coraggiosi, compiendo atti d'avarizia diventiamo sempre meno liberi e capaci d'essere generosi, se ripetiamo degli atti di pigrizia diventiamo sempre meno capaci d'essere laboriosi, e così via. Chi asseconda tutti i suoi istinti e tutte le sue pulsioni in definitiva, diceva già Socrate, diventa schiavo delle passioni, in qualche modo manovrato da esse, diventa una sorta di burattino, che più o meno consapevolmente ha perso la sua autonomia per seguire e assecondare una logica eteronoma. Inoltre c'è anche un secondo motivo che bisogna considerare per notare questo esito in fondo contraddittorio di questa filosofia libertaria della dittatura del desiderio. Il secondo punto è questo: la comprensione del bene e del male per l'uomo non è soltanto un'attività del bene e del male; la comprensione del bene e del male è anche una questione affettiva e volitiva, in cui rientra quindi la nostra sfera appetitiva. Ora, le disposizioni viziose, dice chiaramente Tommaso, alterano la nostra

dimensione affettiva e quindi modificano, influenzano, alterano la nostra percezione del bene e del male in una situazione concreta. Chi è per esempio intemperante fatica persino a capire che la temperanza è un bene, chi è temerario fatica persino a capire che la prudenza è una virtù. Allora se le disposizioni virtuose alterano la nostra percezione affettiva del bene e del male, in questo modo alterano, influenzano la nostra comprensione della verità, della verità sul bene e sul male, e se non conosciamo la verità sulle alternative che ci si parano di fronte, evidentemente siamo ben poco liberi. O per converso è la conoscenza della verità che ci rende liberi, "la verità vi farà liberi" come recita Giovanni 8, 32. Quindi l'atto malvagio, la scelta del male, è un atto libero solo all'inizio, un atto che gradualmente ci toglie la libertà, perché ci rende schiavi e prigionieri delle nostre passioni e dei nostri istinti. E' un po' come chiudersi liberamente dentro una stanza e buttare liberamente le chiavi dalla finestra, rendendoci prigionieri. L'esito è una condizione di prigionia che scaturisce da una serie di scelte libere. Alla fine, insomma, una libertà che si svincola dal bene finisce per annullarsi. Ma allora detto questo chiediamoci ancora: la libertà si conserva certamente attraverso l'esercizio della virtù nella sequela del bene e non cedendo alla logica della dittature del desiderio, ma nello stesso tempo viene da chiedersi ulteriormente: per quale motivo Dio ci ha concesso questa prerogativa, che in fondo è la cifra dell'essere umano? Per quale motivo Dio ha concesso all'essere umano la libertà, quella libertà secondo la quale l'uomo può seguire il suo senso religioso oppure può cedere a tutti i desideri, a qualsiasi desiderio? Per quale motivo Dio, per esprimerci in termini agostiniani, ci ha dato la libertà e ci pone sul crinale della *aversio a Deo* o della *conversio ad Deum* (cioè dell'allontanamento da Dio oppure dell'avvicinamento alla ricerca di Dio)? Tra l'altro la libertà sembra un'arma estremamente insidiosa, un'arma a doppio taglio, perché con la libertà l'uomo diventa più efferato, più feroce; in fondo il male morale in tutte le sue forme è proprio il risultato della libertà umana. Perché Dio tollera il male morale? Questa è una grande questione di teodicea che ovviamente richiederebbe tutta uno specifico approfondimento. Perché Dio ha dato all'uomo una libertà di cui l'uomo può abusare? Credo che la risposta più convincente sia quella che si legge in alcuni scritti della polemica antimanichea di Agostino, nonché in alcuni passi del diario di Kirkegaard, il quale, così come già in modo iniziale faceva Agostino, ci incoraggia a pensare al rapporto tra uomo e Dio in termini un po' inconsueti, un po' diversi rispetto a quelli a cui noi siamo abituati. Noi siamo abituati, probabilmente, a pensare il rapporto tra uomo e Dio nei termini di una ricerca dell'uomo verso Dio, di una ricerca di Dio fatta dall'uomo. Viceversa, dice già Agostino chiaramente in questi scritti, prima di tutto bisogna pensare alla relazione tra Dio e l'uomo nei termini di una ricerca dell'uomo da parte di Dio, cioè è Dio che per primo cerca l'uomo. Questa immagine è stupefacente, è sorprendente, io credo, se soltanto ci pensiamo, "Dio cerca l'uomo", dice testualmente Kirkegaard, "come una sorte di innamorato, come una sorte di

pretendente, come una sorta di innamorato che chiede l'amore, la reciprocità, alla sua bella". Dio, in altri termini, ha destinato l'uomo a partecipare alla comunione con sé, a partecipare, mediante l'elevazione della Grazia, a quella vertiginosa circolazione d'amore che è la vita intratrinitaria, partecipare alla vita di un Dio che è comunione di persone, tema ampiamente visitato da Agostino nel *De trinitate*. Comunione di persone dove una delle tre persone, lo Spirito Santo, è l'amore del Padre e del Figlio. Ma allora se Dio ha destinato l'uomo precisamente a questa meta, allora si capisce anche il motivo per cui lo ha creato libero. Dio ha seminato il desiderio di infinito di cui abbiamo parlato prima proprio come nostalgia di sé, come strutturale richiamo, strutturale inquietudine che porta l'uomo di tutti i tempi e di tutte le epoche, a porsi il problema di Dio e a cercare di risolverlo. Dio ha anche donato la libertà all'uomo perché avendolo destinato alla vocazione di amore con sé non poteva altro che renderlo libero. Perché, se Dio è come un pretendente che fa una proposta d'amore, allora l'amore, quando chiede reciprocità, esige un interlocutore libero, perché un amore costretto e forzato sarebbe una contraddizione in termini. Avendo cioè Dio chiamato l'uomo a questa vocazione d'amore, avendo cioè Dio chiamato l'uomo a partecipare alla vocazione di comunione con sé, lo ha reso libero perché l'uomo possa liberamente rispondere con amore alla sua proposta, perché possa rispondere positivamente, o anche –e questo è il dramma, la vertigine della libertà e del desiderio- rifiutando questa proposta d'amore. Allora voi vedete che pur dovendo limitarci a questi pochi spunti su un tema che potrebbe impegnare interi cicli di conferenze, interi volumi come quello della libertà, si può certamente convenire con Don Chisciotte, quando dice che la libertà è uno dei doni più preziosi che i cieli abbiano fatto agli uomini. E con questo spunto sul senso della libertà si chiude anche il cerchio del nostro discorso, si chiude anche il nostro percorso, perché se quello che ho cercato di dire sommariamente e per brevi spunti è vero, allora il senso ultimo della libertà e la meta del desiderio coincidono. Leggevamo prima una suggestiva citazione di Simone Weil che ci paragona a esseri che come Ulisse sentono il desiderio di Itaca straziargli l'anima, ebbene che cosa sia Itaca per noi, che cosa sia il senso della libertà, quale sia la meta ultima del desiderio, ce lo dice chiaramente Agostino in quel celeberrimo incipit delle *Confessioni* quando Agostino dice "fecisti nos ad Te, Domine, et cor nostrum inquietum est donec requiescat in Te": ci hai fatti per Te, o Dio, e il nostro cuore non trova pace finché non riposa in Te. E grazie dell'attenzione.

G. Mereghetti - Ringrazio il professor Ludovici perché è entrato proprio al cuore della vicenda che abbiamo posto. Mi ha colpito moltissimo questa sottolineatura del legame che vi è tra la dittatura del relativismo e la dittatura del desiderio, che è la questione di oggi, perché come giustamente ha detto, questo porta a piegare la realtà a sé e quindi a utilizzare la politica (qui gli accenni e gli

esempi fatti mi sembrano molto significativi) come espressione di questo. In questo mi permetto, prima di aprire il dibattito, di sottolineare una cosa che secondo me è estremamente interessante per il lavoro che stiamo facendo, che è l'ultima sottolineatura che hai fatto, quando hai mostrato che è Dio che cerca l'uomo, e non, paradossalmente, l'uomo che cerca Dio. E Dio è già nel desiderio dell'uomo. Questo è l'aspetto estremamente interessante, per cui da un certo punto di vista la sofferenza dell'uomo moderno e contemporaneo è che è scisso all'origine il desiderio da Dio, e per questo non s'è più riaccapezzato, perché l'ha allontanato sempre più, riducendolo a qualche cosa del suo orizzonte. Quest'aspetto, con il fascino della lettura di Agostino, il fascino della rilettura agostiniana è interessante proprio perché questi grandi personaggi del mondo classico che tu hai citato, Socrate, Platone, Aristotele, si possono avvicinare a questi altri grandi personaggi del mondo cristiano, Agostino, San Bernardo, Tommaso, perché si avvicinano dentro una certezza che Dio è dentro l'uomo dall'origine, dentro la sua libertà, perché altrimenti non ci sarebbe la libertà. Questo mi pare estremamente significativo perché spezza con un certo intellettualismo della ricerca umana e riconduce a una unità di ragione e affezione, questo aspetto che Agostino impersonifica, o anche la ripresa di Kierkegaard è stata molto interessante. Invece vorrei fare queste due reazioni immediate, se poi magari o dialettizzarle o approfondirle sarebbe interessante.

Domanda - Innanzitutto ti ringrazio per il quadro che ci ha dato. Volevo chiedere a proposito della dittatura del desiderio, è vero che questo nega la possibilità di accedere alla verità e quindi consiste nel negare agli altri la possibilità di avere questo desiderio. C'è una implicazione?

Samek Lodovici - Sono d'accordo, è un rilievo molto condivisibile e significativo. In fondo è la contraddizione insita nel relativismo, perché il relativismo, quantunque così diffuso e largamente professato, quantunque così antico, rimonta alla sofistica greca del VI secolo a.C., è una posizione teoricamente insostenibile. Cade in contraddizione perché mentre afferma che non esiste la verità o che la verità è in conoscibile, nello stesso tempo afferma una verità e pretende di conoscere una verità e cioè che la verità è in conoscibile o non esiste. Mentre afferma che tutto è soggettivo ha la pretesa di fare una affermazione oggettiva, cioè la affermazione che tutto è soggettivo. Mentre afferma che tutto è relativo incorre nuovamente in contraddizione perché, mediante questa affermazione di totale relatività delle cose, pretende di fare una affermazione assoluta. Questa stessa contraddizione poi si ritrova in tutta la retorica, per esempio, sul concetto di tolleranza oppure sul concetto di dialogo. Per esempio, relativamente al concetto di tolleranza, si dice che non bisogna professare una concezione unica del bene, della vita buona, ma che la concezione del bene deve essere sempre particolare o privata e che bisogna avere tolleranza non soltanto verso le persone,

cosa ampiamente condivisibile, ma verso qualsiasi idea, il che significa che bisogna mettere tutte le idee sullo stesso piano perché in definitiva non è possibile vagliarle, giudicarle. La tolleranza si scontra con il problema di come trattare gli intolleranti, cioè coloro che non riconoscono e che non aderiscono a questa visione. Quindi, il relativismo ha un cuore che è contraddittorio. Naturalmente il relativismo coltiva anche una qualche istanza giusta, ma la assolutizza in modo contraddittorio, perché il relativismo respinge giustamente la pretesa idealistica, alla Hegel, per intenderci, di accedere ad un sapere assoluto, di conseguire la conoscenza assoluta dell'assoluto e quindi di conoscere la verità sviscerandola completamente. Questa pretesa è ovviamente oltre-umana, però la visione antitetica oppure, meglio ancora, alternativa al relativismo non è l'idealismo, ma il realismo antico dei pensatori classici e medievali secondo i quali l'uomo è in grado di conoscere la verità, ma non può esaurire tutta la conoscenza della verità, perché la conoscenza della verità è inesauribile, perché la ricerca della verità è una ricerca infinita e cooperativa in cui, come dice Bernardo di Chartres, *noi siamo nani sulle spalle di giganti*. I giganti sono coloro che ci hanno preceduto in questa affascinante ricerca speculativa, noi siamo come dei nani che si possono sedere sulle loro spalle, quindi, anche se di poco, vedere più lontano. Una ricerca cooperativa in cui come dice Pareyson la decifrazione della verità è come l'esecuzione di uno spartito musicale, c'è una res, una realtà oggettiva che è lo spartito, ma le esecuzioni possono essere infinite e possono continuamente variare dando luogo ad armonie e a melodie. Una ricerca che è fatta mettendo insieme i contributi di ciascuno, del resto la logica medievale era proprio la logica della messa in comune delle proprie scoperte intellettuali e speculative, era la logica delle università come *universitas studiorum*, come unione degli studiosi, degli studenti e dei *magistri* nella ricerca comune di un sapere che aveva al centro l'uomo e la sua edificazione, quindi una unificazione gerarchica del sapere che aveva come fine unificante lo scopo di insegnare in definitiva all'uomo l'arte di ben vivere e di ben morire, quell'unificazione enciclopedica che poi si va progressivamente sfaldando e sfasciando già nel Rinascimento e che viene sostituita dalla unificazione enciclopedica dove al centro non è più l'uomo e la sua edificazione, ma l'accumulazione del senso del sapere dove non c'è più un criterio gerarchico di ordinamento delle conoscenze dei saperi e dove pantofola viene prima di Platone. Si potrebbe dire molto altro, spero di avere in parte risposto.

Domanda - Mi ha sempre affascinato la filosofia; oggi, se uno ha la stessa visione della vita di Sant'Agostino, e quindi cristiana, c'è spazio per ulteriori passi avanti?

Samek Lodovici - Potrei cercare di cavarmela sbrigativamente rimandandola alla *Fides et Ratio* che forse è manifesto dei compiti della filosofia e delle risorse che la filosofia ancora oggi può

coltivare. Anch'io ho una certa predilezione per la filosofia dell'essere e per i filosofi classici, per i pensatori che abbiamo citato, anche se poi riconosco che nella filosofia moderna e contemporanea ci sono anche delle riflessioni molto interessanti, delle istanze molto importanti, dei problemi molto stimolanti. Per esempio la filosofia contemporanea ha forse compiuto questo progresso rispetto alla filosofia classica, di aver pensato cioè in modo più approfondito la questione dell'intersoggettività e della relazione. Ci sono molti spunti per una filosofia dell'intersoggettività in Aristotele, Agostino, Tommaso, ma certamente il tema della relazione ha avuto una sua deflagrazione soprattutto nell'età moderna per varie ragioni che adesso non stiamo a dire. Questo tra l'altro è strano, cioè che il pensiero medievale non abbia pensato a fondo questa questione perché in fondo essa, per un pensiero aperto alla rivelazione, discende dalla riflessione sul Dio-Trinità nuovamente. Perché in fondo il Dio-Trinità è una comunione di persone dove ciascuna si distingue dalle altre per la relazione che intrattiene: di Padre, di Figlio e di Spirito. Questo per dire che nella filosofia contemporanea ci sono comunque molti temi interessanti e molte riflessioni stimolanti. Certamente è colpita da questa malattia mortale che è il relativismo, almeno in buona parte, e quindi nella misura in cui non ha fiducia nella possibilità di conoscere la verità diventa evidentemente una filosofia settoriale e periferica. La *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II parla di una filosofia che ha cominciato a percorrere sentieri laterali, dimenticando di porre e rispolverare le grandi domande da cui è scaturita la riflessione e la ricerca filosofica: chi sono, da dove vengo, dove vado, quale è il mio fine, esiste Dio e se c'è Dio perché il male, cosa è il bene e cosa è il male, siamo liberi e via dicendo. Queste grandi domande, che sono state le domande motrici della riflessione speculativa, sono dimenticate perché c'è una sorta di pregiudizio anti-metafisico, per il quale l'uomo non può più interrogarsi sulla dimensione meta-fisica, per cui si dice che dopo Kant non si possono più pensare le prove dell'esistenza di Dio, laddove invece certamente Kant è un pensatore di grandissima levatura e a cui va un'ammirazione sconfinata, ma le sue critiche alle prove dell'esistenza di Dio sono a loro volta criticabili. Allora, quali sono i compiti della filosofia oggi e che cosa si può fare oggi nel contesto culturale attuale? Penso che i compiti siano quelli di cercare di ripristinare queste grandi domande, senza mettere in campo un atteggiamento di pura contrapposizione, un atteggiamento puramente oppositivo con la filosofia moderna e contemporanea, ma cercando di cogliere dall'interno quelle istanze che i filosofi moderni e contemporanei hanno giustamente avanzato, istanze che trovano delle risposte definitive e veritiere soltanto in una filosofia metafisica. Faccio soltanto un esempio: in fondo il tema del desiderio si trova anche in uno Schopenhauer, perché anche lui propone una fenomenologia del desiderio, o anche in Hobbes, che dice che la vita umana è un procedere di brama in brama. Allora per esempio questo punto di partenza fenomenologico è un punto di partenza comune che si può avere con certi

autori della filosofia contemporanea. Questo riconferma che il desiderio umano non trova una possibile soddisfazione e che non può essere esaudito in questa vita, ma richiede certamente la sequela e la ricerca di un bene infinito. Questo è un esempio per mostrare che si devono cercare dei punti di partenza in comune per superare questo scarto, questo impasse della modernità e rigenerare la filosofia come ricerca della sapienza e come amore della verità.

Domanda - Vorrei chiederti un contributo sul rapporto con la politica di Agostino e Tommaso. Più il desiderio viene ridotto a singoli aspetti del vivere, e perde quell'aspetto di totalità e mistero, più si consegna nello stesso tempo nelle mani del potere una possibilità in più di controllo. Invece tutta la sorgente cristiana del pensiero ha sempre indicato la positività in partenza del potere e sembra che la sua radice positiva stia dentro quella possibilità di ricerca cooperativa degli individui che, come un fiume, vanno verso il mare: ma c'è bisogno del mare. Se si elimina il mare, il fiume diventa un sospetto e il potere si riduce a una questione illuminata che deve ordinare. Invece la politica può essere un modo di dire il potere, perciò trovo sbagliato negativizzare la politica. In Agostino e Tommaso, quindi, c'è questo punto di positività che emerge nella natura infinita del desiderio umano rispetto al potere?

Samek Lodovici - Il desiderio come funzione narcisistica si consegna al paradosso della felicità, perché mentre si prefigge la felicità personale, la perde e fallisce il bersaglio. Del resto, se pensiamo a questa logica paradossale, ci accorgiamo che è tipica dell'esistenza umana e non così inconsueta. Ci sono altri obiettivi che l'uomo non può conseguire se cerca di produrli direttamente. Proviamo a pensare al sonno, io credo che sia esperienza comune che quando non riusciamo a dormire, se ci sforziamo intenzionalmente di prendere sonno, se deliberatamente cerchiamo di dormire non ci riusciamo; è anzi il modo migliore per rimanere svegli. Oppure pensiamo all'oblio, alla dimenticanza: io posso cercare di sforzarmi di favorire un ricordo, posso mettere in atto diverse tecniche perché la memoria umana non è solo meccanica, ma anche vocativa. La memoria meccanica è quella che funziona secondo il meccanismo stimolo-risposta: se dico nel *mezzo del cammin*, tutti sarebbero portati a proseguire *di nostra vita*; questa è la memoria meccanica. C'è n'è anche una vocativa che è la facoltà di ripescare, di far riaffiorare alcuni ricordi. Io posso sforzarmi di ricordare qualcosa, ma non posso sforzarmi di dimenticarla perché quando sforzarsi di dimenticare qualcosa è il modo migliore invece per rinfrescarla e riportarla alla mente, ridandole vivezza. Per quanto riguarda il rapporto tra desiderio, politica e potere, io partirei più ancora che da Agostino e Tommaso, da Platone e la *Repubblica*, da quelle pagine memorabili in cui descrive la degenerazione che conduce una demagogia, uno stato di anarchia dove essa vige, alla tirannide.

Platone descrive la parabola che porta dall'anarchia, come licenza e assoluta libertà, o dittatura del desiderio, per riprendere questa espressione, alla instaurazione della vera e propria tirannide. Descrive i politici come dei coppieri che versano il vino ai loro concittadini fino a farli ubriacare; descrive il modo in cui in questa situazione, molto spesso (e la storia ce lo dimostra), possa spiccare un demagogo, che riesce ad affascinare e sedurre larghi strati della popolazione in modo che poi prende il potere e comincia a eliminare i nemici o i potenziali nemici. In questa degenerazione dalla demagogia alla tirannide, dice Platone, il cittadino che cercava una libertà assoluta diventa schiavo di uno schiavo: schiavo, perché vive in un regime dispotico, ma di uno schiavo, perché il tiranno è colui in cui di nuovo spadroneggiano le passioni, i desideri e le pulsioni. In quest'ottica la politica è prevaricazione di uno o di pochi sugli altri. Viceversa la visione agostiniana e tommasiana, soprattutto tommasiana, è una visione della politica come servizio e della legislazione come promozione del bene comune. Infatti la definizione di legge di Agostino e Tommaso comprende questa idea e dice: la legge è un ordinamento della ragione in vista del bene comune. Una legge che non sia in vista del bene comune, dice Tommaso, non *erit lex sed legis corruptio*, non sarà veramente una legge ma corruzione della legge. Allora già Agostino diceva che esiste un diritto di resistenza, cioè un diritto di resistere ad una legge ingiusta, cioè quello già rivendicato da Antigone che di fronte a Creonte richiama alle *leggi non scritte*. Il rapporto tra la politica e il bene comune per i medievali è un rapporto di solidarietà stretta, è un rapporto che si fonda sul concetto di laicità, distinto dal concetto di laicismo. Noi siamo molto spesso portati a confondere laicità e laicismo: quest'ultimo è la tesi della opposizione tra la politica e la religione, la prima è la tesi della separazione tra la politica e la religione, tesi introdotta dal Vangelo: "Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio". Questa separazione non è opposizione, ci sono le relative sfere di influenza, ma è una separazione per la quale la religione non è immediatamente politica, come avviene nelle teocrazie, e la politica non è immediatamente religiosa, come avviene nei totalitarismi - pensate ancora a Hegel che definisce lo stato come l'ingresso di Dio nel mondo. E' una separazione con la quale la legge protegge il bene comune avvallando alcune norme che in certi casi coincidono con le leggi religiose, ma solo perché le leggi religiose sono anche leggi naturali. Per esempio, la politica stabilisce il principio e la legge del non uccidere e del non rubare, queste sono anche leggi religiose, ma non in quanto religiose bensì in quanto leggi naturali. La legge naturale è l'insieme di quei principi immutabili che l'uomo di ogni tempo e cultura può scoprire spontaneamente; tema ancora negletto perché considerato vetusto e impraticabile nella dittatura del relativismo. Quindi direi che nella dittatura del desiderio o nella filosofia libertaria, il desiderio si consegna al potere, come aveva già magistralmente descritto Platone. In una filosofia realista,

antirelativista, dove il desiderio è riguardato nella sua vera cifra di nostalgia dell'Assoluto, il potere invece è al servizio del bene comune.

G. Mereghetti - Voglio fare in sintesi due osservazioni rispetto al tema che abbiamo posto. La prima emersa chiaramente è: come dentro il pensiero classico e quello cristiano sia stato tenuto vivo il desiderio come apertura all'infinito. Questo perché il pensiero è stato alla realtà, perché il pensiero non ha preteso di definire il desiderio ma è stato al desiderio, Sant'Agostino da questo punto di vista è stato un esempio interessante e affascinante. La seconda osservazione è quella rispetto all'ultima domanda, ma che era implicita dentro tutta la questione morale. Mantenendo vivo il desiderio si interroga la realtà e non la si piega fino alla politica, tanto che il desiderio non si consegna al potere, ma interroga e guida il potere, che diventa servizio. Da questo punto di vista è evidente che il desiderio è quello portato dall'uomo, per cui la questione fondamentale è l'uomo e la sua capacità di costruzione a partire dal desiderio. Prima mi venivano in mente le grandi costruzioni medievali, quella modalità molto semplice con cui l'uomo rispondendo al desiderio affrontava i bisogni, costruiva la città in cui il desiderio era posto anche come immagine, come fisionomia, con la centralità della cattedrale, che indica che il bene comune non è quello che la politica definisce ma quello a cui la politica si ordina. Questo potenzia la politica.

Ti ringraziamo tantissimo perché ci hai dato un contributo affascinante ed interessante.