

SAGGI

IDENTITÀ CULTURALE E RELIGIOSA E LIBERTÀ RELIGIOSA

PREMESSA

Ogni persona che viene al mondo trova già ad attenderlo una miriade di opzioni religiose, stabilizzate da lungo tempo, nei diversi contesti territoriali e culturali. Questa loro pre-esistenza è in larga misura anche la loro forza, consistente in un patrimonio che viene trasmesso da una generazione ad un'altra, quasi senza soluzione di continuità. Con il passare dei secoli e dei millenni, si registrano certamente indebolimenti e rafforzamenti, dovuti a contingenze particolari, ma è ben difficile che una religione, sufficientemente istituzionalizzata, possa all'improvviso perdere di consistenza e di attrattività. Persone e organizzazioni, credenze e riti, valori e simboli, tradizioni e acquisizioni sono in grado di resistere ai cambiamenti più drastici e di adattarsi a quelli di minore incidenza. Grazie a tutto questo, lungo il corso della storia, nelle varie società del Nord come del Sud, dell'Occidente come dell'Oriente, si vengono a consolidare i tratti salienti di un profilo religioso che rimane, nel suo insieme, come punto di riferimento, più o meno primario, per milioni di individui od anche per gruppi umani più ristretti.

I - IL PROCESSO EREDITARIO

Il passaggio di contenuti ideali, di norme e di valori dall'una all'altra generazione di una medesima società assume il carattere di un processo ereditario che non ha luogo con il decesso dei predecessori ma che avviene molto prima, nel corso di anni e di decenni, molto lentamente, momento per momento, *step by step*, senza salti vistosi e/o improvvisi. In termini metaforici si potrebbe dire che si tratta piuttosto di una distillazione graduale, dai tempi lunghissimi, per cui il travaso non è immediato ma piuttosto *soft* e peraltro quasi impercettibile, come l'acqua che goccia dopo goccia scava anche la roccia più resistente. Questa transizione ha inoltre un connotato tipico, quello di essere globale, non parcellizzata, sistemica si direbbe per la sua organicità e completezza, almeno tendenzialmente. I genitori fanno giungere ai loro figli quello che era stato trasmesso ed insegnato da coloro che per i destinatari sono nonni e nonne, che hanno generato gli inculturatori-educatori contemporanei. La linea di discendenza non

riguarda solo il DNA ma pure qualcosa di più direttamente verificabile, persino attraverso l'abbigliamento di una prole, che specialmente nei primi anni di vita non solo è materialmente rivestita dagli adulti di riferimento domestico ma ne segue le tracce quasi in ogni dettaglio: quante figlie sono vestite come le loro madri e quanti figli imitano i loro padri? Questa co-formazione, che rende conformi ed omogenei gli abiti mentali e tessili, le posture corporee ed i gesti, le espressioni verbali ed i toni di voce, non mette fra parentesi la religione, che anzi ne rappresenta sovente una chiave di volta: la credenza e la pratica religiosa degli adulti trascinano quasi in modo inerziale quelle dei minori.

L'impatto con l'eredità culturale dei maggiori di età è solitamente dapprima morbido, sinuoso quasi, ma a mano a mano che l'età dei più giovani procede avanza altresì lo spirito critico, che si interroga sul senso del tutto. Successivamente si può anche registrare un distacco dal modello attitudinale e comportamentale appreso e nondimeno permane una sua traccia, magari carsica, inespressa e però non esaurita. La tracimazione dei valori ereditati può aver luogo in seguito, nelle occasioni meno prevedibili od in quelle più problematiche, che mettono in gioco il valore della vita, il significato dell'esistere.

Difficilmente il lascito valoriale avviene in forma parziale, per segmenti separati. Insomma il *set* dei valori non si frammenta in miriadi di eventi e di interventi ma procede con una sua compattezza di fondo. Ogni valore dunque non è un «legato» a sé stante, limitato al suo contenuto specifico. Vi è da pensare piuttosto ad una sorta di bagaglio più ampio, capace di contenere principi plurimi, idee-guida articolate, molteplici indirizzi mirati. Appunto l'interconnessione fra i valori appare come una soluzione efficace, in quanto è in grado di orientare in modo tendenzialmente uniforme l'agire dell'individuo sociale.

Ovviamente con il trascorrere del tempo si aprono nuove possibilità di scelta e di operatività, per cui il soggetto accantona taluni elementi e ne valorizza altri, lungo il suo percorso esistenziale. Raramente un'eredità ricevuta permane poi identica a se stessa, senza subire decrementi o incrementi. Del resto un'eredità non sempre è riproposta nella sua interezza, conservando ogni suo dettaglio intatto. Ma intanto essa tende, in un dato contesto culturale, a riprodurre le medesime propensioni del passato, le stesse tradizioni di un tempo, in fondo i medesimi valori essenziali. La sua compattezza globale è altresì una garanzia di maggiore tenuta rispetto ad altre operazioni più frammentate.

La successione nell'eredità non comporta solo il far transitare principi ispiratori e schemi di comportamento ma anche un passaggio delle consegne per l'esercizio del ruolo di inculturatore-educatore-formatore. Pertanto la trasmissione del testimone-bastoncino di un'ipotetica staffetta della vita segna sia l'affidamento di un insieme di idee e valori sia l'attribuzione di un ruolo di responsabilità che concerne il futuro delle generazioni successive. Nella plurisecolare sequenza del patrimonio culturale che passa di mano in mano è implicito di fatto il dovere più che il diritto di assicurare la continuità di una base comune di riferimento a copertura delle necessità di identificazione e di solidarietà – in questo Durkheim (1912) aveva colto nel segno –.

A ben pensarci, ogni eredità valoriale traina con sé stili e volti del passato, da cui trae forza di validità. Ma ad ogni mutamento di generazione si registra un effetto-valanga che raccoglie e trasporta quanto incontra sul suo percorso sino ad offrire a valle un patrimonio ben più cospicuo ed anche più vario di quello che invece aveva con sé a

monte. Si pensi all'esempio delle case-museo (Besana 2007) di tante famiglie che hanno messo insieme cimeli e ricordi del loro lignaggio e della loro stessa appartenenza religiosa (foto di antenati, opere d'arte, immagini sacre): sono tanti messaggi che comunicano l'esistenza di un capitale culturale pregevole e versatile, degno di essere conservato non solo a futura memoria ma soprattutto a futura inculturazione-educazione-formazione.

II - CULTURA E SOCIALIZZAZIONE

L'inculturazione che i genitori promuovono presso la loro discendenza si basa sul retaggio di doti etiche, tradizioni, principi, valori, idee, elementi spirituali, che di fatto pongono le premesse per quello che sarà in seguito l'individuo investito dal processo educativo, cioè da un approccio intenzionale dei suoi adulti più cari e più vicini, orientati ad inserirlo nella società e quindi a fargli affrontare il percorso della socializzazione interpersonale al di fuori dell'ambito familiare e segnatamente presso i coetanei, come pure presso altri adulti che abbiano ruoli educativi (a scuola, nel tempo libero, nelle pratiche religiose, nelle esperienze di comunicazione sempre più globalizzata).

Il succedersi di operazioni di inculturazione non conosce soluzione di continuità, neppure nel caso in cui i genitori, supposti educatori, rinuncino volutamente ed esplicitamente ad esercitare il loro ruolo-compito di trasmettitori dell'eredità culturale, ivi compresa o meno quella religiosa. Invero neanche nel caso di una decisa volontà volta a non trasmettere alcun contenuto di idee, cioè ideologico nel senso neutro del termine, si può ritenere che non vi sia alcuna forma di inculturazione, in quanto la stessa assenza di un messaggio è comunque una forma di comunicazione, che segnala la non rilevanza di talune modalità esperite da altri e propone percorsi alternativi non privi peraltro di contenuti valoriali o ideologici in senso lato. Detto altrimenti vi è sempre un contenuto che passa, che viene emesso perché pervenga al destinatario, ovvero l'infante, il pre-adolescente, l'adolescente, il giovane.

A fronte dell'esperienza della morte, che anche i minori si trovano a dover vivere, una qualche spiegazione va pur data: nel senso di indicare l'evento ultimo di una vita come termine di ogni tracciato personale e senza alcuna possibilità di prosieguo oppure nel senso di far intravedere un possibile prolungamento di natura metafisica, dunque fornendo ragioni e supporti di natura religiosa. A questo proposito vale la pena di considerare che il poeta Eugenio Montale, premio Nobel nel 1975, ha detto: «in pratica – per eredità – sono cristiano e non so sottrarmi alla idea che qualcosa di noi può o addirittura deve durare».

Né va dimenticato, in chiave sociologica, l'impatto di interculturazione-educazione-formazione che rappresentano l'eredità maggiore di una religione: l'insieme di tutti i suoi fedeli, praticanti, frequentanti saltuari, appartenenti senza essere del tutto credenti o credenti che dicono di non appartenere ad alcuna religione (Davie 1994).

«Thanks to the results of a previous research» (Cipriani 1992),

we have argued that religion of values embraces the central categories [...]. In particular the area that can be ascribed to the religion of values runs from the category defined as *religious (church)*

critical to that described as *religious (distancing self from church) critical*, and thus includes both a part of church religion (the less indulgent part) and the whole gamut of diffused religion, along with all forms of critical religion. Thus the framework of non-institutional religion appears much broader, being based on shared values which are represented essentially by choices acted upon (to a maximum of four responses) by those interviewed in terms of guiding principles of their life, commencing with education received up to eighteen.

As can easily be deduced from these percentages reflecting different value elements, it is reasonable to maintain that we are faced not only with a religion based on values largely shared since they have been diffused chiefly through primary and, later, secondary socialization, but these very values can be seen in themselves as a kind of religion. This religion has lay, profane, secular threads.

In essence, we have gone from a dominant church religion to a majoritarian diffused religion, and then to a religion compounded of values. [...] the conclusion is that religion can be defined as a mode of transmission and diffusion of values; indeed, that it performs especially this functional task and does so efficiently (Cipriani 2001: 300-301).

Orbene l'eredità patrimoniale culturale eventualmente trasmessa alla propria discendenza è essa stessa soggetta ad interagire a sua volta, giacché il tipo di educazione messo in opera dagli adulti si confronta poi con il carattere del minore, con la sua capacità di reazione e di rivisitazione dei valori ricevuti. In ogni caso non è da trascurare, infine, il dato di fatto costituito dalla dimestichezza e dalla domesticità delle relazioni interpersonali esperite soprattutto nei primi anni di vita allorquando chi è destinato a ricevere un certo patrimonio ne diventa partecipe sin dall'inizio e quasi sempre vi si immedesima, vi si identifica.

III - RELIGIONE E SOCIALIZZAZIONE

In fondo, la sociologia non è nata come disciplina di conforto per le istituzioni e la sociologia della religione in particolare non lavora per conservare un titolo di spesa a suo nome nel libro-paga delle chiese e delle congregazioni religiose. Essa è e resta un'analisi critica e perciò non succube, non protesa alla difesa dello *status quo*. Anzi il suo atteggiamento critico è da considerare tale a trecentosessanta gradi, in chiave di riflessività sul proprio passato e sul proprio ruolo attuale. L'indagine sociologica non può essere al servizio se non della scienza, ovviamente non in chiave scienista fine a se stessa, ma con un impegno metodologico corretto sul piano procedurale e disincantato rispetto alle sirene istituzionali e del facile consenso (Bourdieu 1987). Specialmente in un campo come quello religioso, la deontologia professionale è chiamata in causa per offrire il meglio di sé, senza correre a spingere il carro di un vincitore momentaneo e neppure quello trionfale di un potere che esula dall'ambito religioso per colonizzare altri territori.

Ma intanto l'azione più efficace delle religioni e delle Chiese è già avvenuta, nel passato più remoto ed in quello più recente, creando e favorendo le condizioni di un'adesione non trascurabile in termini di cifre, visto che miliardi di persone nel mondo si riconoscono fedeli di una religione. Il tasso dei praticanti è in genere molto più basso

di quello dei credenti, degli affiliati, dei simpatizzanti. Questo, però, non significa che l'influenza complessiva di un particolare punto di vista religioso perda vigore in modo corrispondente al divario numerico fra i partecipanti al rito ed il resto degli appartenenti più o meno solidali.

La soluzione operativa che rende più redditizia l'azione delle Chiese e dei gruppi religiosi è quella di intervenire nei primi anni di vita ed in genere nei primi tre lustri (fino ai quindici anni) dell'esistenza, cioè in un periodo formativo di primaria rilevanza, durante il quale si decidono molte sorti di un soggetto.

Dal tipo di educazione-socializzazione-formazione ricevuta dipende il futuro di un individuo ancora in crescita, grosso modo appunto fino ai 15-16 anni di età. Durante questi anni, si pongono le basi che saranno a fondamento dell'*agency* di una persona che entra a far parte di una società. Ovviamente è di importanza strategica l'opera socializzatrice degli adulti-genitori nei riguardi della propria prole. Ma anche altri sono gli operatori partecipi: insegnanti e varie figure educative (a carattere religioso e non), amici e gruppi di amici di pari età, educatori professionali a diverso titolo (animatori culturali, figure laiche e religiose, dirigenti associativi, responsabili di gruppi e movimenti, educatori comunitari ed altri ancora).

Tutti costoro, in forma congiunta ma anche separata, predispongono il percorso che poi l'adolescente dovrà affrontare da solo.

In diversi casi, avviene durante questa fase la diffusione di una religione che è di fatto prevalente nel contesto di riferimento, ampio o ristretto che sia. Mette quindi radici la religione diffusa, che trae origine dalla famiglia di nascita (di appartenenza) e prosegue poi con la famiglia successiva (di procreazione). Da una generazione all'altra il verbo religioso transita quasi senza interruzione, salvo modifiche personali dell'uno o dell'altro genitore, di questo o quell'educatore.

Difficilmente, senza questa fase iniziale di trasmissione dei contenuti religiosi, potrebbero successivamente inserirsi gli specialisti della catechesi e della formazione religiosa. I semi della prima socializzazione religiosa danno frutti immediati con l'iniziazione religiosa dei giovani e con la loro partecipazione alla vita religiosa pubblica. In seguito può notarsi un ulteriore approfondimento dei parametri religiosi di riferimento oppure un parziale distacco, con prese di posizione più o meno accentuate. Tuttavia sarà ben più tardi che i valori diffusi in ambito familiare ed extra-familiare cominceranno ad operare, rappresentando il discrimine fra un'azione ed un'altra, fra una scelta e quella alternativa, fra un atto virtuoso ed uno in senso contrario.

IV - LA FORZA DELLA CREDENZA RELIGIOSA

La capacità di resilienza, ovvero di resistenza alle crisi, è solitamente maggiore nelle religioni con più numerose adesioni, ma un'accurata gestione dei periodi difficili permette anche ai gruppi religiosi cosiddetti minori (quantitativamente) di riuscire egualmente a superare i momenti di difficoltà, sconcerto, angoscia e sofferenza. Specialmente nelle religioni a carattere piuttosto locale, senza una particolare diffusione a livello mondiale, gli andamenti possono essere imprevedibili: magari esse restano allo stato

iniziale (per numero di adepti) abbastanza a lungo, salvo registrare poi crescite subitane e numericamente esponenziali, in coincidenza con qualche evento straordinario o con l'azione significativamente influente di un particolare *leader* e del movimento da lui creato. Nel caso delle cosiddette nuove religioni, l'andamento di un'eventuale vicenda giudiziaria, magari amplificata dai mezzi di comunicazione di massa, può ingenerare sospetti ed interrompere un flusso già cospicuo di adesioni. D'altro canto, l'esito non negativo dell'azione civile e penale nei riguardi di un'espressione religiosa può riaccendere lo spirito del proselitismo, far guadagnare nuovi membri, ormai non più indotti a nutrire dubbi sulla affidabilità di un'offerta religiosa. Nello scenario storico a più lunga gittata si diceva che religioni un tempo prevalenti in un dato contesto sono state poi ridotte ad entità appena accertabili sociologicamente. In altri casi si sono verificati sviluppi imprevedibili, con aumento della capacità di influenza e di diffusione. Non è possibile individuarne in generale le ragioni, che vanno invece reperite caso per caso.

Sta di fatto che, in aumento o in crescita che siano le appartenenze religiose, quasi viene da pensare ad un sistema di vasi comunicanti, per cui agli incrementi dell'una corrisponderebbero dei cali dell'altra religione, come se il quantitativo complessivo dei soggetti religiosamente orientati non dovesse cambiare di molto nel suo insieme, ma solo variare distributivamente all'interno delle specifiche connessioni con ciascuna delle religioni. Non è da sottovalutare il dato, abbastanza costante (quali che siano la latitudine e la longitudine) secondo cui qualche forma religiosa – durkheimianamente intesa (Durkheim 1912) od anche secondo altre prospettive – è comunque rintracciabile quasi ovunque. Non si vuole con questo sostenere l'ineluttabilità del sentire religioso ma solo segnalare un elemento sociologico ricorrente, che però non ha molte possibilità di confronto con altri caratteri del vissuto sociale, non altrettanto diffusi. Va nondimeno sfatato il presunto universalismo della religione, cioè l'idea che essa sia un dato scontato in ogni realtà sociale. Ormai si sa per certo che esistono anche popolazioni prive del tutto di riferimenti a carattere religioso e che perciò non sono catalogabili come contraddistinte da una esperienza religiosa concreta. Posta la questione in questi termini, c'è da chiedersi che cosa renda una religione tale e quali ne siano i caratteri sociologici. Va subito chiarito che il riferimento alla trascendenza, al soprannaturale, all'esistenza di qualcosa prima della nascita e dopo la morte, non è una condizione assolutamente necessaria, sociologicamente, per qualificare una fenomenologia come religiosa. E non è neppure detto che una religione debba contemplare sia credenze che riti: essa può essere accompagnata dalle prime ma non anche dai secondi o viceversa. Se poi è anche accertabile che il rinvio ad una divinità, ad un essere avente natura diversa da quella umana, è caratteristica rintracciabile nelle cosiddette religioni universali, non è tuttavia indispensabile parlare di un dio per poter definire religioso un vissuto o un atteggiamento. In effetti ci possono essere attitudini ed azioni che hanno un contenuto religioso senza per questo doversi sottintendere l'esistenza di un essere superiore verso cui rivolgere attenzioni devote, omaggi culturali, riconoscimenti di superiorità od altro ancora (affine a tutto ciò).

I contenuti della religione possono dunque rifarsi ai significati dell'esistenza, alle esperienze di influenza decisiva da parte dei valori nell'orientamento della azioni. Insomma si può registrare e considerare come religione anche quanto non rientra in nessun canone confessionale delle religioni storiche riconosciute. Ma, per evita-

re ampliamenti indebiti ed ingiustificati, conviene ribadire che la presenza dei valori deve avere un grado così rilevante da assumere connotazioni preminenti e costitutive del modo di pensare e di agire. A tal riguardo è opportuno tracciare una linea di demarcazione, rispetto ad altre proposte in merito, avanzate da autori come Thomas Luckmann (1967) per esempio. Qui, nel nostro caso, non si tratta di individuare temi religiosi moderni o sostituti funzionali della religione ma modi di vedere la realtà (con comportamenti conseguenti) che abbiano la forza di portare il soggetto sociale a scegliere fra più opzioni possibili, sulla base di considerazioni-guida che dunque costituiscono la base dell'azione individuale e sociale. Questa ottica aconfessionale consente di indagare esperienze sia storiche che innovative, sia già riconosciute a livello di comune sentire sia da includere *ex novo* nell'ambito della fenomenologia religiosa di interesse sociologico.

Si lascia così il solco tracciato dalle religioni ufficialmente riconosciute e non si affronta *ex cathedra* (magari universitaria) il problema della distinzione fra religione e non religione (di cui sovente ha pagato lo scotto il buddismo, classificato semmai come una filosofia e non come una vera e propria religione, sociologicamente intesa). Si addivene dunque ad una diversa impostazione, che non esclude *a priori* una qualunque forma che possa presentare appena qualche elemento di natura religiosa. Sovente, nel passato, è prevalso, anche fra i sociologi più avvertiti, l'idea di una sorta di definizione ufficiale di religione, data per scontata nella misura in cui rientrava nei canoni delle forme religiose storicamente legittimate dalle stesse chiese, dalle denominazioni, dalle sette, dai movimenti, dalle comunità, insomma dai sodalizi già autoproclamatisi come religiosi.

Non appare peraltro indispensabile stabilire in anticipo come debba essere una religione. Si può anche partire da una semplice «sensibilità teorica» nei confronti delle modalità religiose, per poi passare alla raccolta ed all'analisi dei dati, cui applicare infine alcuni «concetti sensibilizzanti» derivanti dai dati medesimi. Insomma un approccio alla maniera della *Grounded Theory* (Glaser - Strauss 1967), rivisitata e modificata, può tornare molto utile per uscire dalle pastoie di una sociologia della religione pre-definita, pre-ordinata, pre-orientata.

I soggetti umani sono motivati nel loro agire da vari fattori. Fra questi rivestono un ruolo rilevante, anzi decisivo, i valori.

Per ogni individuo vi sono riferimenti fondamentali che orientano i suoi atteggiamenti ed i suoi comportamenti. Tali riferimenti hanno un carattere astratto, non materiale, anche se poi danno luogo a conseguenze empiricamente rilevabili, e perciò «oggettive».

Ciò che ha valore, giacché vale più di ogni altra cosa per un soggetto, è quanto egli considera preminente, non sostituibile, non commerciabile, massimamente desiderabile. Ecco perché in nome del valore in cui crede l'individuo è disposto a qualunque sacrificio, ad affrontare ogni tipo di difficoltà.

Dal valore massimo attribuito a qualcosa deriva poi la considerazione di ogni altro elemento, dunque anche la valutazione di ciò che è bene o di ciò che è male, di ciò che è giusto od ingiusto, legittimo o illegittimo, sempre sulla base di un discrimine operato dal soggetto stesso.

I valori possono però essere sia un punto di partenza sia un punto di arrivo, come traguardo da raggiungere, idea da realizzare, obiettivo da conseguire. Dunque si potrebbe dire che sia a monte sia a valle sono sempre i valori ad ispirare l'agire umano.

Sembra ora invece più accreditabile il nesso fra valore ispiratore ed azione concreta, o meglio fra valore e scelta (o non scelta) dell'azione da compiere, delle modalità (tempi - cioè momenti e durate -, mezzi ed obiettivi dell'agire). In altri termini l'applicazione di un valore in chiave di comportamenti da preferire comporta nondimeno la necessità di discernere fra ciò che è auspicabile e ciò che è possibile soppesando le condizioni contingenti.

V - I VALORI COME DIMENSIONE COGNITIVA

Vari autori concordano sulla dimensione cognitiva dei valori. In primo luogo va citato il contributo di Kluckhohn (1951) che, oltre l'aspetto cognitivo (connesso al giudizio, positivo o meno, su dati di fatto e comportamenti), include quello affettivo (che riguarda l'accettazione o il rifiuto di quanti si conformano o meno ai valori) e quello selettivo (che segnala la notevole influenza dei valori sulle azioni umane). Quest'ultimo aspetto rimane ad un livello astratto, generale, proprio nel caso del riferimento ai valori, ma concerne una vera e propria normatività nel caso di azioni particolari, abbastanza contestualizzate (Sciolla 1998: 751).

All'ambito cognitivo può aggiungersi altresì quello etico-politico, più pertinente alle istituzioni, alle strutture, alle organizzazioni. Il che si rende necessario per rafforzare le posizioni individuali prevalenti di rinvio a valori condivisi, senza dovere ogni volta giustificare – a livello interpersonale – condotte e preferenze, atteggiamenti e comportamenti, criteri e procedure. In effetti le istituzioni spesso non provvedono in modo sufficiente a liberare il soggetto da tali gravose incombenze, per cui alla fine il singolo attore sociale si incarica direttamente in prima persona del compito di spiegare, motivare, rendere ragione, giustificare talune sue valutazioni, affrontando un difficile confronto con una pluralità di valori espressi e posizioni assunte in modo assai diversificato. Emerge allora una chiara contrapposizione di punti di vista, di scelte operative, di opinioni di merito. E si rimette in discussione la stessa relazione fra soggetto e società, fra cittadino e Stato, fra attore sociale e contesto socio-politico-economico.

Del resto è in tali frangenti che si giunge a parlare di «crisi dei valori», di «fine dei valori». Infatti si rileva una tendenza delle società a disgregarsi, a rinunciare alle proprie forme di coesione, a scegliere soluzioni di comodo anche non democratiche, in quanto non legittimate da un consenso sufficiente ed adeguato. Quando poi si completa il quadro del disagio con una forte massificazione dei processi di comunicazione e di delega socio-politica prevale, secondo la prospettiva habermasiana (Habermas 1984; 1987), un agire più strumentale che non comunicativo, per cui i valori risultano obliterati, perdendo ogni significato originario.

In definitiva l'individuo si trova ad operare in un vuoto di valori o comunque in un contesto di loro scarsa rilevanza, giacché i valori, anche se considerati condivisibili,

devono poi tradursi in decisioni assai precise, non negoziabili. E stabilire dei criteri in proposito appare quanto mai arduo, perché essi rischiano di fornire ricette troppo generiche e pertanto inapplicabili ai casi concreti.

Ecco dunque che occorre districarsi fra molte strade possibili, provando or l'una or l'altra e correndo il rischio di effetti non voluti ed in netta contrapposizione con i valori ideali, desiderabili in partenza.

D'altro canto la modernità ed ancor più la postmodernità consentono anche questo: di poter ritornare sui propri passi e di ricominciare tutto daccapo.

Che i valori abbiano un contenuto cognitivo, inoltre, è quasi dato per scontato dai sociologi, in particolare da quelli che praticano la sociologia della conoscenza. L'operazione, tipicamente weberiana, messa in atto è quella di attribuire significato a singoli aspetti della realtà. Dunque valore e significato quasi coincidono, si sovrappongono, in ogni caso mantengono una stretta corrispondenza fra loro.

Anche il carattere identitario è un *Leitmotiv* che accompagna la fenomenologia dei valori. Infatti proprio attraverso la dimensione valoriale ci si identifica con un movimento, una religione, un partito, una corrente ideologica. In pari tempo le dinamiche storico-sociologiche hanno fatto sì che venissero valorizzate al massimo le peculiarità individuali, in misura proporzionale con lo sviluppo delle libertà e delle autonomie individuali.

Infine un'ulteriore costante è insita nella capacità normativa delle strutture sociali, delle istituzioni giuridico-politiche e degli organismi collettivi di fornire parametri di guida per gli attori sociali. Si verificano così processi di legittimazione e di identificazione, che consolidano le appartenenze motivandole sia razionalmente che affettivamente. Al centro di tali operazioni di consolidamento delle relazioni sociali sta quasi sempre il *set* dei valori di base, che contraddistinguono le specificità delle appartenenze.

Se la modernità e la postmodernità hanno eroso le presunte certezze del passato ed hanno aperto la strada a valori «altri», meno predittivi e più flessibili (quasi in contraddizione, rispetto alla solida tenuta dei valori di tipo tradizionale), pure hanno consentito inusitati tentativi di ricerca di certezze diverse, di valori alternativi, di verità da costruire e non più da accogliere supinamente.

Si giunge dunque a prospettare una miriade di possibili esiti nella ricerca-acquisizione di valori non tradizionali, non più trasmessi verticalmente dalla generazioni precedenti grazie anche allo zoccolo duro delle consuetudini consolidate, vero e proprio baluardo per i valori precostituiti.

La sfida delle società contemporanee è del tutto originale, giacché si tratta di trovare vie convincenti, mediante ragionamenti fondati e motivazioni solide. In questo campo necessitano conoscenze raffinate ed esperienze adeguate. La diversificazione del sociale non permette scappatoie agevoli.

Gli stessi modi di agire del soggetto sociale sono sottoposti ad analisi conoscitive e producono nuovi termini di confronto per l'esercizio di una riflessività sempre più problematica, complessa, articolata, che a sua volta interagisce con i valori, le conoscenze e le pratiche sociali.

Insieme con i valori, anche gli interessi e le abitudini hanno un peso rilevante per l'azione individuale e sociale. Ma i primi si trovano in una singolare condizione dal punto di vista delle dinamiche sociologiche che li promuovono e li fondano. Infatti sin dal suo ingresso fisico nella società l'individuo si trova dinanzi tutta una serie di elementi precostituiti: i suoi genitori (ma talora solo la madre), i suoi familiari (dalle sorelle e dai fratelli sino ai parenti più lontani), i suoi concittadini (di solito parlanti quasi tutti una medesima lingua o uno stesso dialetto), i suoi vicini di abitazione (in un condominio o in un gruppo di case o capanne). Tutti costoro quasi accerchiano il neonato, non solo fisicamente ma soprattutto con il loro modo di fare, con le loro parole, con i loro gesti. Inizia così una prima e fondamentale comunicazione: il nuovo arrivato comincia a ricevere messaggi di vario tipo, non tutti omogenei fra loro, ma in qualche misura tendenzialmente convergenti, in quanto si rifanno ad un comune modello culturale, cioè ad una condivisa modalità di intendere l'esistenza, di affrontare la vita, di comportarsi con gli altri. Insomma ancora prima che la sua nascita venga registrata ufficialmente il nuovo soggetto sociale è di fatto un «oggetto»: di attenzioni e di cure, di affetti e di preoccupazioni, il tutto ben carico di contenuti da trasmettere, di emozioni da far trasparire e segnali da far capire.

Ma in verità anche coloro che si affannano attorno al nuovo venuto hanno sperimentato a loro volta la medesima situazione, allorquando in precedenza erano essi stessi dei neonati. È così che di generazione in generazione si inanellano idee e costumi, atteggiamenti e comportamenti, che vanno a costituire una catena senza soluzione di continuità (salvo rare eccezioni). Non si spiega altrimenti un dato di fatto inequivocabile, dato per scontato, ma poco considerato ai fini del mantenimento di un certo approccio alla realtà, dunque di una certa visione del mondo: insomma tutto appare naturale.

Dunque il mondo «naturalmente» dato si accetta, non fa problema, entra a fare parte del vissuto quotidiano, di ciò che è abituale e dunque quasi non discutibile. Del resto si dice che «si è sempre fatto così». E dunque le madri hanno allattato o comunque allevato la loro prole, i padri hanno pensato in prevalenza all'acquisizione dei beni materiali ed economici per la sopravvivenza, gli anziani hanno provveduto a garantire il legame con il passato, ovvero la continuità con l'esistente.

Tuttavia è da tenere pure presente che i valori vanno a collocarsi in un quadro precostituito, in quanto la storia ha già fatto accumulare esperienze, ha visto sorgere organismi istituzionali, ha costruito un solido patrimonio di conoscenze. Il che rappresenta l'alveo entro cui il nuovo attore sociale va ad immettersi.

Come un'acqua sorgiva non può non seguire il corso già tracciato dal pregresso scorrere di altre acque allo stesso modo il socializzando si trova a seguire un tracciato già segnato, un percorso quasi obbligato, senza molte possibilità – soprattutto all'inizio – di derogare, di prescindere dall'alveo esistente. Solo più tardi, più a valle, sarà dato esondare in modo non regolamentato, non irreggimentato. Solo il raggiungimento della maturità, congiunta con l'autonomia di movimento, consente sentieri inusitati, vie originali, sbocchi non previsti.

La costituzione degli interessi precede peraltro ogni proposta di valori. L'interesse di un nuovo nato o di una nuova nata non sembra avere un carattere innato, al di là di alcuni bisogni primari, propri di ogni essere vivente: l'autoconservazione, la protezione, il sostentamento, la ricerca del piacere, l'attenzione nell'evitare ogni situazione spiacevole ed in primo luogo quella del dolore fisico (o affettivo, legato alla privazione di qualcosa di piacevole o sperimentato come necessario per la sopravvivenza). Anzi la stessa apparizione dei valori come contenuto eteroproposto fa leva su alcuni interessi già definiti o comunque ben noti per il soggetto destinatario.

Lo stesso discorso può valere per le abitudini radicate in una certa società. Esse diventano una sorta di *habitus* per qualunque soggetto, che per essere accettato dagli altri è portato a confarsi agli schemi esistenti, ad adeguarsi alle «ricette» usuali, ad utilizzare le soluzioni correnti.

In definitiva ancor prima che con i valori l'attore sociale si trova a trattare con le abitudini altrui, che diventano anche le sue, e con i suoi stessi interessi di base, che divengono decisivi al momento delle scelte da operare.

Secondo Ronald Inglehart, che da più decenni conduce indagini empiriche sistematiche sui valori in vari paesi in America ed in Europa, sarebbero invece le capacità e le strutture da considerare prioritariamente come variabili indipendenti che orientano il mutamento. A dire il vero Inglehart (1977: *Introduction*) quando parla di capacità pensa piuttosto alla propensione delle persone ad interessarsi di politica, a comprenderla e dunque a parteciparvi in chiave anti-*élite*, con attività «di sfida alle élites». Quando poi si riferisce alle strutture intende quelle economiche, sociali e politiche dei paesi interessati dal suo studio comparativo: le società francese, belga, olandese, tedesca, italiana, lussemburghese, danese, irlandese e britannica.

La medesima prospettiva è utilizzata da Inglehart (1997) anche nello studio successivo su 43 nazioni, in relazione ai processi di modernizzazione e post-modernizzazione, che hanno messo in evidenza una maggiore attenzione ai valori della qualità della vita e dell'autorealizzazione, insieme con l'individualizzazione. Il dato nuovo è quello di una riflessività che porta a prendere le distanze dai valori assoluti per incanalarli invece entro contesti più soggettivizzati, dunque basati sulle preferenze individuali.

Il tutto avverrebbe non senza incertezze, tentennamenti, disagi, attese, contraddizioni, delusioni. Ma l'esito finale, elaborato dal singolo soggetto, sarebbe quello di produrre nuove regole, una normativa più rispondente alle istanze degli attori sociali, soprattutto a livello giovanile.

In tal maniera la socializzazione primaria resta sullo sfondo, quella secondaria subentra in modo deciso e decisivo, privilegiando un andamento orizzontale, intragenerazionale, in sostituzione di quello precedente, più connotato da un profilo intergenerazionale (dalle generazioni adulte verso le generazioni più giovani).

Un precipitato sociologico di tale dinamica mutazionale è il sorgere di un politeismo non più solamente di valori ma di giustificazioni e motivazioni dei valori e dunque delle azioni che ne scaturiscono, come ha sottolineato Bontempi (2001).

Pur nella differenza delle variabili considerate, vi è una sostanziale convergenza del discorso sociologico applicato ai valori, in quanto le risultanze empiriche non fanno che confermare lo schema interpretativo qui proposto. Semmai, mentre Inglehart

enfattizza maggiormente il ruolo dell'istruzione, qui si suggerisce di privilegiare la fase che precede, più incisivamente, il periodo della socializzazione scolastica. Quest'ultima infatti è certamente secondaria rispetto a quella primaria dell'educazione familiare, che dal canto suo ha una sua durata non trascurabile ed un carattere introduttivo, quasi iniziatico si direbbe e dal quale è difficile prescindere.

VII - VALORI E IDEOLOGIE

A questo punto appare evidente tutta la debolezza delle ideologie, negate ad ogni soluzione da etica del discorso. Tale annotazione critica concerne sia la prospettiva religiosa che quella laica, entrambe impaniate nelle loro convinzioni di fondo. Il duplice fondamentalismo, religioso e laico, non si addice ad un agire comunicativo, alla ricerca di soluzioni soddisfacenti per un numero adeguato di soggetti sociali. In tale prospettiva non è da immaginare una soluzione immediata, da consacrare con il suggello del consenso esplicito della maggioranza. In realtà una soluzione utile quasi a tutti può nascere anche come posizione minoritaria. L'importante è che non venga imposta con la forza della costrizione, con il ricatto giuridico, militare, affettivo o di altro tipo. Un traguardo raggiunto subito ed agevolmente non promette bene per il futuro. Solo una prassi consolidata, divenuta tradizione, abitudine, ma rispettosa degli interessi degli attori sociali, riesce ad affermarsi come parametro di larga validità.

In ogni caso il punto più delicato è il peso degli interessi individuali che divenuti di fatto una tradizione, un'abitudine ben radicata, difficilmente vengono accantonati in favore di una prospettiva sociale. Sembra che sia comunque indispensabile una regolamentazione delle istanze soggettive, affinché non ledano le aspettative della collettività.

Oggi si constata sempre più un progresso evidente del rispetto dei diritti dei singoli, che in qualche misura risultano separati dal contesto sociale e non si combinano facilmente con motivi solidaristici. Il ricorso all'idea di attore sociale è perciò un tentativo di collocare in un quadro più relazionale il singolo individuo, sottolineando il suo carattere di essere umano propenso alla socializzazione, alla condivisione, al dialogo, al confronto, al discorso sui valori, non più in chiave utilitaristica, strumentale, funzionale.

Le dinamiche migratorie, di natura multiculturale, multireligiosa, multilinguistica, non fanno che accentuare il bisogno della ricerca di valori comuni, di principi etici adeguati e soddisfacenti, in grado di risolvere fraintendimenti e conflitti, lotte e contrasti. Appare utopico ipotizzare la definizione di valori morali accettati sempre e comunque da gruppi etnici diversi, da soggetti sociali appartenenti a fedi religiose differenziate, a visioni del mondo talora polarizzate lungo l'asse di ciò che è bene e di ciò che è male senza alcuna possibilità di interlocuzione, mediazione, discussione, al fine di trovare soluzioni non confliggenti.

Pure la dimensione trascendente di una religione non è sempre in grado di far accettare regole e comportamenti consoni e coerenti, accettabili da tutti. Ecco perché in tema di valori etici può giovare ancora una volta richiamarsi a Weber, ma questa volta accogliendone la proposta, in termini di etica della responsabilità, che tiene mas-

simamente conto delle contingenze del momento, dell'urgenza del problema da risolvere senza danneggiare alcuno, se non in misura minore e comunque utile a lui stesso come a tutta la comunità. L'elemento da prendere in considerazione potrebbe essere per esempio la valutazione delle conseguenze di un atto, degli effetti di un certo tipo di azione. Da qui la problematicità delle scelte da effettuare sempre in bilico fra il bene massimo possibile per tutti, da una parte, e ciò che è davvero realizzabile, dall'altra.

VIII - VALORI E MUTAMENTO SOCIALE

In generale non è dato verificare che un singolo valore possa cambiare da solo, senza che vi siano altri cambiamenti di rilievo, in particolare di altri valori. Si pensi al valore della libertà: una sua trasformazione non può non accompagnarsi ad una diversa percezione del senso dello Stato, nonché della partecipazione democratica alle vicende di una nazione.

Ma a volte le combinazioni fra i valori, in un loro processo evolutivo, sono difficili da individuare e persino da ipotizzare. Talora anche valori in contraddizione fra loro possono convivere e connotare una trasformazione sociale primaria. Non si può dimenticare, invero, che la volontà del singolo soggetto è sovrana e spesso imperscrutabile nelle sue intenzionalità, nelle sue ragioni fondamentali, nelle sue scelte procedurali.

Anche quelli che sembrano i valori più accreditati a livello locale e globale sono sottoposti a modifiche, rivisitazioni, adattamenti. La stessa idea di democrazia o quella di libertà è interpretabile diversamente secondo i differenti quadri culturali di riferimento e/o le prospettive ideologico-politiche di partenza: quando per esempio si dice "Cuba libre", ovvero Cuba libera, l'interpretazione può essere duplice, sia in relazione all'istanza di liberare il paese dal governo di matrice castrista, definito perciò dittatoriale, sia in rapporto con la volontà di sottrarre Cuba al potere economico-militare capitalista e statunitense.

Tale situazione dicotomica fa intravedere una tendenza a contrapporre valori e controvalori, dunque ciò che sarebbe massimamente auspicato da una parte ma non dall'altra e viceversa. L'opzione effettuata è frutto di decisioni operate a favore di un approccio affettivo oppure neutrale, individualistico oppure collettivistico, particolaristico oppure universalistico, specifico o diffuso, ascritto o acquisito (Parsons 1951).

In realtà la selezione dei valori non segue tutta la serie delle alternative ma si concentra su alcuni temi e problemi. Qui entra in gioco la variabile rappresentata dalla società e dalla cultura che la attraversa. In chiave durkheimiana si arriva a stabilire una sorta di morale collettiva (Durkheim 1925), che ha la sua base fondante nella società stessa, nella comune appartenenza dei singoli ad un insieme condiviso, la cui utilità appare direttamente proporzionale al rispetto che il consorzio sociale gode fra i suoi membri. Non si tratta qui di corrispondere acriticamente alla troppo vaga idea di Durkheim che propone la sua «coscienza collettiva», carattere tipico di una sorta di società sacralizzata. Il rispetto verso la società si esplica mediante l'applicazione delle norme morali da essa dettate e comunque di fatto praticate senza alcuna sortita critica nei suoi riguardi. Un effetto immediato è pure il rispetto per l'individuo, ma questo per Durkheim è un fatto che emerge in subordine. E, soprattutto, in tale prospettiva

l'apporto del singolo è minimo, quasi inesistente, perché in esso e con esso si rende omaggio alla sola collettività genericamente ed astrattamente intesa, priva di qualsiasi contributo individuale alla costruzione di una morale collettiva non particolarmente autoritaria forse ma certo non costruita consensualmente.

Non mancano invero studi e proposte interpretative che prospettano altre letture, che pongono in relazione i valori e gli atteggiamenti (per un approccio funzionale: Brewster Smith 2006) o che insistono segnatamente sui valori morali (Hartmann 2002) e sulla loro educabilità, oggetto di attenzione da parte di riviste internazionali come «Journal of Beliefs & Values», «Journal of Moral Education», «Issues in Religious Education», o di centri di ricerca dedicati come il Centre of Beliefs and Values con sede presso l'University of Wales (Lampeter).

Di recente è stato notato un accentuato affermarsi dell'etica pubblica, che attiene al comportamento visibile dei singoli a livello collettivo ed in relazione agli interessi di carattere comune a livello amministrativo, gestionale, politico, sindacale, economico. L'opinione pubblica ed i mezzi di comunicazione di massa tendono ad enfatizzare episodi ed eventi che anche in misura minima vanno a ledere quelle che sono le attese diffuse a livello di cittadinanza, di nazionalità, di appartenenza.

Ma il campo politico e quello economico appaiono i più proclivi ad emanciparsi da controlli esercitati da soggetti individuali ed organismi di rappresentanza. Effettivamente reperire un fondamento etico nella politica e nell'economia è impresa irta di difficoltà.

Le prospettive neocontrattualiste e neoutilitariste che significativamente si sono affacciate alla ribalta mondiale insieme con le nuove ondate di conservatorismo etichettate come *neocon* (neoconservatoriste) hanno ridotto la questione etica alla sola correttezza dell'applicazione delle regole, senza porsi alcun problema a monte, in chiave di giustificazione.

Anche la suggestiva proposta di Niklas Luhmann imperniata su una visione proceduralista della società, tutta gestita da algoritmi cibernetici e pratiche regolative, rientra in tale insieme paraburocratico che pensa a governare la società come se fosse un'immensa macchina priva di consapevolezza e quindi anche di coscienza individuale e sociale.

I tentativi avviati ed implementati non hanno prodotto risultati soddisfacenti ed anzi hanno incrementato il tasso di non partecipazione degli attori sociali alla gestione diretta delle società cui appartengono. Insomma né il contrattualismo, né l'utilitarismo, né il funzionalismo, per quanto rivisitati ed imbellettati, sono riusciti nelle loro formule rinnovate a favorire il radicamento (o, al contrario, il cambiamento) di valori condivisi dagli individui nelle loro reti sociali.

IX - RELIGIONI E VALORI

Le cosiddette religioni universali, da quelle dette del libro (ebraismo, cristianesimo ed islam) a quelle di matrice orientale (taoismo, confucianesimo, induismo, buddismo, scintoismo), presentano tutte dei contenuti valoriali, che ruotano attorno ad una specifica concezione del mondo, del significato dell'esistenza, del destino umano.

Un tentativo sommario di sincretismo incentrato sui valori potrebbe vedere una certa convergenza fra la religione ebraica, quella cristiana e quella islamica, nonostante vari eventi della storia passata e contemporanea facciano escludere la praticabilità di tale esperienza comune. Ma tentativi non sono mancati, anche in forma ufficiale ed organizzata. Né mancheranno, probabilmente, anche in futuro.

Nel campo delle religioni cinesi ed orientali si deve registrare l'esperienza del Ju-Fu-Tao, che mette insieme confucianesimo, buddismo e taoismo, come se si trattasse di una medesima religione, praticata soprattutto dai cinesi moderni.

Altrove, in Giappone, si va oltre: non solo si hanno culti e riferimenti valoriali che pertengono a più religioni asiatiche (soprattutto scintoismo e buddismo) ma che inglobano pure talune sortite in campo cristiano, dando luogo ad un misto di valori e pratiche spesso in alternanza fra loro, secondo i momenti del vissuto personale dei soggetti, delle loro famiglie e delle comunità di appartenenza. Non a caso nei primi decenni del secolo scorso si è avuto un tentativo di unificare scintoismo, buddismo e cristianesimo.

Tra i contenuti valoriali più diffusi in ambito orientale è da segnalare senz'altro la venerazione per le passate generazioni, che si estrinseca in un vero e proprio culto per gli antenati. Ne fa parte il valore massimo attribuito alla pietà filiale, che si allarga sino al rispetto dovuto ad ogni altro essere umano. In alcuni casi l'attenzione alle persone precede lo stesso amore verso la divinità, cosicché i grandi uomini, chiamati maestri, divengono più importanti degli esseri divini.

Rispetto al carattere etico-sociale del confucianesimo il buddismo sviluppa ancor più il valore della spiritualità di vita. Ma va anche detto che con la proclamazione della repubblica in Cina, agli inizi del secolo scorso, comincia a diffondersi il sistema proposto da Sun Yat-Sen, che si fonda su tre nuovi valori: nazionalismo, democrazia e socialismo. Quest'ultimo assume poi un carattere meno idealistico e più militare con l'avvento del maoismo.

Induismo e buddismo, dal canto loro, continuano invece ad apparire più sensibili alla questione escatologica, in particolare al destino degli esseri viventi una volta giunti al termine del loro ciclo esistenziale. Infatti i valori centrali degli induisti e dei buddisti sono connessi alla dinamica della trasmigrazione delle anime, in virtù della quale vengono enfatizzati gli aspetti spiritualistici.

Nell'ambito dell'induismo, però, la divisione in caste produce vari contraccolpi, con tentativi di rigetto che si concretizzano nella nascita di una nuova religione, il sikhismo, ad opera di Nanak, già cinque secoli fa. Quasi coevo è il tentativo di Kabir di superare il ritualismo e l'idolatria, propugnando la fusione di induismo ed islam, poi riproposta in chiave politica dall'imperatore indiano Akbar, musulmano. Alla fine è l'islam che riesce ad aver la meglio, anche per ragioni di natura militare imposte dal sovrano mogul Shah Jahan.

L'induismo torna in auge a seguito di una svolta ancor più spiritualista (derivante dal brahmanesimo), che crea le premesse per la predicazione del valore della bontà, sostenuto da Devendranath Tagore, padre del famoso poeta, a sua volta anch'egli punto di riferimento fondamentale per la cultura induista.

Ulteriori spinte verso l'unione fra religioni diverse si presentano di tanto in tanto: dapprima con Ram Mohan Roy, fautore di un induismo definito unitario e favorevole

al riformismo britannico in India; poi con Keshab, che prova ad incorporare il cristianesimo nell'induismo unitario; più tardi con Ramakrishna, che auspica un sincretismo totale fra le religioni.

La vivacità delle dinamiche interne all'induismo è confermata altresì dall'esaltazione del valore di una vita vegetariana, predicata da Dayananda Sgravi, attivo anche negli Stati Uniti ed in Europa. Vi è infine Mahatma Gandhi che predica i valori della non violenza, della resistenza passiva, della purezza e della verità. E più avanti si farà strada anche il valore della tolleranza religiosa.

Il buddismo, dal canto suo, ha insistito nel corso dei secoli sul valore dell'assenza del desiderio, connesso al controllo del proprio corpo ed al principio dell'auto-aiuto.

Non è estranea a questi filoni plurisecolari delle religioni orientali la nascita stessa della società teosofica, che si basa sia sul buddismo che sull'induismo.

Nel frattempo numerose letture filosofico-religiose costellano la storia dell'umanità: dall'arabo Averroè all'ebreo Maimonide ed al cristiano Tommaso d'Aquino. In campo letterario Chaucer esalta i valori della vita comune dell'umanità e della fratellanza sociale nei suoi *Racconti di Canterbury*. Erasmo da Rotterdam e Tommaso Moro parlano del valore della semplicità di vita. Rousseau insiste sulla libertà del pensiero. I filosofi Lessing ed Herder vedono le capacità di sviluppo dell'uomo in ogni genere di religione. Wordsworth nota il carattere spirituale della vita in comune. Felix Adler fonda la Società Etica di New York e Stanton Colt la Società Etica Inglese. Horace Bridges poi ha a che fare con la Società Etica di Chicago. Tolstoj e Kropotkin propugnano i valori della giustizia sociale e della fratellanza umana. Rauschenbush è da ricordare per il suo «vangelo sociale», John Dewey per *Una fede comune* e J. Middleton Murry per il «socialismo religioso». Anche Albert Einstein è da menzionare per il suo rispetto dei valori insiti nella vita umana e nell'etica. Martin Buber infine dà grande rilievo al valore della dimensione individuale. Poste tali premesse non giunge inattesa l'idea di realizzare, nella seconda metà del secolo scorso, il primo congresso internazionale sull'umanesimo e la cultura etica.

X - I VALORI SECOLARI

Non è sempre possibile discernere nettamente i valori secolari (o laici) da quelli religiosi. Su alcuni valori religiosi c'è anche l'accordo di coloro che si dicono piuttosto laici nei loro orientamenti. E viceversa ci sono dei valori tipicamente secolari sui quali si manifesta pure il gradimento di soggetti che si ispirano a principi religiosi.

La questione principale riguarda il depositario dei valori religiosi e secolari o laici. Se per quelli religiosi si può presumere che siano le chiese, le denominazioni, le organizzazioni confessionali, per quelli non religiosi solitamente si pensa allo Stato come principale interprete valoriale. Ma in quest'ultimo caso è preferibile usare un altro aggettivo: si tratta infatti di valori secolaristi o laicisti, piuttosto che secolari o laici i quali in genere hanno la loro base morale nella coscienza individuale, ovvero nella libera ed autonoma capacità di scelta del singolo individuo.

Si comprende a questo punto che c'è un parallelismo nell'atteggiamento e nel comportamento individuale nei riguardi sia della religione che della politica, di una

Chiesa come di uno Stato. Insomma gli assolutismi valoriali non sono sociologicamente dominanti anche perché diversi e multiformi sono i valori e gli scopi etici, non riconducibili ad un unico e medesimo sistema religioso e/o politico che sia.

C'è altresì da considerare che una supposta unità di valori religiosi non significa che ad essa debba necessariamente corrispondere una sola formula politica. Viceversa una soluzione politica condivisa non vuol dire che ad essa dia luogo un'unica base valoriale. Detto altrimenti il politeismo weberiano dei valori vale sia per l'ambito religioso che per quello statale.

Ogni istituzione del resto si fonda comunque su un certo grado di condivisione di taluni valori e dunque non è affatto neutrale, avalutativa. Una visione laica o secolare è essa stessa intrisa di valori. Ad esempio uno Stato che presuma di essere etico diventa la fonte principale per i valori dei suoi cittadini, che però ricorrono alla loro libertà individuale, si richiamano alla loro coscienza personale e di conseguenza fanno uso della loro libertà di azione.

Se però lo Stato si fonda su principi etici e mira a salvaguardarli tra i propri cittadini è esso stesso un ulteriore garante della libertà di coscienza ed azione, specialmente se il valore della libertà è un suo elemento qualificante, in relazione soprattutto al diritto individuale sul proprio corpo («il corpo è mio e me lo gestisco io») ed al diritto di proprietà su quanto è immateriale («il pensiero è mio e lo uso come meglio credo»).

Anche una visione «cibernetica» della realtà sociale, alla maniera del neofunzionalismo luhmanniano, è connotabile come fondata sui valori laico-secolari del buon funzionamento, dell'ordine, dell'equilibrio sociale, della regolazione sistemica. L'esperienza storica e sociologica ci dice che una simile impostazione non è autosufficiente e si trova comunque a fare i conti con l'autonomia dell'individuo e con le sue libere scelte. Se non c'è corrispondenza fra impostazione valoriale dello Stato e propensioni dei cittadini la società entra in crisi, si hanno conflitti di valori, aumentano comportamenti anomici.

Solo se la struttura statale in tutte le sue articolazioni non è estranea, nei suoi valori di base, all'orientamento dei soggetti sociali il suo funzionamento è assicurato, giacché è sostenuto dai valori diffusi: gli individui non sono «stranieri morali», come direbbe H. Tristram Engdhal.

Sullo sfondo di questi scenari secolari e laici resta un carattere essenziale: il valore della libertà di coscienza che nessuno Stato riesce ad esautorare. Appunto per questo lo Stato, sia esso laico o laicista, secolare o secolarista, non è in grado di prescindere del tutto sia dall'autonomia etica delle religioni sia da quella degli attori sociali. Il che non implica una dipendenza della politica dalla religione, però l'una e l'altra non possono non richiamarsi al valore della ragione, il cui carattere laico-secolare è certo frutto dell'Illuminismo francese ma non è del tutto ignoto alla tradizione delle religioni universali e non.

È difficile contestare che i valori secolari e laici non abbiano qualche radice nelle credenze metafisiche. La storia della filosofia è ricca di esempi a tal proposito, nella misura in cui vari filosofi hanno contribuito a consolidare taluni valori dando loro un carattere sacrale, non lontano da una connotazione metafisica.

Non meraviglia dunque il dato di fatto che vi sia una certa connessione fra valori secolari e religiosi. Ne è prova altresì la constatazione che per capire il mutamento dei valori occorre riandare ad una ricomprensione degli aspetti fondanti dei medesimi valori: va dunque ripercorsa la tradizione, va rifatto all'indietro il tragitto che ha portato alla situazione attuale. Si scopre così che una parte cospicua dei valori contemporanei ha origini antiche e non esenti da un afflato religioso.

Da un punto di vista della sociologia della conoscenza si può dire che la durata maggiore delle istituzioni religiose e delle loro *élites* intellettuali ha potuto influenzare ancor più le dinamiche sociali che non la tenuta piuttosto effimera delle compagini politiche e statali, pur senza sottovalutare l'effetto duraturo delle normative, dei modelli amministrativi, degli stili di vita, delle abitudini sociali di un popolo, delle stesse valenze linguistiche che, definendo e distinguendo fenomeni, persone, eventi, oggetti ed altro ancora, di fatto riconoscono, legittimano e consolidano, anche e soprattutto nel campo dei valori.

Nel contempo se le religioni perdono forza e capacità di orientamento i loro valori tipici ne risentono, indebolendosi a livello diffuso, così come capita per i principi valoriali sostenuti da un movimento politico, sindacale, o di altra natura, che venga a perdere terreno nella sfera pubblica. Uno dei primi indicatori di tale forma di indebolimento è l'avvento di un pluralismo di nuovi valori, più o meno alternativi, accompagnato da un'instabilità dei valori preesistenti, che vengono difesi ad oltranza dai gruppi più militanti e perciò più inclini al fondamentalismo.

XI - DAI VALORI AI DIRITTI

I valori possono essere variabili indipendenti, cioè poste all'origine di interessi, abitudini, processi identitari e solidarietà sociali, ma pure variabili dipendenti, cioè derivanti da altri fattori sociali. Nell'uno come nell'altro caso rimane una sostanziale centralità dei valori, che in linea generale possono definirsi umani proprio perché connessi ai soggetti umani ed alle loro predisposizioni di fondo, alle loro credenze fondamentali ed alle loro valutazioni, volte poi ad assumere decisioni.

La varietà dei valori umani è però quanto mai ampia, quasi onnicomprensiva, tanto da abbracciare vari ambiti: da quello conoscitivo a quello comunicativo, da quello giuridico a quello etico-morale, da quello politico a quello economico, da quello educativo a quello medico-sanitario, da quello religioso a quello secolare, dalla vita quotidiana al vissuto di genere.

Una distinzione ricorrente riguarda la differenza che intercorre tra valori applicati e valori finalistici (Rokeach 1973), dunque fra valori che riguardano pratiche individuali e sociali e valori che rappresentano delle vere e proprie finalità da raggiungere.

Un'altra distinzione piuttosto diffusa è quella fra valori universali e valori particolari. Ma su quali siano i valori da annoverare come universali la discussione è quanto mai aperta. In particolare il dibattito tende a scivolare verso una sovrapposizione fra valori universali e diritti universali, quindi fra valori umani e diritti umani.

Nell'ultimo secolo peraltro lo sviluppo dei diritti umani è andato di pari passo con il processo di «scientizzazione», che ha visto un forte incremento della rilevanza socia-

le e pratica degli studi scientifici ed accademici. Soprattutto a partire dalla fine della seconda guerra mondiale l'autorità e l'autorevolezza della ricerca scientifica sono state prese in maggiore considerazione (Drori - Meyer - Ramirez - Schofer 2003), segnatamente in campo medico, economico e manageriale.

Invece le dinamiche di democratizzazione, pur in crescita, non hanno raggiunto i tassi fatti segnare dai diritti umani, collocati al vertice della scala perché sono passati da un interessamento di pochissime nazioni ed organizzazioni agli inizi del Novecento sino a giungere ad oltre trecento organizzazioni e nazioni coinvolte direttamente alla fine del secolo. In proposito determinante è apparso il ruolo della cosiddetta alta educazione (Schofer - Meyer 2005).

Si può dire inoltre che l'espansione dei diritti umani è divenuto un fenomeno mondiale, costituendo perciò una modalità significativa nei più recenti processi di globalizzazione. I problemi dell'uguaglianza e dell'esclusione, per esempio, sono ormai un tema costante, quasi d'obbligo nell'agenda socio-politica internazionale. Ormai la mancata partecipazione di alcuni gruppi – soprattutto minoritari, rurali e di basso *status* socio-economico – ai livelli più alti in campo educativo costituisce un punto di forte richiamo di attenzione e di sensibilità per i governi e le organizzazioni internazionali.

Una forte spinta in favore dei valori dell'uguaglianza degli individui e della partecipazione democratica è operante da lungo tempo, grazie altresì alla *Dichiarazione universale dei diritti umani* promulgata dalle Nazioni Unite. Ma c'è da chiedersi se non vi siano anche altri valori umani universali o presunti tali.

Un valido punto di riferimento può essere la *Dichiarazione universale dei diritti umani* anche se non è stata firmata e sostenuta da tutte le nazioni del mondo.

La ricerca sociologica può solo fornire dati sulla presenza dei valori mediamente più diffusi in ogni cultura o contesto socio-geo-politico. Un'indagine mondiale, facendo uso di un'appropriata e significativa metodologia, può dare un'informazione generale sull'esistenza di meta-valori, cioè valori reperiti empiricamente in diverse società e tali che, comparati su larga scala, possano essere indicati come universali.

ROBERTO CIPRIANI

*Dipartimento di Scienze dell'educazione
Università Roma Tre*

BIBLIOGRAFIA

- BESANA A.
(2007) *Economia dell'heritage italiano. Da casa a concept museale*, Led Editore, Milano.
- BLAU J. - MONCADA A.
(2005) *Human rights. Beyond the liberal vision*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford.
- BONTEMPI M.
(2001) *L'identità secondaria: la socializzazione politica giovanile tra famiglia e gruppo dei pari*, in AA.VV., *Giovani, Jeunes, Jóvenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica dell'Europa del Sud*, University Press, Firenze.
- BREWSTER SMITH M.
(1969) *Social psychology and Human Values. Selected essays*, Aldine, Chicago.
- BURGALASSI S.
(1956) *Un problema di vitalità religiosa: la dilazione dei Battesimi*, «Orientamenti Pastorali», 3, pp. 74-98.
- CIPRIANI R.
(1992) *La religione dei valori. Indagine nella Sicilia centrale*, Sciascia, Roma-Caltanissetta.
(2001) *Religion as diffusion of values. 'Diffused religion' in the context of a dominant religious institution: the Italian case*, in FENN R.K., *The Blackwell companion to sociology of religion*, Blackwell, Oxford, pp. 292-305.
- COLEMAN J.
(1990) *Foundations of social theory*, Harvard University Press, Cambridge (USA).
- DAVIE G.
(1994) *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*, Oxford: Blackwell.
(2000) *Religion in modern Europe. A memory mutates*, Oxford University Press, Oxford.
(2007) *The sociology of religion*, Sage, London.
- DRORI G. - MEYER J.W. - RAMIREZ F.O. - SCHOER E.
(2003) *Science in the modern world polity: institutionalization and globalization*, Stanford University Press, Stanford (Cal.).
- DURKHEIM É.
(1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, Paris; en. trans. *The elementary forms of religious life*, Free Press, New York 1995.
(1925) *L'éducation morale*, PUF, Paris; II éd.: Paris 1974.
- GLASER B.G. - STRAUSS A.L.
(1967) *The discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research*, Aldine de Gruyter, Hawthorne.

- HABERMAS J.
(1984) *The theory of communicative action*, I, Beacon Press, Boston.
(1987) *The theory of communicative action*, II, Beacon Press, Boston.
- HARTMANN N.
(2003) *Moral values*, Transaction publishers, New Brunswick, N. J.-London.
- HUNTINGTON S.
(1996) *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York.
- INGLEHART R.
(1977) *The silent revolution*, Princeton University Press, Princeton.
(1997) *Modernization and post-modernization: cultural, economic and political change in 43 societies*, Princeton University Press, Princeton.
- KLUCKHOHN C.
(1951) *Values and value-orientations in the theory of the action: an exploration in definitions and classification*, in PARSONS T. - SHILS E. (eds.), *Toward a general theory of action*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), pp. 388-433.
- LÉVI-STRAUSS C.
(1967) *Structural anthropology*, Doubleday Anchor Books, New York.
- LUCKMANN T.
(1967) *The invisible religion. The transformation of symbols in industrial society*, Macmillan, New York.
- LUHMANN N.
(1982) *The differentiation of society*, Columbia University Press, New York.
- PARSONS T.
(1951) *The social system*, Free Press, Glencoe, Ill.
- ROKEAC M.
(1979) *Understanding Human Values: individual and societal*, Free Press, New York.
- SCHOFER E. - MEYER J.W.
(2005) *The worldwide expansion of higher education in the twentieth century*, «American Sociological Review», 6, 70, pp. 898-920.
- SCIOLLA L.
(1998) *Valori*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, UTET, Torino, pp. 750-759.

