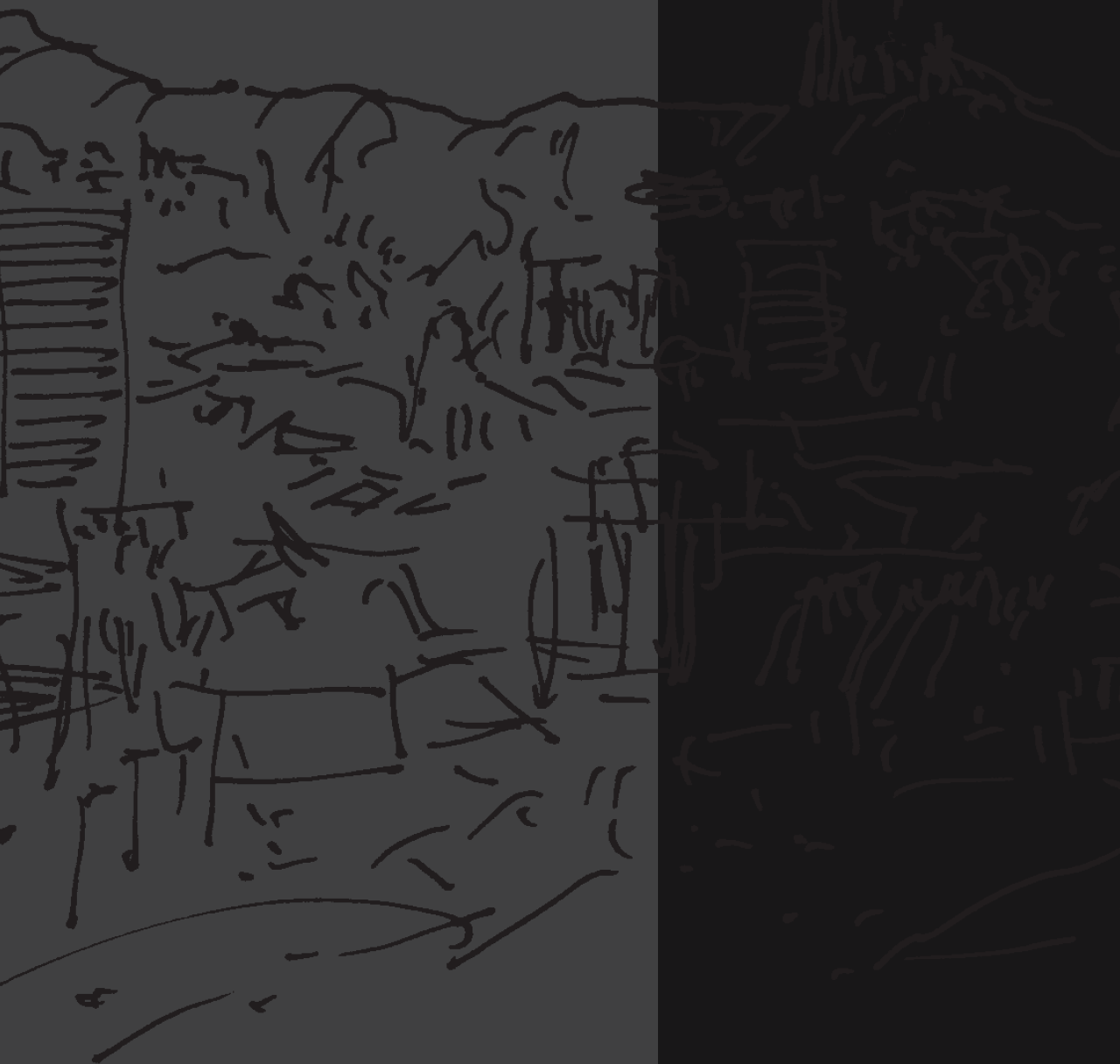


1. Sociologo, Profesor Titular de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.



# **LA PERSONA COME RISORSA FONDAMENTALE PER LO SVILUPPO E ANCHE PER LA CITTA'**

*THE PERSON AS A FUNDAMENTAL RESOURCE FOR DEVELOPMENT  
AND FOR THE CITY*

Pedro Morandè<sup>1</sup>

## **Abstract**

About ten years ago, those in charge of public policies grew aware that unilateral welfare State generates a sort of paternalism that produces, in the most vulnerable population, dependence on the received aid. However, promoting the person's autonomy as a key resource for his personal and social development is the task of society. Nevertheless, raising a critical awareness of welfarism is not enough, nor the desire to overcome it. Solidarity without subsidiarity regenerates welfarism.

**Key words:** Welfarism; Critical awareness; Person; Subsidiarity.

Da qualche decina d'anni, fra i responsabili delle politiche pubbliche è cresciuta la consapevolezza che l'assistenzialismo unilaterale dello Stato genera un certo paternalismo, che produce, nei settori più vulnerabili della popolazione una dipendenza dagli aiuti ricevuti. Tale dipendenza finisce per divenire asfissiante, per la libertà delle persone, e per inibire le dinamiche di sviluppo più creative che si producono quando le persone si sentono esse stesse coinvolte come protagoniste del proprio destino. Tuttavia, l'esistenza di questa maggiore coscienza critica ha dimostrato di non essere sufficiente per cambiare sostanzialmente la situazione, poiché gli organismi dello Stato non sanno come fare per risvegliare il protagonismo delle persone. La tradizione culturale latinoamericana è stata fortemente segnata dal clientelismo politico e sociale, che, ben lungi dal contribuire a promuovere l'autonomia delle persone nel gestire i propri problemi, ha rafforzato l'assistenzialismo dello Stato e la dipendenza dei suoi "clienti". In un certo senso, questa stessa tendenza esiste in tutto il mondo occidentale, benché naturalmente con varianti, e tende ad aggravarsi sempre più per il rapido invecchiamento della popolazione. Le sole eccezioni a questa tendenza si sono prodotte in quelle situazioni in cui lo Stato ha dato fiducia sussidiariamente alle organizzazioni della società civile ed ha permesso che esse, avvalendosi della cooperazione internazionale e di molte organizzazioni senza fini di lucro, sviluppassero strategie più partecipative, capaci di coinvolgere la popolazione nella soluzione dei suoi problemi. Il successo di questa soluzione alternativa può essere ampiamente documentato.

Questo è propriamente il contesto che oggi ci vede riuniti e nel quale vorrei esporre alcune idee riguardo alla persona come risorsa fondamentale per il suo sviluppo personale e per lo sviluppo sociale.

Sin dai tempi di Aristotele e per quasi 2.000 anni la cultura occidentale ha creduto che, per rendere possibile l'organizzazione politica della società e la costituzione di un ordine giusto, occorre affidarsi ai vincoli spontanei di amicizia civile che sorgono nella città fra tutti coloro che aspirano a collaborare per il bene comune del popolo. Mentre le necessità fondamentali delle persone erano soddisfatte nel focolare domestico, la città garantiva, da parte sua, come comunità inglobante e superiore, le condizioni di giustizia e sicurezza sociale necessarie per lo sviluppo dei focolari domestici. Tuttavia perché ciò accadesse realmente era necessario che la fiducia e l'amicizia vissute all'interno della famiglia travalicassero i muri della casa privata proiettandosi fino ai vicini e, più oltre, fino agli sconosciuti. Non era l'ordine politico a produrre l'amicizia fra i cittadini, bensì era questa a rendere possibile l'ordine politico.

Fu Thomas Hobbes, agli inizi del mondo moderno, a sviluppare l'esatta inversione di questo impianto aristotelico. La sua ipotesi è che senza la coercizione pubblica dello Stato - del "dio mortale", come lo chiamò-, non è possibile l'amicizia, e la cosa più razionale sarebbe immaginare la lotta di tutti contro tutti.

Con varianti differenti, la formulazione del problema dell'ordine, così come posto da Hobbes, resta l'orizzonte della giu-

stificazione dell'ordine politico e dello Stato sino al giorno d'oggi. La formulazione aristotelica di conseguenza si capovolge. Oggi si pensa che sia lo Stato a dar forma alla società e, avendo il monopolio della forza legittima, a render possibile la fiducia necessaria per lo sviluppo della socializzazione fra le persone. La convivenza pacifica resta mediata dalla sovranità dello Stato e dal dominio della Legge e, per contro, l'atteggiamento fondamentale nei confronti delle persone, specie se sconosciute, consiste nel sospetto e nel timore di aggressioni. Il perseguimento razionale del proprio interesse particolare entro i limiti della legge ha avuto il nome di "mercato" e lo Stato sovrano ha avocato a sé le funzioni di regolamentazione e di redistribuzione delle risorse per garantire l'eguaglianza nei diritti e nell'uso dei beni comuni. In tale logica, lo Stato ha assunto anche la rappresentanza della nazione, del popolo, e della sua unità culturale.

Senza dubbio, l'evoluzione della società nel corso degli ultimi cinquanta anni nella direzione di una maggiore globalizzazione, che noi sociologi amiamo descrivere come l'emergere di una società mondiale, ha frammentato e, in parte, distrutto questa monumentale costruzione ideologica.

Mentre il mercato, in virtù della monetizzazione dell'economia, si è effettivamente globalizzato, gli Stati si mantengono entro le loro frontiere giurisdizionali, nonostante gli sforzi volti alla standardizzazione internazionale del diritto e alla creazione di istituzioni politiche internazionali.

A loro volta sono stati globalizzati i sottosistemi della scienza, della salute, dello sport, dell'arte, dei mass-media, consegnandoli tutti allo stato come ostacoli all'esercizio della sua sovranità e delle sue funzioni regolamentatrici. Progressivamente diviene evidente che non è lo Stato a dar forma alla società, bensì che sono molti e svariati i fattori che, a partire da differenti compiti e attività, stanno creando le reti necessarie per la formazione del tessuto sociale. In una parola, si è reso evidente che la società è più dello Stato e che allo stato conviene, se non per convinzione almeno per proprio interesse, agire sussidiariamente, per assolvere i propri compiti.

Significativi sono i risultati delle inchieste sulla fiducia e sul prestigio delle istituzioni, specialmente in America Latina: esse rivelano che la gente attribuisce i più alti livelli di fiducia alla scienza e ai mezzi di comunicazione di massa, mentre riserva i più bassi alla politica e ai tre poteri tradizionali dello stato. Un altro segnale eloquente di questa tendenza è il disinteresse dei giovani a iscriversi nei registri elettorali e ad esercitare il diritto di voto. A questo si potrebbe aggiungere che la partecipazione crescente della gente comune alla comunicazione virtuale, resa possibile da Internet, è indice di una tendenza, nascente ma certa, della de-istituzionalizzazione della vita sociale, specie per il fatto che le istituzioni non possono funzionare alla velocità della comunicazione elettronica, che avviene in tempo reale.

Nell'ambito delle politiche pubbliche è ormai nota la globalizzazione dell'alleanza tra l'economia e le scienze empiriche, il che ha portato all'utilizzo d'informazione specialistica, che gli orga-

nismi pubblici difficilmente possono elaborare, per la carenza di un numero sufficiente di personale specializzato. Lo Stato è divenuto sempre più dipendente da organismi internazionali, da università e da "think tanks" privati. Per quanto lo concerne, al suo interno acquistano preminenza i funzionari incaricati del ministero dell'azienda pubblica, ai quali resta affidata in sostanza ogni decisione politica. L'ideazione, esecuzione e valutazione di progetti pubblici sono sempre più affidate ad agenzie non statali, inoltre accade sempre più spesso che gli investimenti in grandi opere d'infrastrutture siano dati in concessione a consorzi privati.

Come contropartita, è sempre più evidente la bassa qualità dell'istruzione pubblica e la necessità di migliorare radicalmente i livelli di rendimento scolastico per acquisire un'istruzione superiore, che abiliti le persone a partecipare alla specializzazione delle discipline ed alla loro applicazione a progetti sociali.

Certamente, benché la progressiva tecnicizzazione dell'ideazione ed esecuzione delle politiche pubbliche abbia obbligato lo Stato ad accettare la cooperazione di molteplici istituzioni della società civile, esso non ha migliorato la capacità di mobilitare e coinvolgere i propri addetti nell'esecuzione delle politiche che li favoriscono. E' accaduto piuttosto il contrario, ossia l'uso delle scienze sperimentali li ha esclusi dalla possibilità di vagliare e decidere. La popolazione avverte questo fenomeno come mancanza di trasparenza, il che, per di più, porta frequentemente ad attribuire un qualche grado di corruzione alle decisioni, mentre all'origine questa incomprendenza ha radici nel crescente differenziale di conoscenza e informazione fra quanti progettano ed eseguono le politiche, e chi ne deve beneficiare. Tale fenomeno si estende pericolosamente, e in modo trasversale, in pratica a tutte le attività sociali: alle politiche del trasporto urbano, della salute, dell'abitare, dell'istruzione, dell'assistenza sociale, a un punto tale che i beneficiari non conoscono un insieme di diritti sociali facilmente esigibili, ma per i quali è necessario un grado sufficiente d'informazione.

Questa crescente specializzazione della gestione dell'informazione nella maggior parte dei sub-sistemi funzionali della popolazione tende a generare disinteresse, apatia, mancanza di partecipazione. I mezzi di comunicazione di massa, specialmente la televisione aperta, sembrano aver ricevuto l'incarico di compensare questa forma di esclusione sociale con la crescente trivializzazione e banalizzazione dei loro programmi. È abbastanza paradossale che il modo scelto dalla società per attirare l'attenzione della gente comune si realizzi attraverso la distrazione dell'intrattenimento e lo spettacolo. La gente conosce molte cose della vita privata delle star e dei propri attori favoriti, dei protagonisti di telenovelle e telefilm, e persino del glamour delle personalità famose, ma non riesce decifrare l'informazione più pratica e funzionale che decide sui suoi diritti e sulle sue condizioni quotidiane di vita. La pubblicità dei prodotti di consumo comincia ad assumere una dimensione paradossale, a tal punto che negli spot non compaiono neppure più le informazioni utili riguardo alla qualità e al prezzo dei prodotti offerti, ma solo rappresentazioni estetiche che non offrono alcun criterio chiaro di distinzione tra realtà e finzione. In altre parole, sopra la realtà

dell'esperienza vissuta e condivisa comincia a tessersi un'altra realtà, quella della rappresentazione audiovisiva, che persuade le persone a fidarsi più di essa che della propria esperienza. La familiarità con i personaggi famosi induce la gente a identificarsi con la realtà costruita dai mass media e ad avere una profonda sfiducia nell'incontro con persone concrete, in carne e ossa, nella vita quotidiana. Mentre la vita reale appare poco trasparente, confusa, frammentata, contraddittoria, il simulacro della realtà offerta dai mass media sembra attraente, piacevole, ricco di novità e garantito nell'unità dalla stessa stabilità commerciale dell'industria della pubblicità.

Tutte le società precedenti avevano fatto ricorso alla finzione per illuminare con intelligenza i paradossi e le contraddizioni della vita reale. Ne danno prova tuttora l'ironia e lo humour. Tuttavia la società fabbricata dai mezzi di comunicazione di massa sembrerebbe invertire questo rapporto: la realtà è al servizio della finzione, e non la finzione al servizio della realtà. Mentre García Marquez poteva ancora dire, ricevendo il Nobel della Letteratura, che i narratori latinoamericani non hanno abbastanza parole per descrivere la realtà, al mondo dello spettacolo manca la realtà a cui applicare la propria immaginazione e i propri stereotipi. Per questo, ha suscitato un grande interesse fra gli osservatori e il pubblico un nuovo genere televisivo denominato reality show, che mette a contatto simultaneamente attori e spettatori durante un tempo prolungato. Mi pare che si siano superati i limiti di ciò che può essere considerato un genere televisivo e lo si sia trasformato in un archetipo della realtà sociale dominata dalla tecnica della comunicazione. Il mondo dello spettacolo era, in un certo senso, la sua ispirazione. Ora ha coinvolto il giornalismo, lo sport, la chirurgia estetica, i litigi giudiziari, i consigli psicologici e persino gli stessi politici e governanti che possono realizzare le loro attività davanti alle telecamere.

E' giusto dunque chiedersi: è ancora possibile, in questo contesto, dar valore alla persona umana? Non è forse dato maggior valore al personaggio che alla persona? Potremmo affermare che nel clima di questa nuova civilizzazione audiovisiva della comunicazione elettronica si è tornati, in un certo senso, alla discussione iniziale sul concetto di persona come lo intendevano i greci, ossia la persona come "maschera", come personaggio di rappresentazione, come riconoscimento sociale di alcune individualità che si distinguono per la loro visibilità pubblica. La discussione giuridica cambiò in seguito questa concezione attribuendo alla persona umana dei diritti, a differenza delle cose. Sarà il Cristianesimo a dare, più tardi, una dimensione mistica alla persona, sostenendo che ogni individuo della specie umana è una persona e che la condizione di persona non dipende, pertanto, dal suo riconoscimento sociale, bensì dalla stessa natura umana, dalla sua intelligenza e volontà, dalla sua libertà di convivere responsabilmente con i suoi simili e di porsi gratuitamente a loro disposizione per difendere il bene condiviso.

Tutte queste accezioni del concetto di persona sono rimaste nella nostra cultura, poiché rispecchiano dimensioni reali della vita umana. Al più, la domanda sembra riguardare le priorità o la ge-

rarchia di tali dimensioni per raggiungere il maggior bene di ogni essere umano e della società nel suo insieme, e anche come riescono a unificarsi senza confondersi.

L'antropologia ha considerato ragionevole dare la priorità alla dimensione metafisica della persona su quella giuridica e sociologica, per due ragioni. In primo luogo, perché se ogni essere umano è una persona, non si tratta di un concetto generico che descriva una proprietà comune a tutti gli esseri che chiamiamo umani, bensì di un'unità sostanziale che è individuale. Pertanto, non esiste "la persona", bensì "persone" (al plurale) o, meglio, ogni persona. Ciò corrisponde alla condizione mortale dell'essere umano: la sua vita ha un'origine e una fine, e nessuno può vivere la vita al posto di un altro. La vita di ciascuno è solo sua.

Vedremo, più avanti, che questa è una dimensione essenziale dell'abitare.

In secondo luogo, vedremo che la vita individuale trascende, nella sua unità, l'insieme dei diritti esigibili come anche l'insieme dei ruoli e delle funzioni sociali che una persona può ricoprire nel corso della sua esistenza.

Certamente, l'ordine giuridico e l'ordine sociale sopravvivono alle persone e per questo la loro unità non può essere di natura personale. Questa è la ragione per cui il diritto, per mantenere la propria originale distinzione fra persone e cose, ha dovuto incorporare l'immagine contenuta nel concetto di "persona giuridica" differenziandola da quella di "persona naturale"; applicandolo alle istituzioni, che lo stesso ordinamento giuridico stabilisce possano essere soggetto di diritti e obblighi. Così come l'ordine giuridico crea queste persone, questo stesso ordine può distruggerle. Qualcosa di analogo capita con i ruoli sociali, che possono essere vincolati tanto a persone naturali quanto a persone giuridiche, ma possono essere vincolati anche a macchine intelligenti, come accade con l'industria robotizzata, con le casse automatiche delle banche e, sempre più, con le comunicazioni possibili grazie a internet. Così, l'unità personale dell'insieme delle dimensioni della realtà può avvenire solo nella vita di una persona naturale.

Orbene, quando si confondono questi piani e si riduce la vita delle persone al contratto giuridico o alla funzione sociale, esse non possono sentirsi interpellate né coinvolte in una realtà che, di fatto, le esclude. Sappiamo che sia dal punto di vista del diritto, sia da quello delle comunicazioni sociali, la società moderna ha proclamato l'inclusione universale di tutti gli individui prima della legge e prima dei sistemi di funzioni.

Tutte le persone nascono libere e uguali in dignità e diritti, proclama l'ordine legale, proibendo al medesimo tempo tutte le discriminazioni arbitrarie. Analogamente, nell'ordine funzionale, tutti possono partecipare se possiedono i requisiti stabiliti dalla funzione stessa: avere mezzi per pagare, essere cittadini iscritti nei registri elettorali, avere abilità sportive o artistiche, aver acquisito una formazione scientifica, ecc. Ciò significa che l'esclusione sociale non è qualcosa di intenzionalmente voluto, o che sia impossibile invertire di direzione per i sistemi di funzioni. E' qualcosa che, di fatto, accade, a volte, su

grande scala, fermo restando il fatto che i tempi con cui opera l'ordine sociale non sono i tempi di ogni vita umana in particolare. Il sistema sociale parte dalla base, ad esempio, che la povertà sia un fenomeno perfettamente reversibile, giacché è di natura sociale, però non può garantire che le persone attualmente povere possano uscire dalla povertà nel corso della loro vita. Le inversioni di marcia hanno bisogno di un tempo di cui le persone singole non dispongono. "I poveri non possono aspettare", ha detto il Papa Giovanni Paolo II durante la sua visita in Cile nel 1987. Da allora, di fatto, molti morirono aspettando.

Perché le persone diventino protagoniste del proprio destino e dispieghino tutta la forza del loro talento e creatività devono essere considerate nella loro realtà, e non come immagini giuridiche o sociali. Le persone hanno delle necessità, ma hanno anche dignità e libertà. Hanno bisogno di sentirsi parte di una storia, di un'esperienza d'incontro con altri, che veramente li coinvolga. La persona è veramente un "*essere in relazione*". Il dato antropologico più elementare è che ogni essere umano ha progenitori e che essere al mondo si deve a essi. Ogni essere umano, prima di ogni altra cosa, è figlio o figlia. Ossia, appartiene. Alcune lingue conservano ancora le tracce per cui il nome della persona era determinato dalla sua appartenenza (era l'attributo della sua appartenenza). Nel linguaggio attuale, diremmo: del suo posto nella società, nella sua storia, nella sua cultura.

Senza la coscienza di questo nesso con la realtà non potrebbe essere educata nella libertà, perché giustamente l'educazione si produce attraverso il confronto, che ognuno di noi fa, tra l'eredità ricevuta e la propria esperienza. Quando, al contrario, i mezzi di comunicazione di massa le fanno credere che la realtà è quella rappresentazione che essi le offrono, e che deve confidare più in quella rappresentazione che nella propria esperienza, ciò che viene stimolato è il conformismo, l'adesione alla moda, la passività. E contemporaneamente cresce il tedio, l'indifferenza, la solitudine. Quelli che più ricevono questo messaggio sono coloro che non hanno risorse sufficienti per accedere ai consumi; coloro di cui la società non ha bisogno; coloro che sono di troppo, coloro che costituiscono più dei problemi che delle soluzioni. Così accade drammaticamente anche con i bambini di strada, con gli anziani della terza età, con i senza casa o senza terra, con i drogati e i carcerati, con i disoccupati e con tutti quelli che sono esclusi, nella loro concreta umanità, da chi ha il potere di decidere l'immagine di un'umanità astratta che esiste solo nella finzione del reality show.

L'esperienza d'incontro con altri a misura d'uomo, ossia, a partire dalla realtà costitutiva delle persone, non si produce né nello Stato né nel mercato, ma nelle organizzazioni della società civile che riuniscono le persone per soddisfare le loro necessità specifiche e creano fra loro vincoli di solidarietà e sussidiarietà che sostengono il bene comune condiviso. Questa esperienza d'incontro non è un mezzo per un fine diverso ed esterno a questa esperienza, non è uno strumento o un lasciapassare per un'altra cosa e tanto meno, nel senso utilitarista, per lo sviluppo delle condizioni materiali dell'esistenza. Essa è un bene di per se



stessa, perché crea una storia comune, uno spazio in cui abitare, una casa in cui l'essere umano possa essere ospitato, accompagnato, amato.

Non è un caso che usiamo nelle scienze sociali la categoria d'inclusione ed esclusione sociale, presa dalle categorie spaziali, dello stare dentro o fuori, con cui distinguiamo l'aver una casa e potervi entrare dal restare fuori alle intemperie. Come si può documentare empiricamente, la stratificazione sociale suole riflettersi in modo molto esatto nella topografia della città, nella distribuzione degli spazi urbani, nel disegno delle vie di circolazione, nella qualità delle case e dell'arredo urbano. Nel loro lavoro professionale, gli architetti riproducono, coscientemente o no, le differenziazioni sociali predominanti, conferendo plausibilità materiale alle semantiche e ai simbolismi con cui le società si auto descrivono. L'essere umano abita simultaneamente nella città e nel linguaggio, e fra questi esiste una profonda correlazione. Se così non fosse, si perderebbe la coerenza della nostra autocoscienza, che cerca sempre di comprendere unitariamente tutto il reale. I pianificatori urbani sono soliti lamentarsi che le città latinoamericane hanno una crescita spontanea e disordinata, senza una pianificazione. Tuttavia si sbagliano, perché al di là di questa supposta spontaneità il sociologo avverte con nettezza le distinzioni che definiscono socialmente l'inclusione e l'esclusione sociale. Fin da Aristotele, che per primo rese esplicita questa intuizione, passando per S. Agostino di Ippona e altri grandi pensatori, la città è una metafora della società.

Mi pare di grande importanza mettere in rilievo questa analogia perché essa corrisponde anche alla definizione della persona come unità sostanziale e inseparabile di spirito e corpo. E' in questa condizione che l'essere umano è nel mondo un abitante. Se separiamo il suo corpo e il suo spirito, come fanno gli spiritualismi disincarnati o i naturalismi materialisti o organicisti, si perde quest'esperienza originaria della vita umana che è l'abitare il mondo. E' ciò che accade abitualmente con le rappresentazioni dell'umano offerte dai mass media, in cui i ruoli idealizzati dalla pubblicità o dalla parodia delle telenovele vivono in uno spazio etereo, indeterminato, che trascende la stratificazione sociale e costituiscono realmente una rappresentazione utopistica: ossia, non esistono da nessuna parte. Tali personaggi sono spogliati della loro condizione di abitanti. Lo stesso accade ai corpi ridotti a cose, dal momento che non hanno bisogno di una casa, ma solo un deposito per essere ammuccchiati. Così come la città è una metafora della società, allo stesso modo la casa è una metafora della cultura e della comprensione che abbiamo della persona umana.

La necessità di costruire case la descriviamo con parole quali *avere cura, albergare, guarire, accogliere, custodire, risiedere, abituarsi*. Queste stesse parole che possono essere interpretate nel piano corporale come il porzionare un tetto per essere ben ristorati, sono anche quelle che usiamo per definire le necessità spirituali delle persone: è con la soddisfazione di tali caratteristiche che si costruisce la loro esperienza di dire "io," di essere dei soggetti. Nell'uno e nell'altro senso e nella loro reciproca corrispondenza, la casa diviene sia un luogo del-

la memoria, sia un segno di speranza. Della memoria, giacché alberghiamo in essa l'esperienza di questo incontro che ci ha immerso nell'esistenza, che ci ha introdotto nella vita, che ci unisce genealogicamente ai nostri progenitori e ai loro e a tutta questa lunga e ininterrotta catena ontogenetica, corporale e spirituale, che ci lega all'origine stessa della vita. Nella casa possiamo dire che apparteniamo. Ciò è anche un segno di speranza, che il futuro non è una fatalità, bensì una provocazione alla nostra libertà. La casa non resta mai statica, immutabile, come il primo giorno in cui fu abitata. Subisce una continua risignificazione della distribuzione dei suoi spazi e dei suoi simboli, nella misura in cui si trasformano anche i suoi abitanti in cerca della maturità e perfezione della propria libertà. In questa tensione fra la memoria e la libertà, che implica l'esperienza dell'abitare, spazio e tempo si unificano per costituire la realtà dell'umano, del suo mondo e della sua storia, mettendo insieme il desiderio di avere radici che arrivino al centro della terra - così come l'abbiamo ereditato dalle culture più antiche - e il desiderio di alzare il capo al cielo, elevando lo sguardo grazie alla luce che da esso proviene.

Non è un caso che, in varie lingue, la copertura della casa sia chiamata "tetto", vista da fuori, e "cielo", vista da dentro. E' il limite che simultaneamente apre e chiude la nostra esperienza alla terra e al cielo, alla memoria e alla speranza. E' il limite che simbolizza la condizione mortale della nostra corporeità e l'apertura all'infinito della nostra libertà. E' per questo che, con una profonda intuizione di questa esperienza, Heidegger mette in evidenza che "non abitiamo perché abbiamo costruito, bensì costruiamo e abbiamo costruito nella misura in cui abitiamo, ossia in quanto siamo coloro che abitano". Questa dimensione antropologica dell'abitare umano che è anteriore all'atto del costruire suole passare inosservata o dimenticata in una società che ha posto la tecnica come suo valore guida, ma il fatto che sia dimenticata non la rende meno reale. Le persone non si possono dimenticare di questa dimensione, dal momento che essa appartiene alla loro esistenza come esseri che abitano la terra in condizioni di unità di corpo e spirito. Neppure possono dimenticare che abitare è in verità coabitare, dato che tutte le parole con cui in precedenza abbiamo definito l'esperienza di vivere in una casa vanno intese a partire dall'incontro con altri, sia nella famiglia - memoria ontogenetica della vita - sia con i vicini che realizzano questa stessa esperienza nel contesto delle loro vite.

Sicuramente, è necessario che lo ricordino anche coloro che disegnano le politiche sociali nei nostri governi, cosicché interagiscano con persone reali e non solo con indicatori di rendimento e di possibile rendimento, astrattamente definiti nei loro uffici. Le persone hanno bisogno di sentirsi interpellate nella loro stessa umanità, perché si risvegli in loro il desiderio di partecipare attivamente e di essere protagoniste del loro stesso sviluppo. Tuttavia, dal momento che le persone vedono la realtà unitariamente nel complesso dei fattori che la determinano, le politiche sociali non dovrebbero avere un grado di specializzazione tale da frammentare l'esperienza di abitare il mondo. Per le suddette ragioni, abitare non significa pos-

sedere una casa. E' molto più di questo. Implica il mobilitare la memoria dell'appartenenza a una comunità, la capacità auto-educativa della libertà, l'avere motivi credibili di speranza per il proprio futuro e per quello dei figli. Se questo vale per l'abitare una casa in particolare, con quanta maggior ragione deve essere considerato nel momento della pianificazione di un complesso di abitazioni o un insediamento urbano destinato a consolidarsi.

Giungiamo così al paradosso da cui siamo partiti. Non è sufficiente aver suscitato una coscienza critica riguardo ai limiti dell'assistenzialismo né il desiderio di superarlo. In ogni caso, questo non discende dall'alto, come decisione dell'autorità preposta. La solidarietà senza sussidiarietà rigenera l'assistenzialismo. E' necessario che la società civile riscopra di avere una propria dinamica e storia nella ricerca del bene comune. Occorre riscoprire i suoi simboli più preziosi, vale a dire quelli che si riferiscono all'inclusione sociale, al sentirsi parte di una realtà più grande nella quale sia possibile condividere la propria storia e metterla a disposizione di altri, affinché contribuisca alla crescita comune. Tutte le persone possiedono talenti e risorse, anche le più povere e sfortunate. A volte, neppure loro le conoscono, perché nessuno le ha stimolate. Costruire una casa, più che un problema tecnico materiale, è costruire cultura, è costruire una socialità intersoggettiva e interumana, che soddisfi la dimensione relazionale dell'esistenza, tanto fra coloro che appartengono alla stessa generazione, quanto fra le diverse generazioni. Nella società attuale l'aspettativa di vita alla nascita è di quattro o cinque generazioni, a seconda dei casi. Ciò significa che la solidarietà intergenerazionale non si riferisce solo alla sostenibilità futura della società, tanto minacciata oggi dall'andamento delle variabili demografiche, ma anche alla convivenza nel presente, alla trasmissione del patrimonio culturale della nazione, alla speranza che fonda la pace sociale.

L'inviolabile dignità della persona umana, che, sin dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948 (compie quest'anno il suo Sessantesimo anniversario) è stata accettata dagli Stati come fondamento del loro ordine giuridico istituzionale, e dalla popolazione come fondamento della legittimità dell'autorità, deve incarnarsi in politiche di inclusione sociale che non si riferiscano unicamente all'inclusione nei grandi sistemi funzionali, oggi giorno sempre più globalizzati, ma anche, e prioritariamente, alla micro - realtà delle persone, alla coscienza della responsabilità morale delle loro azioni, ai loro spazi di incontro e convivenza. Soprattutto devono riferirsi all'educazione della loro libertà, perché essa si trasformi in una gustosa partecipazione e appartenenza a una storia condivisa.

## Riferimenti

ARISTOTELE. **Politica**. Roma: Laterza, 1972.

HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, M. **Conferencias y articulo**. Traduz. di E. Barjau. Barcelona, Serbal, 1994.

HOBBS, Thomas. **De cive**: elementi filosofici sul cittadino. Collana: Magri T. Editori Riuniti, 2005.

**Endereço para correspondência**

Pedro Morandè  
pmorande@uc.cl