

VOLUME 10 – NUMBER 1 – JUNE 2017 – ISSN: 2035 – 3871

RATIO SOCIOLOGICA

JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES:
THEORY AND APPLICATIONS

UNIVERSITY “G. D’ANNUNZIO”, CHIETI-PESCARA

Editore Direttore Responsabile

Gabriele Di Francesco

Comitato Editoriale

Gabriele Di Francesco, Vincenzo Corsi, Stefano Pasotti,
Sabrina Speranza, Francesco Ferzetti

Segreteria di Redazione

Valentina Savini

Autorizzazione del Tribunale di Chieti n. 4/2009 del 13 luglio 2009
ISSN. 2035-3871

I contributi presentati a «Ratio Sociologica» sono valutati in forma anonima
da studiosi competenti per la specifica disciplina (blind peer review)

Publisher

Copyright © 2008 – All right reserved
Università degli Studi “G. d’Annunzio”, Chieti-Pescara

Volume stampato nel novembre 2017
Dipartimento di Economia Aziendale
Università degli Studi “G. d’Annunzio”, Chieti-Pescara
Tel. +3908713556664
Email: ratiosociologica@gmail.com

Ratio Sociologica, volume 9, n. 1, 2017, pp. 97-109

Quale etica della comunicazione. *Metariflessioni*

Sabrina Speranza *

Abstract: The first ethical principle of communication is the presence of the other, not of an abstract idea of the other, but the concrete existence of meanings and reasons. Every communication is interpellation of the other and co-implication of the reciprocal responsibilities. Every word implies the responsibility of those who say, those who listen and how they consciously act mutually oriented. The problem that remains is how much of what is "said, heard and acted", even when it is still binding, has the effect of a real assumption of responsibility and therefore of a corresponding and coherent organization of individual action and collective. Speeches, arguments, interviews and lectures seem to bring out conventional responsibilities: the ethics of discourse does not change into practical speech. The responsibilities are based on an insufficient morality of customs that considers as "natural" even the most harmful consequences of action and, on these last ones, the misunderstanding of communication and its "conceivable" mystifications arise.

Keywords: ethics, responsibility, prudence, trust, communication, humanity.

Sunto: Il primo principio etico della comunicazione è la presenza dell'altro, non di un'astratta idea dell'altro, ma l'esistenza concreta di significati e ragioni. Ogni comunicazione è *interpellazione* dell'altro e co-implicazione delle reciproche responsabilità. Ogni dire implica la responsabilità di chi dice, di chi ascolta e di come consapevolmente agiscono reciprocamente orientati. Il problema che rimane è quanto di quello che "si dica, si ascolti e si agisca", quando anche sia comunque vincolante, abbia l'effetto di un'assunzione reale della responsabilità e quindi di una corrispondente e coerente organizzazione dell'azione individuale e collettiva. Discorsi, argomentazioni, colloqui e conferenze sembrano far emergere responsabilità

* Dipartimento di Economia Aziendale, Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara, e-mail s.speranza@unich.it.

S. Speranza, *Quale etica delle comunicazione. Metariflessioni*

convenzionali: l'*etica del discorso* non si trasforma cioè in *discorso pratico*. Le responsabilità poggiano su una insufficiente morale delle consuetudini che considera come “naturali” anche le conseguenze più dannose dell’agire e, su queste ultime in particolare, si ergono il fraintendimento della comunicazione e le sue “concepibili” mistificazioni.

Parole chiave: etica, responsabilità, prudenza, fiducia, comunicazione, umanità.

1. Dignità e non prezzo, discorso e azione

Una prima considerazione che emerge dal dialogo tra Apel e Dussel è che [...] *lo straordinario sviluppo del progresso scientifico-tecnologico, sulla base di una razionalità avalutativa, ha determinato un’attitudine relativistico-soggettivista sul piano della morale* [...] ¹ che spinge la cultura contemporanea a ricordarsi di un concetto che sembrava aver già faticosamente acquisito: il concetto di individuo come *persona avente dignità e non prezzo*. Dal punto di vista filosofico della comunicazione, *tutti gli esseri viventi capaci di comunicazione linguistica devono essere riconosciuti come persone, posto che in ogni loro azione ed espressione essi sono interlocutori virtuali, e la giustificazione illimitata del pensiero non può rinunciare ad alcun interlocutore e a nessun contributo virtuale alla discussione* ².

Per Apel in particolare, bisogna *interrogarsi seriamente, responsabilmente* e il dire di ciascuno è in sé l’inizio di un’argomentazione fra *ragioni e corresponsabilità*. Il discorso argomentativo come *medium imprescindibile per la fondazione di norme morali e giuridiche capaci di consenso* è certamente ampiamente riconosciuto, ma non è sempre strumento di realizzazione effettiva di una comunità ideale di comunicazione. A tal proposito, Apel pensa *ai numerosi – forse innumerevoli – colloqui e conferenze in cui oggi – a tutti i livelli della politica comunale, nazionale e internazionale (compresa la politica sociale, economica, culturale e scientifica) – si discutono i problemi della responsabilità collettiva e si tenta di risolverli giungendo a forme di accordi, di delibere e di trattati che prevedono una regolamentazione più o meno vincolante* (p. 7).

¹ A. Savignano, *Introduzione a K. O. Apel, E. Dussel (1999), Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, Napoli, Editoriale Scientifica, cit. p. XI.

² A. Savignano, *Introduzione a K. O. Apel, E. Dussel (1999), op. cit., cit. p. XVII.*

Ratio Sociologica, volume 9, n. 1, 2017, pp. 97-109

Colloqui e conferenze, continua Apel, *hanno più o meno il carattere di trattative in cui è in discussione non tanto la capacità che le soluzioni dei problemi hanno di raccogliere il consenso di tutti i soggetti coinvolti, ma piuttosto la capacità che queste hanno di raccogliere il consenso di momentanei partners delle trattative [...] sulla base di offerte di vantaggi e di minacce di svantaggi, che sono caratteristiche del discorso tipico della trattativa. Anche ammettendo che la maggior parte delle trattative – non tutte – è meglio di una violenza aperta, si dovrà tuttavia tener fermo che il consenso raggiunto sulla base di un ricatto non rappresenta un risultato eticamente auspicabile conseguito da discorsi pratici* (p. 8).

Per Apel, il problema di *un'etica della responsabilità post-convenzionale* si risolve se all'etica della comunicazione segue il frutto più maturo della pratica della cooperazione solidale e della responsabilizzazione delle conseguenze. La comunicazione ha in sé una propria *eticità concreta* (anche se storicamente e socio-culturalmente condizionata) se è il prodotto di *persone che argomentano seriamente* (p. 13) e che vanno fino in fondo nella realizzazione concreta di ciò che si è argomentato. Ciò è, invece, quanto deve avvenire in una *comunità reale di comunicazione*.

L'idea regolativa della comunicazione umana consiste nel fatto di rendere possibile la continuità fra il discorso reale collettivo che forma il consenso e il monologo della coscienza soggettiva. La comunicazione è quindi il processo che non permette l'interruzione fra il *dover essere* collettivamente riconosciuto ed empiricamente fondato e l'*inclinazione* individuale, fra *responsabilità* e *convinzione*; è il processo che non permette l'interruzione fra ciò che è evidente come essenziale per la vita sociale, ciò di cui è necessario discutere e coerenza nell'agire reale. Per Apel, siamo in *un mondo* in cui non si vuole fare sul serio, in cui, per esempio, la fame è un problema che ha bisogno ancora della discussione perché si trovi un consenso generale circa l'eticità della sua soluzione.

Allora *prudenza*, fra tutta la comunicazione possibile.

La pratica delle colonne dei *pro* e dei *contro* di ogni decisione è da ricondurre a Benjamin Franklin. In *Comunicazione e identità*, Mantovani cita l'*algebra prudenziale* di Franklin come esempio di modello lineare delle decisioni degli attori sociali. In una lettera del 1772, Franklin spiega e consiglia a Joseph Priestly il proprio modo di prendere decisioni che consiste in un'analisi comparata del rapporto tra costi e benefici attesi da ogni singola possibile scelta. È un modo fatto di *calcolo e deliberazione*. Franklin scrive:

[...] non posso consigliarti cosa decidere, ma se hai la pazienza di leggermi ti dirò come decidere...Io di solito prendo un foglio e lo divido in due colonne. In cima a una colonna scrivo pro e in cima all'altra scrivo

S. Speranza, *Quale etica delle comunicazione. Metariflessioni*

contro. Poi, ogni giorno, faccio tre o quattro osservazioni che metto sotto le due voci differenti e che userò per valutare i pro e i contro. Quando ho organizzato tutti gli argomenti pro o contro una certa decisione in quell'unico modulo, cerco di stimare i rispettivi pesi per arrivare alla fine a stabilire un bilancio complessivo. Ho trovato molto utile questo tipo di equazione che si può chiamare algebra morale o prudenziale³.

2. Fra i disastri della modernità, *prudenza*

2.1 Prudenza e fiducia

Quale può essere la parola che crea – e per questo ricorda, implica, restituisce - rapporto e fiducia alle pratiche umane? Si tratta di ritrovare compresi ed espressi, contemporaneamente, da una sola parola, l'emblema simbolico del sentire/ragionare e progetto dell'agire; trovare *un qualche balsamo* pacificante per noi individui, considerati in balia della cultura moderna, tardomoderna o postmoderna che sia, radicale, liquida o onnivora⁴. Si può parlare di un'etica della prudenza?

La parola *prudenza* sopraggiunge cercando di interpretare e di prendere come riferimento ciò che io chiederei al mondo umano-sociale: di distinguere i *rumori del mondo* dalle voci da ascoltare, di ricondurre il relativismo dei valori a fondamentali unità di senso, di frenare la sua corsa cercando di saper attendere e guidare risultati che vadano oltre il proprio tempo di vita, di provare a declinare l'idea di progresso al presente, per prendersi cura di tutto ciò che è stato già costruito, e distrutto, e per smettere di inseguire invisibili futuri per culto.

Prudenza sembra suggerire una disposizione preliminare necessaria ad ogni azione: una ponderazione metodica delle azioni da compiere sulla base del confronto continuo fra conoscenze ed esperienze dei fatti e conoscenze ed esperienze dei valori, per essere essenziali, per scegliere, per sapersi fermare, per accudire, riparare, custodire. È un concetto altrettanto sintetico, esplicativo/interpretativo ed evocativo dell'azione sociale come per esempio quello di *fiducia*. Dopo lo studio di Francis Fukuyama, il concetto di *fiducia* è diventato uno dei temi più sviscerati dalla sociologia degli anni Novanta, soprattutto in relazione alle emergenze della globalizzazione⁵.

³ La stessa lettera è ricordata da R.M. Dawes in *Rational choice in an uncertain world*, 1988, Orlando (FL): Harcourt Brace Jovanovitch.

⁴ Cfr. A. Giddens, F. Lyotard, Z. Bauman, A. Heller.

⁵ Cfr. A. Giddens, 1994, *Le conseguenze della modernità*, Bologna: il Mulino.

Ratio Sociologica, volume 9, n. 1, 2017, pp. 97-109

Nella società complessa e globalizzata, le dimensioni e l'articolazione delle *reti di interdipendenza* umana pongono problemi di attribuzione di significato alla relazione sociale. Esse esigono e spingono a *confidare in persone e sistemi* non immediatamente visibili. La fiducia, però, implica *accordare, ipotizzare l'affidabilità, attribuire probità* anche nel vissuto sociale meno immediato. Il vissuto quotidiano di una società poggia su una impalpabile aspettativa (fede e fiducia) che invisibili modi di operare e di funzionare siano corretti, anche senza sapere necessariamente come si deve operare e si deve funzionare per esserlo. Nella prevedibilità delle routine, dall'atto più semplice del confidare nelle persone (fiducia negli *impegni personali*) al confidare nei sistemi esperti (fiducia negli *impegni anonimi*), *fiducia* è il termine che indica la sicurezza di base dell'interazione. Prudenza è invece il termine che indica l'attenzione di base dell'interazione. Prudenza e fiducia non possono essere però attenzione e sicurezza routinizzate; esse si rinnovano o si riducono in relazione ad una determinata serie di risultati ed eventi.

A questo proposito, forse si può dire che la routinizzazione della fiducia dipende anche dalla tenuta del processo di attribuzione e che *prudenza* può essere considerata una sua qualità: la prudenza qualifica l'attribuzione di fiducia come un processo più consapevolmente fondato rispetto alle possibilità di vedere confermate o meno le aspettative. In Octavio Paz si trova la definizione di *prudenza* come virtù politica: *la prudenza – la più alta virtù politica da Aristotele in poi - è fatta di saggezza e integrità, audacia e moderazione, discernimento e costanza nell'azione*⁶.

Ancora più interessante è la definizione di Cornelius Castoriadis a cui rimanda Paz stesso perché la considera migliore e più succinta. Per Castoriadis la prudenza è *la facoltà di orientarsi nella storia*. È la facoltà di trattenere la memoria della storia per comprendere l'esito che attualmente caratterizza le storie di tutti i sistemi e i continenti: la decadenza o *crisi generale della civiltà*. È la facoltà di orientarsi fra i *disastri della modernità*, quelli per esempio provocati ogni volta che la politica ha ignorato il rapporto fra morale e storia, quelli che hanno rischiato e rischiano di rendere effimere le democrazie. Non è detto che le maggioranze siano sempre prudenti. *I tedeschi, ricorda Paz, votarono per Hitler, e Chamberlain fu eletto democraticamente. Il sistema democratico è esposto agli stessi rischi della monarchia ereditaria: gli errori della volontà popolare non sono minori di quelli delle leggi dell'ereditarietà, e le cattive elezioni sono imprevedibili, come la nascita di eredi tarati. Il rimedio sta nel sistema di bilanciamenti e*

⁶ Cfr. O. Paz, 1988, *Una terra, quattro o cinque mondi*, Milano: Garzanti, cit. p.42.

S. Speranza, *Quale etica delle comunicazione. Metariflessioni*

*controlli: indipendenza del potere giudiziario e di quello legislativo, il peso dell'opinione pubblica nelle decisioni governative grazie al sano e corretto esercizio della critica da parte dei mezzi di comunicazione*⁷.

Ma al di là delle accezioni sociologiche, politologiche, psicologiche, ogni analisi può iniziare dal significato più generale e ampio di *prudenza*. Per Hans Jonas, essere prudenti, comportarsi con prudenza significa innanzitutto *operare in tal modo che gli effetti di ogni azione siano compatibili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla terra*⁸. È un principio del comportamento dal momento che ci sono gli altri, ed è il principio che dà sostanza a quello di responsabilità.

2.2 Prudenza nella cultura onnivora

La cultura moderna ha *mille specchi da cui guardarsi* e i mille specchi la imprigionano nella *cattiva infinità del conoscere*, nella *cultura interpretativa*, senza centro. La conoscenza sembra aver perso le istituzioni culturali autorevoli (scuole di pensiero, laboratori, chiese, festività regolari) e sembra prodursi da sé, come libera interpretabilità, libera creazione dei soggetti: *niente aiuta, niente limita o prescrive, non esiste un sostegno a cui appoggiarsi. Tutto è permesso se è tutto soggettivamente auto-autorevole*.

La cultura moderna è *onnivora*, fagocita e non è educata ad alcuna dieta di cibi e bevande spirituali sani perché ha perso la capacità critica di valutare retrospettivamente, e di distinguere, il sano e il malsano. *La qualità non è più rilevante perché non può essere comparata, livellata*. Secondo Heller, non esistono più *comunità di interpreti*, i *noi* della cultura (es. *noi umanisti*...) neanche come *élites* culturali contro cui infrangere tabù. *Invece di una comunità di interpreti, scrive, abbiamo minicomunità frammentarie, fluide, contingenti, gruppi effimeri tenuti in vita da lobbies accademiche, professionali o politiche. Interpretano come lavorava Adamo una volta: col sudore della fronte, e per la propria sopravvivenza*⁹. Non è più impegnata a stabilire relazioni, si può dire che rischia di non comunicare più.

La libertà della cultura di entrare e di uscire da ogni tradizione non la colloca in alcuna altra tradizione, nemmeno in negativo, ma solo in effimeri punti di attrazione del nuovo, dell'inaspettato, del contingente. *Ma creature culturalmente onnivore*, continua Heller, *sono guidate dallo stesso tipo di*

⁷ Cfr. O. Paz, 1988, op. cit., cit. p.44.

⁸ Cfr. H. Jonas, 2009, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.

⁹ Cfr. A. Heller, 1999, *Dove siamo a casa*, Milano: FrancoAngeli, cit.p.66.

Ratio Sociologica, volume 9, n. 1, 2017, pp. 97-109

fame e sete spirituale che guida le creature di un universo monoculturale. Sono la fame e la sete di significato che cercano di soddisfare. Si chiedono ancora perché, per quale ragione, a che scopo - tutte le domande che fanno i bambini alle quali gli adulti non sanno rispondere¹⁰.

Le grandi comunicazioni si rivelano, a questo proposito, pretenziose: alimentano, veicolano, interpretano e facilitano l'accesso ai sempre nuovi significati senza centro della cultura onnivora senza, per questo, produrre conoscenza. Il rischio è che quelle domande si smarriscano in una interrogazione conclusiva che non esige affatto una risposta e cioè *perché mai si dovrebbero sollevare queste domande?* Ma il rimedio è nella *scelta del sé morale* e nel recupero del significato dei *poteri etici*.

La scelta del sé morale consiste nel trascendere se stessi da quel centro auto-autorevole perché ne prendano il posto i valori (l'onestà, il bene, una vita retta...), comunque altro da sé a cui assoggettare la propria morale. È una scelta esistenziale: scegliersi *persona che non è il centro dell'universo*. La fame e la sete di senso rimangono, ma come fame e sete degli uomini in quanto tali e le risposte alle domande sono ricercate nella reciprocità, nelle relazioni significative, come risposte all'esistenza di tutti.

Nella vita morale contemporanea c'è ancora un posto legittimo per *gli assoluti: una vita retta, fine già in se stessa, è ancora una questione di virtù o di saggezza, di amore e di affinamento, di bellezza e di tenerezza, di fiducia, di amicizia e di fede, [...] di giustizia¹¹*. Sono gli *assoluti* attorno ai quali si sono articolati, e sopravvivono, i *poteri etici* tradizionali e principali della famiglia, dello stato, della società.

Secondo Heller, i *poteri etici* - tradizionali, in divenire o nuovi - guidano le azioni razionali rispetto ai valori, proprio come intendeva Max Weber. Riconoscersi nel potere etico delle istituzioni umano-sociali restituisce significato alla vita perché esigono *coinvolgimento emotivo e sacrifici*. Le *norme etiche* non hanno il *cuore freddo* delle leggi, non proibiscono: permettono. Permettono l'avvicinamento, l'aggiustamento dell'azione razionale e valorialmente orientata, non solo in base al modello ideale generale di bene, buono e così via, ma anche in base alle sfumature della vita intima dei soggetti, fatta di interpretazioni, giudizi riflessivi, contesti specifici e cioè in base al modo in cui essi mantengono il contatto fra ciò che sono e ciò che fanno.

2.3 Prudenza fra i trafficanti di moralità

¹⁰ Cfr. A. Heller, 1999, op. cit., cit. p.70.

¹¹ Cfr. A. Heller, 1999, op. cit., cit. p.128.

S. Speranza, *Quale etica delle comunicazione. Metariflessioni*

Nella sociologia postmoderna di stampo fenomenologico/comunicativo, il livello normativo dell'agire sociale ha due accezioni: come forma e come pratica. Ciò che è buono, morale non sembra essere riconducibile a ciò che è ritenuto vero, ragionevole.

*Si perde l'idea di una morale fondata sulla ragione, qualunque sia la morale e qualunque sia la ragione, si perde soprattutto l'idea di una ragione che possa fondare qualcosa. L'azione sociale non è più progettata, non è volta a raggiungere scopi di lungo periodo, non pretende di incidere nella storia, non segue grandi ideali; non è momento decisionale di un attore che intenzionalmente vi attribuisce senso¹². Cambia cioè la concezione etica: alla morale come sistema di scelte responsabili razionalmente e/o valorialmente fondate, si sostituisce una morale definita nella pratica interattiva. La critica del pensiero sociale riflette cioè sulla *riduzione contemporanea dell'etica a pura pratica*, e nella fattispecie a pratica comunicativa.*

Nell'analisi di Erving Goffman¹³ dell'interazione sociale come di una forma comunicativa *di carattere teatrale e contestuale*, il vero, il buono e il bello sono raggiunti e diventano tali nella pratica; non sono ideali o presupposti assoluti, intenzionalmente programmati, ma di volta in volta ritrovati, rinegoziati, riprecisati. Gli attori sociali non sono interessati a *teorizzare la morale e le sue obbligazioni universali*, ma a *costituire un'impressione convincente del fatto che questi siano raggiunti*. Si *traffica* in moralità per *ben presentarsi*; è una faticosa ricerca quotidiana dell'apparenza a costringerli a *fabbricare impressioni* e l'obiettivo è quello di ottenere un *consenso operativo* che garantisce della realtà, così come il senso comune la concepisce.

Gestire le impressioni è una regola della comunicazione, definita nella comunicazione; è anche un impegno – non a perseguire, ad aderire, a stabilire giudizi di adeguatezza – ma ad assicurare il *tributo cerimoniale* ai valori societari più diffusi ed evitare rumorose indignazioni e imbarazzi (*etica come pratica*).

Per Goffman, l'attore sociale *salva faccia e situazione*: il bene individuale è incorporato in quello sociale e viceversa ma è un bene di breve periodo, provvisorio. All'etica come bene ricercato perché teorizzato e previsto, all'etica come bene praticato, come fine per incidere nella storia, si

¹² Cfr. L. Bovone, 2000, *Comunicazione. Pratiche, percorsi, soggetti*, Milano: FrancoAngeli, cit. p.55.

¹³ Cfr. E. Goffman, 1969, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna: il Mulino..

Ratio Sociologica, volume 9, n. 1, 2017, pp. 97-109

sostituisce un'etica come bene trovato per caso, aggiustando quotidianamente le esigenze di tutti.

Non si tratta, dunque, di rintracciare la sostanza di vero, buono e bello: l'importante è che *sembri* vero, buono e bello (*etica come estetica*) quando ciò è richiesto dalla specificità di ogni situazione.

In questo contesto, la prudenza è *circospezione*, consiste in un insieme di *tecniche di controllo e di difesa* delle impressioni che gli attori sociali vogliono dare dei loro vari personaggi rappresentati. E' una prudenza strategica.

Nello stesso tempo, la rappresentazione dei comportamenti attesi dipende da ciò che una società istituzionalizza come tali. La prudenza degli attori nel comportarsi adeguatamente alle situazioni sociali assicura il *mantenimento degli standard morali*. I valori culturali di un'istituzione, scrive Goffman, determinano nei particolari cosa i suoi membri devono pensare di molti argomenti e allo stesso tempo stabiliscono uno *schema di apparenze* da salvaguardare, *vi siano o meno dietro di essa sentimenti sinceri*.

Dalla prudenza come valore ci si attende, invece, un'attenzione e una cura *sincere* che vanno oltre le specificità delle interazioni e delle situazioni umano-sociali. La prudenza può funzionare, anzi, come un dispositivo di vigilanza sulle etiche sostanziali e le etiche apparenti.

2.4 Prudenza per cura e “per cuore”

Secondo quanto riportato sopra, la prudenza sarebbe *vigilanza*: una tecnica dell'*attenzione* razionalmente disposta. Nello stesso tempo è una parola che evoca anche tutti i moti indecifrabili del sentire, che pure muovono l'azione razionale: *prudenza* come cultura.

Vigilanza e attenzione, circospezione e perizia ne sono gli elementi caratterizzanti ma un'etica della prudenza, intesa come *cultura della prudenza nelle persone*, ha bisogno di tenere presenti quei moti con un'altra parola: per esempio con quella di *cura*. Si è o si decide di essere prudenti anche “per cuore”.

Jacques-Joseph Duguet¹⁴ pone il cuore al centro della vita etica: *c'est le coeur qui est le véritable lieu*. È il cuore il centro dell'essere che permette di cogliere il reale e da cui emanano il volere e la regolazione della vita.

¹⁴ Cfr. J.J. Duguet, 1713, *Traité des scrupules*, Paris: J. Estienne; trad it. 1997 (da un'edizione del 1718) a cura di Domenico Bosco, *Trattato degli scrupoli*, Milano: Rusconi.

S. Speranza, *Quale etica delle comunicazione. Metariflessioni*

I sentimenti attraverso i quali il cuore si manifesta come *adesione* al reale colto sono: l'*amore* per il conoscersi e il correggersi, avvio di ogni morale; l'*umiltà* di riconoscersi e dell'accettarsi nell'impossibilità di scandagliare la profondità delle disposizioni umane; il *timore* perchè è *utile fonte di sicurezza, perché è custode dell'umiltà e perché non fa dimenticare che la vita è un esilio*; la *speranza* di trasformare il *pozzo melmoso* in cui versa la finitezza umana *in fondo di acqua bellissima, cristallina* e di conservare la intenzionalità del volere; la *fiducia* di *non dispiacere*, di essere riconosciuti e appoggiati nell'esistenza, *per progredire*.

Ma dello spirito umano, avverte Duguet, devono essere sospetti anche questi lumi: amore, umiltà, timore, speranza e fiducia possono degenerare in eccesso di *scrupolo*, cioè di *riflessione senza posa*, di dubbio lacerante. Lo scrupolo è ciò che genera un disagio interiore ulteriore a quello creato dal dubbio speculativo o dall'incertezza dinanzi ad un'azione da compiere, esso *sorge per l'incapacità di sentire e di acconsentire*. Sabbie mobili per ragione e sentimenti, gli scrupoli provocano la *irrisolutezza di spirito*: invadono pervasivamente il cuore, ne turbano proprio quella peculiare consapevolezza e intenzionalità a cui poter assegnare e ricondurre compiti etici.

La parola prudenza non compare nelle argomentazioni di Duguet, ma forse la si può usare per definire il profilo umano e progettuale di vita delineati nel trattato.

Il profilo è di un uomo prudente per amore, per umiltà, per timore, per speranza e per fiducia; la sua condotta è prudente non solo quando le scelte

Bosco lo introduce così: « nascosto dietro l'opera, come lo fu spesso durante la vita, l'autore, Jacques-Joseph Duguet (1649-1733), non a torto ritenuto uno dei più grandi autori (religiosi) francesi a cavallo tra Sei e Settecento, sembra apparire in qualche inciso e in qualche ritrosia, acquisendo a stento una corposa visibilità storica ed assumendo, piuttosto, la consistenza della *voce dialogante* che rimanda a precisi ordini di discorso in cui il religioso è una *freccia di senso* che indica destini in speranza, ma anche pace [...]. Quella pace non inquieta per la quale si intendeva gettare le basi avendo di mira un uomo che, pur visto nella realtà opaca della sua condizione, non mancava di rivelare ineludibili nostalgie di felicità».

Caratterizzato dalla concezione di un cristianesimo profondamente esigente, vissuto senza compromessi e concessioni, da una coscienza intensa dei diritti della persona e soprattutto del pensiero personale di fronte agli assolutismi dell'autorità, Duguet si trovò – tra il 1690 e il 1700 – politicamente decentrato dalla strana alleanza tra papato e il Re Sole divenendo essenzialmente «opposant». In una lettera del 1685 scriveva: *stimo assai il legami che obbligano i religiosi; ma amo la mia libertà e nei tempi in cui siamo mi importa fortemente il conservarla* ed osservava di *non poter soggiacere a regole, sotto le quali altri stavano così bene*.

Ratio Sociologica, volume 9, n. 1, 2017, pp. 97-109

operative si radicano sui fondamenti suddetti ma anche, e soprattutto, quando risultano applicati con prudenza. Essa può essere qui intesa come la capacità di contenere sentimenti e ragioni in modo composito, *di mescolarli con equilibrio*, senza eccessi. Il progetto dell'uomo prudente è il viaggio nella vita, in cui fa un passo per volta, *e a ciascun passo non domanda a se stesso se sia utile quel passo... Egli non si inquieta, perché andando non vede il termine: egli sa bene che vi si avvicina ad ogni momento, ed è sicurissimo che vi arriverà purchè non si fermi nel cammino o torni indietro.*

Duguet non parla espressamente di prudenza ma sembra riferirsi agli imprudenti quando dedica il Trattato degli scrupoli *a quelli che sono preposti alla condotta altrui e che hanno avuto poco tempo, poca libertà, per applicarsi a distinguere quello che vi è di oscuro e confuso in dubbi, che senza fondamento reale, causano tuttavia molto spesso grandi agitazioni e grandi inquietudini. [...] a coloro che comprendono con fatica quello che si dice loro, quando non l'hanno provato; a coloro che sono in pericolo di confondere cose molto differenti, poiché giudicano su esperienze imperfette e limitate; a coloro che non conoscono abbastanza la diversità quasi infinita dei caratteri e gli effetti delle inavvertenze; a coloro che non sono abbastanza attenti ai precipizi di cui è costeggiato il sentiero stretto della verità, senza che sia lecito accordare nulla all'errore: per indulgenza, o per severità*¹⁵.

Karl Löwith inizia al suo libro sul *Significato e fine della storia*¹⁶ con una citazione di Sant'Agostino:

Il mondo è come un torchio, che sprema. Se tu sei morchia, vieni gettato via; se sei olio, vieni raccolto. Ma essere spremuti è inevitabile. Soltanto osserva la morchia, osserva l'olio.

La spremitura ha luogo nel mondo: attraverso la fame, la guerra, l'indigenza, la carestia, il bisogno, la morte, la rapina, la cupidigia; queste sono le miserie dei poveri e le calamità degli stati: noi le sperimentiamo. Vi sono uomini che oppressi da queste calamità si lamentano e dicono: come sono cattivi i tempi cristiani. Questa è la morchia, che defluisce dal torchio nei canali di scolo: il suo colore è nero, perché essi bestemmiano: non risplende.

L'olio ha splendore. Poiché qui è un altro genere d'uomo che subisce la stessa pressione e torchiatura, che lo depura – non è stata infatti una torchiatura a raffinarlo così? (Agostino, Sermones, XXIV, 11).

¹⁵ Cfr. J.J. Duguet, 1997, op. cit., cit. p.71.

¹⁶ Cfr. K. Löwith, 1998, *Significato e fine della storia*, Milano: Il Saggiatore.

S. Speranza, *Quale etica delle comunicazione. Metariflessioni*

Sarebbe come dire che le dannose conseguenze delle mancate prudenze umane sono morchia ma anche olio splendente e che la storia è un disegno divino che li prevede per la conquista della *veritas*. Questo lo si può credere in termini di lotta, nella natura umana, fra bene e male per la vittoria del bene, di sofferenze che forgianno perché si sia degni della *civitas Dei*. La storia dell'uomo può essere comprensibilmente concepita come processo escatologico. Nel XX secolo, osservava Paz, la fine del mondo diventa un problema pubblico, riguardante esclusivamente gli uomini e le loro azioni. *Né demiurghi, né forze naturali: saranno gli uomini responsabili dell'estinzione o della sopravvivenza della loro specie*. Per i disastri, dobbiamo rimproverare solo l'uomo, incapace di scorgere, e di preservare, il *cielo cosparso di stelle*. Ha l'alibi del rischio e della minaccia che si tratti di un *universo buio di galassie*. Ha l'alibi del "Dove siamo?" avallando il principio dell'irresponsabilità verso il prossimo. Così si intitola una poesia di Elias:

Noi non udiamo il fruscio della terra errante / chiudiamo gli occhi davanti alle impenetrabili distanze / e al tragitto senza meta e senza nome / solo talvolta quando là in cima la pallida luna / lampeggia nello splendore della sua luce nascosta / e quando la schiera scintillante delle stelle senza vita / guarda giù verso di noi nella sua fredda bellezza / allora avvertiamo quasi come sulla lingua questo strano gusto / della terra solitaria col suo carico di viventi / e quando ci è presente il compito incompreso che i sapienti / assegnano al suo tragitto nel deserto del mondo / allora il tempo chiude le sue porte ingannevoli / il principio e la fine ci stanno di fronte senza più magie e scende il sipario delle mete omicide degli uomini / dove siamo?¹⁷

Conclusioni

Se Elias partecipasse, oggi, ad un convegno sul problema della distinzione fra informazione e comunicazione e le non trascurabili implicazioni critiche per il sistema dei media (tematizzazione pubblica politicizzata, commercializzazione dell'informazione, derogabilità dell'adeguatezza della formazione, corporativismo professionale, mercato delle *tele-comunicazioni*) forse direbbe che l'individuo non ha davanti a sé semplicemente fatti ma fatti che lo riguardano, che investono il suo *coinvolgimento* (condizioni, interessi, risorse, idee, sentimenti). La

¹⁷ Cfr. N. Elias, 1985, *Humana Conditio*, Bologna: il Mulino, cit. p.13.

Ratio Sociologica, volume 9, n. 1, 2017, pp. 97-109

conoscenza oggettiva e obiettiva dei fatti è sul piano emotivo comprensibilmente costosa. L'uomo moderno ha pagato il successo della scienza con il disincanto e si è caricato delle conseguenze di una diversa consapevolezza: universo buio di galassie o cielo cosparso di stelle? E se si conclude che il cielo è un universo buio di galassie, cosa importa del senso della comunicazione? Nessuna presenza dell'altro è sufficiente.

Forse alla facoltà umana di conoscere è richiesto troppo: è richiesta l'applicazione metodologica del *distacco* non solo da ciò che accresce la conoscenza ma anche da ciò che accresce l'incertezza. In *Coinvolgimento e distacco*¹⁸ riporta la metafora dei *pescatori nel vortice* (timonieri nei naufragi) per richiamare all'imperativo di conoscere comunque i fatti, per comprendere e indulgere nello stesso tempo a come il peso dell'incertezza superi spesso lo sforzo umano di accoglierla o di non aggirarla.

Si tratta di disarmarsi, di affidarsi: la comunicazione è per definizione realizzabilità permanente di umanità consapevole per la quale non si è mai assolutamente pescatori e mai assolutamente naufraghi.

Riferimenti bibliografici

- K. O. Apel, E. Dussel (1999), *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- L. Bovone, (2000), *Comunicazione. Pratiche, percorsi, soggetti*, Milano: FrancoAngeli.
- J.J. Duguet, (1713), *Traité des scrupules*, Paris: J. Estienne.
- N. Elias, (1985), *Humana Conditio*, Bologna: il Mulino.
- N. Elias, (1988), *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Bologna: il Mulino.
- A. Giddens, (1994), *Le conseguenze della modernità*, Bologna: il Mulino.
- E. Goffman, (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna: il Mulino.
- A. Heller, (1999), *Dove siamo a casa*, Milano: FrancoAngeli.
- H. Jonas, (2009), *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- K. Löwith, (1998), *Significato e fine della storia*, Milano: Il Saggiatore.
- O. Paz, 1988, *Una terra, quattro o cinque mondi*, Milano: Garzanti.

¹⁸ Cfr. N. Elias, 1988, *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Bologna: il Mulino.

Contents

A. Porrovecchio et al.	<i>Pratica sportiva, condotte a rischio e politiche pubbliche. Primi spunti per una comparazione tra Cassino e Dunkerque</i>	Pag.	5
C. Facioni	<i>“Ideologia e utopia” di Mannheim: un prezioso strumento per capire l’oggi e costruire futuri</i>	»	21
C. Torelli	<i>Il turismo nella critica sociologica</i>	»	33
L. Meglio	<i>Le cure a casa. I servizi di assistenza alle persone con problemi di autonomia e non auto-sufficienza</i>	»	47
G. Di Felice	<i>The social meaning of web makers</i>	»	58
N. Bortoletto	<i>I rapporti tra organizzazione territoriale dei servizi e terzo settore: una breve panoramica sulla regione Abruzzo</i>	»	71
S. Speranza	<i>Quale etica della comunicazione. Metariflessioni</i>	»	97
C. S. Pasotti	<i>Innovare la programmazione sociale: co-progettazione e Partnership Welfare</i>	»	111

Scientific Committee

Anton Adamut	University Al. I. Cuza of Iasi (Romania)	antonadamut@yahoo.com
Reza Ameri	University of Teheran (Iran)	rez_ameri@yahoo.com
Alban Bouvier	University of Aix-Marseille (France)	bouvier.alban@wanadoo.fr
Luciano Basile	University of Napoli (Italy)	lubasile@unina.it
Franco Blezza	University of Chieti-Pescara (Italy)	francoblezza@alice.it
Christer Carlsson	IAMSR, Abo Akademi University (Finland)	Christer.Carlsson@abo.fi
Costantino Cipolla	University of Bologna (Italy)	costantino.cipolla@unibo.it
Roberto Cipriani	University of Roma 3	rcipriani@uniroma3.it
Piergiulio Corsini	University of Udine (Italy)	corsini2002@yahoo.com
Salvador Cruz	University of Almeria (Spain)	scruz@ual.es
Livia D'Apuzzo	University of Napoli (Italy)	liviadap@unina.it
Bai Kishan Dass	University of Delhi (India)	dassbk@rediffmail.com
PatrikEklund	University of Umea (Sweden)	peklund@cs.umu.se
Mario Fedrizzi	University of Trento (Italy)	mario.fedrizzi@unitn.it
Luigi Frudà	University of Roma "La Sapienza" (Italy)	luigi.fruda@uniroma1.it
Nicu Gavriluta	University Al. I. Cuza of Iasi (Romania)	nicolas@uaic.ro
Cecilia Hita	University of Granada (Spain)	cehita@upr.es
Sarka Hoskova-Mayerova	University of Defence, Brno (Czech Rep.)	sarka.hoskova@unob.cz
Janusz Kacprzyk	Polish Academy of Sciences, Warsaw (Poland)	Janusz.Kacprzyk@ibspan.waw.pl
Julien Robert Kast	Institut Francais de Pondichéry, Pondicherry, (India)	robert.kast@ifpindia.org
Onder Koklu	Universit� Adiyaman, Turchia	onderkoklu@hotmail.com
Violeta Leoreanu	University Al. I. Cuza of Iasi (Romania)	leoreanu2002@yahoo.com
Carlo Mari	University of Chieti - Pescara (Italy)	c.mari@unich.it
Pilar Martos	University of Granada (Spain)	pmartos@uer.es
Mario Morcellini	University of Roma "La Sapienza" (Italy)	mario.morcellini@uniroma1.it
Hannu Nurmi	University of Turku (Finland)	hannu.nurmi@utu.fi
Riccardo Ottaviani	University of Roma "La Sapienza" (Italy)	riccardo.ottaviani@uniroma1.it
Araceli N. Proto	University of Buenos Aires (Argentina)	aproto@fi.uba.ar
Nicolae Rambu	University Al. I. Cuza of Iasi (Romania)	nikolausrambo@yahoo.de
Calin Sinescu	Christian University "Dimitrie Cantemir", Bucharest (RO)	sincalin7@yahoo.com
Massimo Squillante	University of Sannio (Italy)	squillan@unisannio.it
Ioan Alexandru Tofan	University Al. I. Cuza of Iasi (Romania)	ioantofan@yahoo.it
Aldo G.S. Ventre	Second University of Napoli (Italy)	aldoventre@yahoo.it
Thomas Vougiouklis	Democrituss University of Trace (Greece)	tvougiou@eled.duth.gr
Ronald R. Yager	Iona College New Rochelle , NY (USA)	yager@panix.com
Cristina Ispas	Universitatea "Eftimie Murgiu" Reșița (RO)	c.ispas@uem.ro
A. Constantin	Universitatea "Eftimie Murgiu" Reșița (RO)	a.constantin@uem.ro
José Luis Saraola S. Serrano	Universidad "Pablo de Olavide", Sevilla (ES)	jlsarsan@upo.es

Information for Authors

The paper must be written in Word, on papers A4 (cm 21 x cm 29,7).
Text: character Times New Roman 12 p., space 1 between lines, alignments right and left.

Margins: upper 5,7 cm, lower 6 cm, right 4,5 cm, left 4,5 cm (then the text is in a square of cm 12 x 18).

Layout: heading 2,5, footer 1,25.

Formulas (or Table or Figure): the number (label) is aligned to the right margin. 1 vertical space before and after the formula

Equation editor: we can use equation editor only for formulas that are isolated. Do not use equation editor for symbols and short formulas in the texts, because it alters spaces and characters.

Word has all characters, symbols, apices, pedices and so on.

The equation editor is necessary only for very complex formulas.

Title: centred, bold, Times New Roman 18 p.

Author: 14 p, Times New Roman, centred.

After the title and the author we have to write: vertical space, abstract 12 p, max 6 rows, two vertical spaces, title of first paragraph: title bold, 12 p, vertical space, text of first paragraph.

After the last paragraph: two vertical spaces, "References" or "Bibliography", vertical space, numbered list of articles or books. The paper must be sent by e-mail to: ratiosociologica@gmail.com

Ratio Sociologica

Department of Business Administration

Università G. D'Annunzio, Campus Universitario, via dei Vestini, 31,
66100, Chieti, Italy