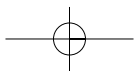
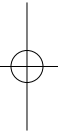
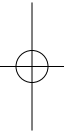


Orso blu

20



Luigi Alici

I cattolici e il paese

Provocazioni per la politica

EDITRICE
LA SCUOLA

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

© Copyright by Editrice La Scuola, 2013

Stampa Officine Grafiche «La Scuola», Brescia

ISBN 978 - 88 - 350 - **3306** - 6

Introduzione

Da anni riemerge ciclicamente in Italia un dibattito sulla “presenza” politica dei cristiani e sull’opportunità o meno di dar vita a un partito di cattolici. Recentemente, in un intervento sul «Corriere della Sera» (11 giugno 2012), Dario Antiseri ha riproposto, con la consueta passione e chiarezza, il problema della rilevanza politica del cattolicesimo italiano: «La diaspora politica dei cattolici, seguita vent’anni fa al collasso della Dc, li ha resi presenti ovunque e inefficaci dappertutto». Ne è seguito un dibattito interessante, al quale hanno partecipato, tra gli altri, Andrea Riccardi, che preferisce parlare di «condensazioni» e di «credenti che saranno una rete radicata tra la gente», ed Ernesto Galli della Loggia, secondo il quale «se il sistema politico non ha bisogno di un partito cattolico, viceversa di una voce cristiana, e dunque anche cattolica, di un’iniziativa politica alta che rechi il segno di quell’ispirazione, l’Italia ha sicuramente bisogno».

La provocazione è forte, in ogni caso: i cattolici non possono continuare a restare rintanati nella retorica dell’impegno e del bene comune, senza correre il rischio di fare un passo avanti. Ma un passo avanti verso dove? Verso il partito dei cattolici o verso una nuova capacità di proposta e di progetto, non intollerante

Introduzione

o nostalgica, ma nemmeno evasiva e inconcludente? A partire da questi interrogativi ho cercato di dar vita a un blog (Dialogando: <http://luigialici.blogspot.it/>), che ha interessato un numero di lettori molto alto, in Italia e all'estero, e che è all'origine di questo libro. Il materiale "postato" in rete trova qui una sistemazione più rigorosa e documentata, che tiene conto dei riscontri ricevuti, anche attraverso numerosi incontri pubblici, cercando tuttavia di mantenerne il tono originario, colloquiale e non accademico, nella speranza di continuare in forma diversa quel dialogo aperto e cordiale da cui il discorso ha preso le mosse.

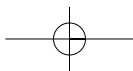
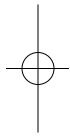
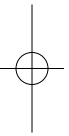
L'intento è interrogare in modo costruttivo il senso profondo della crisi di idee, valori e relazioni che vive il nostro paese. Pur riconoscendo che la risposta diretta a tale crisi ha una sua innegabile urgenza e comporta anche scelte di campo militanti e immediate in termini di programmi, schieramenti e alleanze, per parte mia ho preferito raccogliere soprattutto il versante culturale di questa sfida, che va ben oltre una scadenza elettorale immediata. È sempre il più importante che dovrebbe orientare il più urgente; dal modo in cui s'impone il primo passo dipende anche il modo in cui si realizza (o non si realizza) il secondo.

A tale scopo ho cercato d'istruire la questione nei suoi termini fondamentali, abbozzando un'agenda in dieci punti, per esplorare e attraversare quella difficile linea di confine che distingue e insieme mette in comunicazione fede e politica. Lungo questo crinale l'intera comunità cristiana è messa alla prova nella sua laicità e l'intero orizzonte della politica è provocato nella sua credibilità. Un invito a ritrovare ragioni profonde di partecipazione e reciprocità: "insieme" non è

Introduzione

solo un avverbio di modo, ma anche un nome collettivo, di cui nessuno può rivendicare il *copyright*.

Sono consapevole che questo libro potrebbe apparire troppo “cattolico” a chi vorrebbe neutralizzare gli spazi della politica, privatizzando quelli della fede, e forse troppo poco “cattolico” a chi vorrebbe estendere gli spazi della fede, anche a costo di ridimensionare drasticamente quelli della politica. Ma questo è il rischio di ogni discorso di frontiera, quando si crede più nel dialogo che nel monologo. Le differenze sono ponti, non muri.



Capitolo primo

Il paradosso cristiano

1. La tradizione cristiana si è da sempre interrogata su una specie di anomalia strutturale che caratterizza la “presenza” dei cristiani nella vita politica. La si potrebbe esplicitare attraverso due domande fondamentali. La prima: una politica cristianamente ispirata può essere davvero efficace, ispirandosi ai valori evangelici della carità, della fratellanza, del perdono, dell’abolizione della differenza fra amico e nemico, dell’attenzione agli ultimi? Si può “estrarre” da questi valori, di per sé essenzialmente “impolitici”, una qualche forma di governo della città, quindi una dottrina politica, con tutti i suoi corollari irrinunciabili, a cominciare dalla certezza del diritto, dall’inflessibilità dei tribunali e dalla forza degli eserciti?

La seconda: fino a che punto, soprattutto nelle odierne società pluraliste, i cristiani, che hanno accettato la democrazia con un certo ritardo, sono capaci di affrontare i problemi posti dalla convivenza storica in modo veramente critico e libero, aperto per di più alla collaborazione con tutti? Se comunità ecclesiale e società politica sono due forme di appartenenza fondate su logiche incommensurabili e reciprocamente non riducibili, è possibile ammettere i

Capitolo primo

cristiani nel libero gioco democratico, sapendo che essi sono eterodiretti da un potere dogmatico che non accetterà mai di mettere ai voti i principi che professa?

Le due obiezioni, in ultima analisi, possono essere unificate in un dilemma anche oggi continuamente riproposto: nel conflitto tra due diverse autorità, ecclesiale e civile, a quale di esse il cristiano alla fine potrà essere veramente fedele? La fedeltà alla comunità ecclesiale lo rende sospetto alla società politica e viceversa: la tensione fra autorità e libertà, che si pone per ogni cittadino, nel caso del cristiano risulterebbe addirittura raddoppiata. Non si può servire due padroni.

Il dibattito odierno insiste molto sulla seconda obiezione, ma non si deve sottovalutare la prima, che ne rappresenta il presupposto implicito, in quanto nega qualsiasi pertinenza politica alla carità evangelica. Per tale ragione credo che il percorso di riflessione che vorrei tracciare in questo libro debba partire da qui. L'obiezione potrebbe avere due possibili varianti, riconducibili al primato della forza o della giustizia. In un caso si ritiene che all'origine della vita sociale, e quindi dell'ordine politico, stia una conflittualità insuperabile: una passione insaziabile guida l'individuo nella soddisfazione dei propri bisogni e solo un contratto fondato sulla cessione di una quota di libertà in cambio di sicurezza può giustificare il governo politico della società. La forza è l'unica risposta alla guerra; una forza legittima con la quale contrastare una violenza illegittima.

Nell'altro caso si ritiene che la logica dispotica della politica possa evolvere positivamente sulla base di

Il paradosso cristiano

un equo bilanciamento dei diritti e degli interessi individuali, che trova nella giustizia sociale il suo principio ultimo. Mentre la logica della forza tende a escludere dalla sfera politica ogni forma di amore, declassandolo a sentimento privato, in un universo politico che pone la giustizia al principio e alla fine dei propri ordinamenti si potrebbe tutt'al più riconoscere alla sfera oblativa una sorta di spazio intermedio, secondo lo schema giustizia-amore-giustizia. L'amore, in altri termini, può rappresentare un fenomeno sociale di qualche rilievo – in alcuni momenti addirittura indispensabile – ma pur sempre di nicchia: quando accade una calamità naturale o quando il sistema fondato su una competizione regolata s'inceppa o non sa come affrontare alcune piaghe sociali (famiglie in difficoltà, abbandono di minori, forme estreme di povertà e di dipendenza, ecc.), diviene provvidenziale il ricorso all'amore, come una specie di "Croce Rossa sociale" a bassissimo costo. In una certa misura, può rientrare in questa fattispecie persino l'idea di uno "Stato compassionevole"¹, che recupera l'esercizio della compassione, dopo averlo espulso dal cuore della politica, con un uso estremamente riduttivo del principio di sussidiarietà, che stravolge il primato cristiano della carità.

Nella prospettiva cristiana, invece, la sequenza è rovesciata: amore-giustizia-amore. Secondo Bruni, ad esempio, una prospettiva cristiana autentica non si riconosce nella declinazione della sussidiarietà a ope-

¹ Cfr. ad esempio M. Olasky, *Conservatorismo compassionevole*, con prefazione di G. Bush, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2005.

Capitolo primo

ra della teoria economica dominante («non faccia l'amore ciò che può fare il mercato»), che egli invece propone letteralmente di capovolgere: «Non faccia il contratto ciò che può fare l'amicizia, e non faccia l'amicizia ciò che può fare l'*agàpe*»; il che significa presupporre «che è esistita ed esiste un'economia agapica che è civilmente rilevante almeno quanto l'economia del contratto e dell'amicizia»².

La questione l'aveva messa a fuoco molto bene Agostino, quando dovette misurarsi con la polemica montante nel mondo pagano dopo il sacco di Roma del 410 a opera dei Visigoti guidati da Alarico; mettendo mano alla sua monumentale opera *De civitate Dei*, il vescovo d'Ipbona invita i cristiani a non sentirsi orfani di un modello politico che ormai stava franando e a guardare lontano, smontando alla radice uno stereotipo che oggi ha ripreso a circolare (anche tra i cristiani, purtroppo), soprattutto dopo l'attacco terroristico dell'11 settembre 2001: abbiamo i barbari in casa, non è tempo di amore.

Per un cristiano, invece, è sempre tempo di amore, anche e soprattutto per la politica: se uno Stato legittimo presuppone l'esistenza di un popolo, il popolo presuppone a sua volta una rete di legami stabili e condivisi, fondati sulla *concors communio*³, e la concordia è esattamente la capacità di sperimentare nella *civitas* un cuore che batte all'unisono, vale a dire

² L. Bruni, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007, pp. 111-114.

³ Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, 19, 24, dove il *populus* è definito *coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordie communionis sociatus*.

Il paradosso cristiano

condividere un amore comune. Perciò l'indebolimento delle strutture interne dell'impero romano, che poteva certamente dirsi all'origine del suo crollo, non era stato causato dalla predicazione cristiana, ma dal fatto che la fisiologia dell'amore sociale si era ormai capovolta in una patologia egoistica. Un amore comune: ecco la condizione irrinunciabile, che deve trovare nel diritto una sua qualche codificazione. Per questo il paradigma politico ed economico dominante dev'essere radicalmente sovvertito: nell'amore tutto comincia e tutto finisce.

Per un verso, infatti, per le sue potenzialità creative e istitutive, l'amore insegna a "entrare" nell'ordine della giustizia, diventando principio generatore di convivenza virtuosa e attivando esperienze comunitarie e sedimentazioni sociali capaci di rettificare le ineguaglianze in forme esemplari e riproducibili. Come scrive Ricœur, «l'amore obbliga a una giustizia educata all'economia del dono»⁴. Per altro verso, in nome delle sue aspirazioni smisurate, l'amore insegna anche a "uscire" dalla giustizia, assumendo il volto della profezia intransigente e insieme della supplenza misericordiosa, dinanzi alle cadute legalistiche della giustizia stessa, quando essa si rassegna a vigilare il perimetro degli egoismi privati, assicurando un'equità distributiva di superficie e consolidando lo scandalo intollerabile della disuguaglianza. E può farlo anche ricorrendo ad atti simbolicamente sovversivi e giuridicamente perseguibili, che aprono però oriz-

⁴ P. Ricœur, *Un'obbedienza che ama*, in A. Lacoque, P. Ricœur, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002, p. 137.

Capitolo primo

zonti nuovi e in tal modo vengono in soccorso della giustizia autentica, aiutandola a ritrovare le sue mire universaliste. Ancora Ricœur: «L'amore deve destabilizzare, disorientare una concezione puramente utilitaria della giustizia»; in questo modo esso «eleva la giustizia al di sopra della semplice delimitazione sospettosa del mio e del tuo e la orienta verso un'idea di cooperazione, oserei dire verso un sentimento di mutuo indebitamento»⁵.

2. Il rapporto tra Chiesa e democrazia, che chiama in causa la seconda obiezione formulata in apertura, è solo un capitolo all'interno del più complesso rapporto tra Chiesa e modernità; un rapporto difficile, fatto di ritardi, incomprensioni, condanne, ma anche di un'immersione generosa nelle pieghe più sofferte della vita sociale, accreditata da iniziative straordinarie, più o meno visibili, di sostegno e assistenza. Si potrebbe forse dire che il ritardo dei cristiani, fino al secolo scorso, sul fronte dell'attenzione teorica ai temi della giustizia sociale, dei diritti umani e della democrazia sia stato ampiamente compensato sul piano della carità vissuta e praticata a partire dagli ultimi, prima che tale scompenso fosse sanato in radice soprattutto con il concilio Vaticano II. Tre aspetti, in particolare, meritano di essere ricordati.

⁵ P. Ricœur, *Giustizia e amore: l'economia del dono*, in D. Jervolino, *Ricœur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, p. 150. Ho dedicato al rapporto tra amore e giustizia l'ultimo capitolo del mio libro *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

Il paradosso cristiano

Anzitutto con il concilio viene superata una visione individualistica e spiritualistica della vita, in nome della quale per molti secoli l'ideale cristiano consisteva primariamente nel "salvare la propria anima", guardando di conseguenza con sospetto a tutte le filosofie o dottrine politiche che predicavano la giustizia sociale come tappa obbligata per la liberazione dell'uomo. Il dislivello tra la carità (da sempre considerata, insieme alla fede e alla speranza, come una virtù teologale, che in virtù del dono della grazia partecipa al mistero della comunione trinitaria) e la giustizia (considerata un "cardine" della vita morale, come prudenza, forza e temperanza) non può certamente essere ignorato dal cristiano. Tuttavia, non può nemmeno diventare un pretesto per applicare due pesi e due misure nel valutare l'ateismo dominante nelle culture politiche di sinistra, solitamente impegnate in favore dell'uguaglianza (e quindi più sensibili ai valori della giustizia sociale e della pace), rispetto al paganesimo idolatrico dilagante nelle culture politiche di destra, più sensibili ai valori individuali della libertà e della vita, e solo apparentemente più "compatibili" con il primato della carità. Il concilio ha riaffermato in modo netto l'«indole comunitaria dell'umana vocazione nel piano di Dio», di cui la *Gaudium et spes* darà la motivazione più alta, affermando «una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nell'amore» (GS, 24). Il passo avanti è inequivocabile: «Tra i vincoli sociali che sono necessari al perfezionamento dell'uomo, alcuni, come la famiglia e la comunità politica, sono più immediatamente rispondenti alla sua natura intima» (GS, 25).

Capitolo primo

In secondo luogo, matura uno spazio nuovo per l'esercizio vigile della giustizia, condizione irrinunciabile per edificare la società politica sul fondamento del bene comune. Ma per articolare la pratica della giustizia – ecco il punto – bisogna riconoscere una «legittima autonomia delle realtà terrene» (GS, 36), che possiedono leggi proprie, rispetto alle quali la fede non offre facili scorciatoie storiche; nemmeno il cristiano è esentato, in altri termini, dal compito “laico” di studiare, conoscere e rispettare la scienza, la cultura, l'economia, la ricerca in tutti i campi del sapere. L'autonomia è una bandiera della modernità; al cristiano non si chiede di ammainarla, ma di assumerla e coniugarla con la responsabilità, nella prospettiva di una sintesi matura fra teologia della creazione e teologia della redenzione. Il primato della carità, quindi, non comporta mai una sconfessione della giustizia. Nel decreto sull'apostolato dei laici si legge: «Siano anzitutto adempiuti gli obblighi di giustizia, perché non avvenga che offra come dono di carità ciò che è già dovuto a titolo di giustizia; si eliminino non soltanto gli effetti ma anche le cause dei mali; l'aiuto sia regolato in modo che coloro i quali lo ricevono vengano, a poco a poco, liberati dalla dipendenza altrui e diventino sufficienti a se stessi» (AA, 8).

Infine, rispetto alle visioni di Chiesa dominanti nei secoli precedenti, che insistevano sulla compattezza verso l'esterno e sulla rigida strutturazione gerarchica all'interno, ora prevale un'idea più interessante: la Chiesa è un modo “speciale” di essere popolo, popolo di Dio nella storia. Non un corpo estraneo che si difende dagli attacchi “esterni” assumendo la

Il paradosso cristiano

forma di una cittadella sotto assedio, ma una comunità «realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia» (GS, 1), contraddistinta da una fondamentale attitudine dialogica e da un' interna articolazione secondo una pluralità di ministeri, di membri e uffici, che formano come un solo corpo in Cristo, «luce delle genti» (LG, 1).

In particolare, la necessità di riconoscere l'autonomia del mondo temporale e di "entrare" nei problemi attribuisce ai laici cristiani un compito specifico, corrispondente alla loro vocazione di "cristiani nel mondo". Alla relativa autonomia delle realtà terrene corrisponde la relativa autonomia dei fedeli laici, i quali debbono aiutare altresì l'intera comunità cristiana, in quanto pienamente corresponsabili nella edificazione e missione della Chiesa, «come membra vive, con tutte le forze ricevute dalla bontà del Creatore e dalla grazia del Redentor» (LG, 33), a riconoscere il valore della laicità nel porsi in ascolto e in dialogo con il mondo.

La loro ricerca del regno di Dio è, per così dire, mediata dall'immersione nella storia («è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio»: LG, 31). Ancora il concilio riconosce che «nell'ordine nazionale e internazionale [...] sono specialmente i laici a essere ministri della sapienza cristiana. Animati dall'amore di patria e nel fedele adempimento dei doveri civici, i cattolici si sentano obbligati a promuovere il vero bene comune e facciano valere il peso della propria opinione in maniera tale che il potere civile venga esercitato secondo giustizia e le leggi corrispondano ai precetti morali e al bene comune» (AA, 14).

Capitolo primo

3. Questa lunga premessa forse non è scontata in un frangente storico in cui l'amnesia del concilio sta raggiungendo livelli preoccupanti nella comunità cristiana, soprattutto quando ci si illude di cavalcare il ritorno del religioso sulla scena pubblica assecondando derive ritualiste e identitarie, che indirettamente portano acqua al mulino del relativismo postmoderno, secondo il quale non esiste né una città di Dio né una città dell'uomo, ma solo un insieme di "tribù simboliche" capaci di attrarre e "stare sul mercato" solo per il fascino del loro folclore. E non si può vivere in modo propositivo nella postmodernità senza aver fatto i conti, in modo critico e autocritico, con la modernità.

In questo contesto i laici battezzati rischiano di essere condannati due volte a una supplenza mortificante e strumentale.

Una prima volta a livello ecclesiale, quando si capovolge il dettato conciliare: moltissimi laici in sacrestia, molti pastori sulla prima linea incandescente della politica. Se c'è una parola del papa, oggi particolarmente disattesa, credo sia proprio questa: «La Chiesa [...] non è e non intende essere un agente politico. Nello stesso tempo ha un interesse profondo per il bene della comunità politica, la cui anima è la giustizia»⁶. Certamente si dà una ministerialità laicale che può e deve crescere sempre più nella vita della Chiesa (nella catechesi, nell'esercizio della carità, nell'annuncio evangelico, nell'insegnamento e nella ri-

⁶ Benedetto XVI, *Discorso al IV Convegno nazionale della Chiesa italiana*, Verona, 19 ottobre 2006.

Il paradosso cristiano

cerca teologica, ecc.), anche se a volte si ha la sgradevole impressione che questo servizio sia giustificato unicamente come supplenza motivata del calo delle vocazioni. Laico come “supplente di ruolo”, appunto. Appartiene a questo profilo la possibilità di navigare indisturbato nelle retrovie del “prepolitico” (espressione più equivoca che utile, come dirò più avanti) oppure, per chi vuole impegnarsi direttamente, scegliere tra due opposte forme di autocandidatura: cercare (in modo insopportabilmente clericale) un’investitura ufficiale (in un evento, in una convocazione ecclesiale, ecc.), oppure prepararsi a fronteggiare il gelo e l’emarginazione in cambio di una libertà di manovra praticamente assoluta. Nel primo caso, si entra in politica come una specie di “agente all’Avana”, nel secondo la rivendicazione di autonomia può prima o poi lasciar cadere ogni ispirazione ideale, assimilando fino in fondo la logica di un impegno ir-responsabile.

I laici cristiani diventano inoltre “supplenti di ruolo” una seconda volta, quando la società civile li accetta (in qualche caso addirittura li ricerca e li corteggia) come un prezioso ammortizzatore sociale nelle retrovie del volontariato, dove si possono soccorrere i poveri, i disgraziati, i reietti della terra, senza il diritto di interloquire sui conflitti che generano disuguaglianze e ingiustizie. Un vagone assistenzialista si può sempre attaccare al treno della società competitiva, ma nessuno degli infermieri che vi svolgono un buon lavoro si sogni di fare troppe domande o addirittura di raggiungere la testa del treno per concorrere alla guida del locomotore. Quel vagone può essere attaccato al treno della politica solo in no-

Capitolo primo

me di una concessione compassionevole, a patto che contenga solo qualche atto di generosità facoltativa, come supplenza occasionale e sostanzialmente ininfluente.

Oltre la supplenza sta il paradosso cristiano, in cui convivono distacco e partecipazione, l'eccedenza della fede e il rischio dell'impegno, in una dialettica che l'anonimo scritto greco *A Diogneto*, risalente al II secolo, paragona al rapporto tra corpo e anima: «Ciò che l'anima è nel corpo, i cristiani lo sono nel mondo»⁷. Essi infatti «sono sparpagliati nelle città greche e barbare, secondo che a ciascuno è toccato in sorte. Si conformano alle usanze locali nel vestire, nel cibo, nel modo di comportarsi; e tuttavia, nella loro maniera di vivere, manifestano il loro paradosso, riconosciuto da tutti, della loro società spirituale»⁸. Una linea che oltrepassa il cristianesimo postcostantiniano, se è vero che più di due secoli dopo anche il vescovo Agostino, nel respingere con forza un'accusa dei manichei, ricorrente in tutte le forme di integralismo identitario, ricorda con accenti straordinariamente simili in un lungo testo, poco conosciuto, che la vita dei cristiani non si consuma in uno spazio e in un tempo separati rispetto ai pagani: «Chi crede diversamente, spera diversamente, ama diversamente, deve per forza vivere diversamente. E se l'uso di alcune cose sembra simile fra noi e i pagani, come quello del cibo, delle bevande, delle case, dei vestiti, dei bagni; e, per chi dei nostri conduce una vita da sposa-

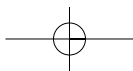
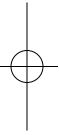
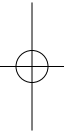
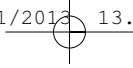
⁷ *A Diogneto*, vi, 1, ed. it. a cura di M. Perrini, La Scuola, Brescia 1986, p. 51.

⁸ *Ibi*, v, 4, p. 49.

Il paradosso cristiano

to, se sembra simile l'esperienza di prendere moglie e di tenerla, mettere al mondo i figli, nutrirli, nominarli eredi, molto diversamente, però, usa di queste cose chi ne rapporta l'impiego a un altro fine; e diversamente chi per queste rende grazie a Dio, verso il quale non ha una fede distorta e falsa»⁹.

⁹ Agostino così prosegue, rivolto ai manichei: «Perché come nel vostro errore, pur mangiando lo stesso pane degli altri uomini e vivendo degli stessi frutti e dell'acqua delle stesse fonti, e vestendovi di uguali tessuti di lana e di lino, tuttavia non conducete per questo una vita uguale, non perché mangiate o bevete o vi vestite diversamente, ma perché pensate e credete diversamente e rapportate tutte queste cose ad un altro fine, cioè al fine del vostro errore e della vostra menzogna; allo stesso modo noi, sia in queste che in altre cose, che ugualmente adottiamo, viviamo in maniera diversa dai Gentili, perché non le rapportiamo al medesimo fine, ma al fine del valido precetto divino, alla carità che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera» (*C. Faust.* 20, 23).



Capitolo secondo

Tra privato e pubblico

1. Se immaginassimo la modernità come un gigantesco cantiere nel quale sono stati allestiti grandi progetti di liberazione, peraltro in forme radicalmente antitetiche e conflittuali (ragione e passioni, individualismo e collettivismo, libertà e uguaglianza, materialismo e idealismo...), potremmo dire che l'epoca dei "post" in cui oggi viviamo (postmoderno, postmetafisico, postumano, postsecolare...) abbia dato il meglio di sé nel decostruire quei progetti. Molti edifici culturali, politici, ideologici sono stati "smontati" impietosamente, demitizzati e resi inoffensivi, ma oggi sembrano ormai esaurite tutte le scorte, senza che nel frattempo si siano fatti veri investimenti (di ordine progettuale e simbolico); la "materia prima" è praticamente consumata, il ciclo produttivo della elaborazione culturale si sta interrompendo, non resta che la messa in liquidazione non solo di alcuni paradigmi moderni, ma dell'idea stessa di futuro e quindi di progetto.

La modernità si era aperta in nome di un forte secolarismo antropocentrico, oggi ormai ereditato dalla tecnoscienza, mentre la postmodernità sta declinando all'insegna di un pensiero così debole da essere posto dinanzi a un bivio: o accettare l'ibridazione

Capitolo secondo

inquietante di capitalismo tecno-nichilista¹ oppure chiedere aiuto all'idea di "religione civile". Non è questo, credo, il contributo migliore che la fede possa offrire alla politica, anche se una piccola corte di "atei devoti" può bucare lo schermo. Il laicismo più intollerante e anticlericale, che s'illude di azzerare ogni forma di etica pubblica, predicando la desertificazione dei simboli religiosi, diventa l'antitesi simmetrica di un clericalismo di ritorno, che vorrebbe usare quei simboli per blindare un senso anemico di appartenenza, anche a costo di predicare una religione senza fede². Pur combattendosi accanitamente, neutralizzazione e sacralizzazione della politica finiscono per condividere un presupposto non dichiarato: non esiste, propriamente, una comunità umana; esistono solo individui separati, che non riescono a riconoscere alla base della convivenza qualcosa di sostanzialmente "comune". Chi non accetta questo esito, cerca disperatamente di correggere l'atomismo sociale con un vestito religioso; il punto di arrivo è diverso, ma il punto di partenza sembra molto simile.

Ne deriva una conseguenza importante: un "partito trasversale" oggi domina gli scenari politici. La sua bandiera è facilmente riconoscibile: diritti individuali senza doveri sociali, preferenze senza legami, autonomia senza responsabilità... Secondo Charles Taylor, pensatore cattolico canadese, stanno portando acqua

¹ Esemplare in proposito la ricerca di M. Magatti, *Libertà immaginaria: le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

² Sull'antitesi tra fede e idolatria del nostro tempo rimando al mio libro *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

Tra privato e pubblico

a questo mulino sia la destra che la sinistra, in una “inconsapevole congiura”: «I conservatori di destra (nel senso americano) parlano come difensori delle comunità tradizionali quando attaccano la libertà di aborto e la pornografia; ma in politica economica invocano una forma “selvaggia” d’iniziativa capitalistica che più di ogni altra cosa ha contribuito alla dissoluzione delle comunità storiche, che ha incoraggiato l’atomismo, che non conosce né frontiere né vincoli di fedeltà [...]. Nell’altro campo, troviamo fautori di uno scrupoloso rispetto della natura, gente che si farebbe ammazzare per difendere l’habitat forestale, manifestare in favore della libertà di aborto, per la ragione che la donna è l’unica padrona del proprio corpo. Sulla via dell’individualismo possessivo, alcuni avversari del capitalismo selvaggio si spingono più avanti dei suoi più disinvolti difensori». In questo scontro, «le fonti morali sono occultate e rese invisibili», poiché «le parti contrapposte [...] sono legate da un’inconsapevole congiura il cui effetto è di mantenere celato alla vista qualcosa di essenziale»³.

Dire che non esistono più “grandi narrazioni”, grandi sintesi, grandi progetti non basta a liberarci da qualcosa di autenticamente grande; serve soltanto a infiltrare una metanarrazione nichilistica negli interstizi delle “piccole narrazioni”. Se tra una storia e l’altra non c’è – letteralmente – nulla, ogni storia può conoscere un’espansione illimitata: l’infinitamente piccolo può diventare infinitamente grande senza incontrare resistenze. In questo modo, con un atto d’arbi-

³ C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 111-113.

Capitolo secondo

trio mascherato, la storia si ripopola di assoluti terrestri. Il rifiuto di un unico, grande progetto finisce per sdoganare, alla fine, l'ipertrofia dell'*ego*: il mio io, i miei desideri, le mie voglie. Tutto e subito. L'individuo sa dire solo: "Io, adesso"; il cittadino, invece, dovrebbe dire: "Noi tutti, anche domani". La politica trasforma l'individuo in cittadino, il narcisismo fa regredire il cittadino a individuo. Il "tramonto dell'uomo pubblico" dipende da un "narcisismo incivile"⁴.

2. In questo scenario il contributo della fede cristiana non può essere quello integralistico dell'egemonia e della rivalsa, ma nemmeno quello disincarnato del disinteresse e della diaspora. La distinzione evangelica tra Dio e Cesare non è una figura retorica. Insegna non solo a riconoscere la "legittima autonomia delle realtà temporali", ma contiene anche un ammonimento severo contro ogni forma di sacralizzazione della politica. «Senza dubbio – ha scritto Cullmann –, lo Stato vero dei cristiani, il loro "políteuma", è nel cielo, come dice Paolo in *Fil* 3,20; ma nondimeno lo Stato terrestre è servitore di Dio, finché rimane nei limiti assegnatigli dalla volontà divina. Per fare ciò, esso non ha bisogno di essere cristiano [...]. Esso può adempiere, inconsapevolmente d'altronde, il compito che Dio gli riserva nell'ordine presente, se resta semplicemente Stato e non cerca di essere qualcosa di più; possiede una conoscenza del bene e del male che gli è data anche se è uno Stato pagano»⁵.

⁴ Cfr. R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

⁵ O. Cullmann, *Dio e Cesare*, Ave, Roma 1996, p. 120.

Tra privato e pubblico

Proprio per questo, può essere di Cesare la mone-
ta (con quello che essa rappresenta), ma non altro.
Non si può consegnare a Cesare quella dignità senza
prezzo che testimonia la nostra identità personale più
profonda, dove la coscienza custodisce un'originaria
confidenza con la verità, in cui senso del bene e do-
manda di salvezza s'incontrano. La fede cristiana, se
autentica, non consacra la politica, né la politica de-
ve inseguire strumentalmente una consacrazione reli-
giosa. Il vangelo contiene un principio formidabile di
desacralizzazione del potere, che offre anticorpi pre-
ziosi contro ogni assoluto terrestre. Attenzione, però:
desacralizzare non vuol dire neutralizzare! Nasce da
qui un autentico principio di laicità: a differenza di
altre religioni, il "mondo di Cesare" nella rivelazione
cristiana disegna un ordine creaturale, in cui la per-
sona umana, in quanto capace di distinguere il bene
dal male, può razionalmente responsabilizzarsi, a li-
vello personale e sociale. Il cristiano non ha il mono-
polio esclusivo di quest'ordine, in favore del quale
deve impegnarsi in un esercizio di discernimento in-
sieme a tutti gli uomini di buona volontà.

Si potrebbe riassumere il senso di questo discorso
attraverso due importanti corollari: anzitutto, al rifiu-
to di sacralizzare la politica corrisponde il rifiuto di sa-
cralizzare anche l'uomo politico. In politica non esi-
stono gli "uomini della provvidenza", né può esserci
spazio per attese messianiche. Il Messia è uno soltan-
to. Questo comporta anche il rifiuto netto di qualsia-
si forma di professionismo della politica. La fiducia in
un progetto ideale e la militanza in un partito posso-
no essere la vocazione di una vita, ma il servizio nelle
istituzioni e nelle cariche elettive dev'essere un eserci-

Capitolo secondo

zio – vincolato e a termine – di democrazia rappresentativa. Oggi mi pare che accada esattamente il contrario: si resta in parlamento a vita, si cambia partito a seconda delle convenienze! Ogni uomo politico dev'essere disposto, su questo punto, a prendere impegni coraggiosi e inequivocabili. A maggior ragione quest'avvertimento vale per gruppi e aggregazioni che agitano il vessillo dei valori cristiani, come dirò più avanti.

In secondo luogo, al rifiuto di neutralizzare la politica corrisponde l'invito a intercettare e proteggere i "fondamentali" dell'essere insieme attraverso scelte di campo coerenti e dichiarate. Nel servizio al bene comune la politica dev'essere imparziale, ma non può essere neutrale, come ho appena detto. La stessa imparzialità è di per sé un valore! D'altro canto, la nostra carta costituzionale non è certamente di parte né neutrale quando riconosce un arco di principi fondamentali alla base della convivenza, che fondano e garantiscono lo stesso esercizio democratico; per questo nessun parlamento può abolire la Costituzione nella sua globalità fondativa. Illudersi di fronteggiare multiculturalismo e complessità facendo continui passi indietro e assistendo passivamente allo sbriciolarsi del tessuto valoriale condiviso non è governare la complessità, è semplicemente autorizzare un suicidio collettivo: culturale, sociale e politico. L'altezza inclusiva di ogni comunità umana è misurata dallo scarto tra "opzioni" e "legature"⁶, tra lo spazio dell'autonomia

⁶ Cfr., tra l'altro, R. Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 42; Id., *Libertà attiva. Sei lezioni su un mondo instabile*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 35.

Tra privato e pubblico

individuale e il valore dei vincoli irrinunciabili, che non si è disposti a mettere ai voti. Ralf Dahrendorf ci ha insegnato che le “*chances di vita*” di una società dipendono dall’equilibrio ottimale fra questi due parametri; società troppo “legate” (come quelle antiche) mortificano la libera espansione del soggetto, mentre società troppo “slegate” (come quelle attuali) generano anomia, insicurezza sociale, frustrazione e perdita di progettualità.

Ecco una domanda non scontata dalla quale dipendono il presente e il futuro di una buona politica: siamo ancora disposti a riconoscere un pacchetto di principi irrinunciabili, una specie di “capitale sociale vincolato” che precede e regola la competizione politica, rendendola possibile? S’impone a questo punto un approfondimento intorno alla questione dei cosiddetti “valori non negoziabili”, espressione cara a Benedetto XVI, che solleva una questione non soltanto di ordine confessionale. Vorrei introdurre in proposito tre precisazioni, che credo non contraddicano il suo pensiero e possono facilitare un dialogo aperto e costruttivo.

Anzitutto, si danno anche “valori negoziabili”, dei quali un po’ troppo spesso ci dimentichiamo. Essi investono, in senso generale, l’insieme di quelle dimensioni strumentali che hanno un prezzo e che per questo sono subordinate alla persona (titolare di una dignità in quanto fine in sé) e quindi funzionali a quella comunità di persone che Kant chiamerebbe “regno dei fini”. Sono negoziabili, ad esempio, i valori economici (il termine “valore”, non a caso, è nato in economia) così come l’insieme delle forme storiche e delle pratiche consolidate di un popolo (le

Capitolo secondo

tradizioni culturali, gli usi e costumi...). Dire che i mezzi sono "trattabili" non significa squalificarli né declassare la negoziazione a una prassi moralmente indifferente e abbandonata a criteri di cinico opportunismo. Saper negoziare correttamente è un esercizio importantissimo nella vita morale e politica. Non si può impedire all'etica di vigilare sulla coerenza del rapporto tra mezzi e fini, né la politica può negoziare sui mezzi se non è in grado di commisurarli a una gerarchia di fini.

In secondo luogo, i valori in sé, posti al riparo da ogni strumentalizzazione, debbono essere accreditati come originari e quindi anteriori a ogni autorità positiva, che per questo li può solo riconoscere. Tuttavia "non negoziabile" non significa affatto "non argomentabile": deve esserci un processo sempre aperto di argomentazione pubblica e di accreditamento razionale in grado di presidiare criticamente la soglia dell'irrinunciabile. I valori non negoziabili non sono tabù o imposizioni dogmatiche; le "legature" fondamentali di un popolo che ne disegnano laicemente il paesaggio culturale non sono calate dall'alto in modo autoritario, ma rappresentano il punto di arrivo – e, insieme, di partenza – di una civiltà culturale e giuridica. Proprio perché non sono tabù, devono essere continuamente rilegittimati, rivisitati, rettificati: nel paniere che li contiene possono esserci anche presenze o assenze non più accettabili. Fra i valori non negoziabili della cristianità fino al 1870, ad esempio, c'erano anche lo Stato pontificio e la pena di morte. In ogni svolta storica, tutti – ma proprio tutti – debbono rivoltare questo paniere, per purificarlo, integrarlo, articolarlo sempre di nuovo.

Tra privato e pubblico

Infine, il problema più delicato riguarda il conflitto tra valori irrinunciabili, che molto spesso la politica si trova a dover risolvere. Il negoziato di pace è un esempio paradigmatico: chi negherebbe, in linea di principio, che la pace (e quindi la vita umana che essa protegge) sia un valore irrinunciabile? Eppure si può e si deve negoziare la pace. E se per stipulare la pace fosse necessario un giorno di guerra in più, che deve fare la politica? Qui la differenza con l'etica è evidente. Mentre la politica ha sempre a che fare con il bene *hic et nunc*, cioè deve articolare una sintesi concreta – qui e adesso – fra beni diversi, dovendosi accontentare del bene possibile (che spesso può essere un male minore), a livello etico non è ammissibile in linea di principio alcuna contaminazione fra male e bene. Gli antichi dicevano: *bonum ex integra causa, malum a quocumque defectu*. Il bene dev'essere massimo, il male può essere anche minimo. Una bottiglia di minerale è potabile se tutte le molecole d'acqua lo sono; per alterarla, invece, basta una sola goccia di veleno.

Anche l'etica, d'altro canto, riconosce che quando è impraticabile la logica del bene maggiore ci si deve "accontentare" del male minore: *nemo ad impossibilia tenetur*. Questo è il campo in cui la politica si trova quasi sempre con le spalle al muro dinanzi a conflitti inaggirabili. L'etica deve ricordare alla politica che la logica del bene dev'essere sempre perseguita con la massima energia (premessa di cui ci scordiamo spesso); ma la politica deve assumersi (quando non può davvero fare diversamente) la responsabilità del bene possibile, che richiede prudenza e senso della gradualità. Sapendo che la vita umana non ha prezzo, ma

Capitolo secondo

che spesso si deve pagare un prezzo atroce per salvare la vita di molti, oltre quella di pochi.

Il dilemma diventa ancor più arduo per il cristiano, che deve rispettare correttamente la legge della gradualità senza confonderla con la gradualità della legge, come ci ha ricordato Giovanni Paolo II (*Familiaris consortio*, 34), e senza accettare con questo «una sorta di duplice statuto della verità morale» (*Veritatis Splendor*, 56). Ad esempio, si può entrare in un dibattito abortista per ridurre – anche di un giorno! – il tempo in cui è lecito abortire? Oppure in questi casi ci si deve ritirare sull’Aventino di una testimonianza ideale, abbandonando ogni *tragic choice* nelle mani di altri ed eventualmente limitandosi a trattare sottobanco per contenere i danni? Come e dove misurarsi con questi interrogativi, se mancano spazi in cui possa formarsi una coscienza illuminata e responsabile, in un esercizio di discernimento culturale, etico e politico, che sappia riconoscere i margini concreti di declinazione storica e politica dell’insegnamento sociale della Chiesa?

3. Periodicamente si torna a parlare in Italia d’impegno politico dei cattolici, di partito cattolico, di nuove aggregazioni e vecchie alleanze. Mi pare che il “come” stia facendo perdere di vista il “che cosa” e che, su questo punto, l’agenda dei cattolici non appaia molto diversa da quella che impegna i principali partiti. Ma per interrogarci prima di tutto sul “che cosa”, occorre prendere sul serio la radicalità della svolta culturale che stiamo vivendo e che probabilmente ci chiede di decostruire e ricostruire i fondamentali del progetto cristiano: il cosiddetto mondo

Tra privato e pubblico

cattolico italiano emerso dal dopoguerra (fatto non solo di valori evangelici e una certa forma di Chiesa, ma anche di pratiche e stili di vita, norme morali, giudizi storici, orientamenti culturali, modelli educativi...) non appare più immediatamente traducibile in un modello univoco di società né emendabile con qualche ritocco puramente cosmetico. Blindare quel modello di cristianità e metterlo sulle spalle dei politici "cristiani" come un vincolo assoluto – prendere o lasciare – crea uno strano cortocircuito, fatto di rifiuti viscerali da un lato e di ossequi formali e del tutto strumentali dall'altro. Principi alti da declamare in pubblico e compromessi al ribasso dietro le quinte.

In questo scenario, in cui si sommano antichi pregiudizi e nuove ipocrisie, il risultato alla fine è lo stesso: i cristiani non sembrano impegnati ad articolare una proposta di governo, concreta e praticabile, della società complessa; una proposta certamente non esclusiva o autoreferenziale, ma in qualche modo strutturata e riconoscibile, per poter entrare in un confronto alla pari con altre proposte. Al grande "aereo" della dottrina sociale, che continua provvidenzialmente a volare alto e a disegnare un'architettura coraggiosa del bene comune, mancano piste di atterraggio, e forse persino un carrello. Finché il laicato cattolico oggi non si assume una nuova responsabilità (come, a livelli diversi, fecero Toniolo, Sturzo, De Gasperi...), attivando un luogo di elaborazione progettuale libero e coraggioso, ogni altra iniziativa, modulata secondo il "genere letterario" della convocazione ecclesiale, più o meno pilotata, ha lo sgradevole sapore di una ritualità inconcludente o, peggio, della ricerca di una "benedizione" strumentale.

Capitolo secondo

Sulla possibilità di articolare un nuovo progetto politico, cristianamente ispirato e capace di aggregare consensi e intercettare nuove leadership, c'è bisogno davvero di aria nuova. Chi ricorda la stagione postconciliare, potrebbe dire: della stessa libertà responsabile, dello stesso entusiasmo, della stessa voglia di partecipazione di quegli anni; con in più, semmai, nuove capacità discernimento, nuove forme di sperimentazione civile, nuove progettualità in grande stile, come cercherò di dire anche più avanti. Per ora vorrei limitarmi a segnalare una questione pregiudiziale: traendo ovviamente ispirazione dal patrimonio della fede cristiana, quale si ricava dalla Parola di Dio e dalla tradizione della Chiesa, quali potrebbero essere le coordinate prioritarie e irrinunciabili attorno alle quali la comunità cristiana dovrebbe ridisegnare la convivenza? Fin dove possono essere collocati i margini di un legittimo pluralismo, oltre i quali si profilano le sabbie mobili del relativismo, fatali non solo per la religione ma anche per la tenuta civile di una società?

A me pare che si dovrebbe cominciare da qui: dalla ricerca di un minimo di coerenza fra il piano macrosociale e quello microsociale. È vero che c'è sempre uno scarto fra i valori della vita privata e quelli della vita pubblica: negare tale scarto porterebbe dritti all'idea di uno Stato troppo "compatto" (o "etico", come si diceva una volta), incapace di articolare il pluralismo e disposto a riconoscersi in un modello univoco di vita sociale, finendo per risultare oppressivo. Questo pericolo è ormai alle nostre spalle. Il rifiuto delle derive totalitarie che hanno insanguinato il Novecento rischia oggi di spingerci verso l'esito opposto, che tende a porre una cesura insuperabile tra

Tra privato e pubblico

pubblico e privato. Anziché distinguere senza separare, si sta affermando la tentazione di separare senza distinguere, che rischia di uccidere la politica e sancire il trionfo dell'individualismo più sfrenato.

Inutile girarci attorno: il microsociale che apre al macrosociale si chiama famiglia. Il luogo più piccolo in cui i contatti si stabilizzano nella forma di un legame pubblico, fondato su una promessa che la responsabilità dei coniugi rifiuta di abbandonare all'intermittenza effimera delle emozioni, è precisamente la famiglia fondata sul matrimonio: il luogo in cui l'amore e la vita, la gratuità e lo scambio, la fedeltà e la promessa si danno la mano. Il luogo in cui ci s'innamora e si decide di coltivare l'amore per tutta la vita; in cui si nasce, si cresce e si muore. L'unico luogo in cui s'impara a essere marito e moglie, padre e madre, fratello e sorella. L'unico luogo in cui procreazione ed educazione alimentano quell'insostituibile dinamismo intergenerazionale, senza il quale si ferma l'economia, si svuotano le scuole, si arresta il sistema previdenziale e un popolo imbecca la via del declino, mentre altri popoli più giovani premono alle frontiere. Da qualche tempo siamo tutti giustamente preoccupati dallo *spread* e dai mercati. Ma un altro *spread* dovrebbe forse preoccuparci di più: quello che misura il prevalere delle preferenze individuali sui legami civili e sociali di partecipazione e lascia intravedere una società senza futuro.

Come difendere questa sorta di cerniera etica irrinunciabile tra privato e pubblico in modo inclusivo e dialogico, non arrogante né rinunciatario? Ecco una sfida formidabile, che non riguarda solo i cattolici, anche se la fede cristiana riconosce al legame d'amore

Capitolo secondo

una ulteriorità oblativa, attribuendole un nome e un volto personale. Qui si apre il complesso capitolo del rapporto tra sessualità (sessualità, non solo genitalità), amore e procreazione, da cui scaturisce quell'originario punto d'intersezione tra natura e cultura, che genera e alimenta – in senso non solo biologico – la vita sociale. Entra in questo snodo cruciale anche il dibattito intorno alle unioni civili e a quelle omosessuali. Si riuscirà, senza demonizzare nessuno, a collocare le unioni civili a un livello più alto di un individualismo atomistico (e per questo in-civile), fatto di accoppiamenti occasionali e irresponsabili? Si riuscirà però, nello stesso tempo, a qualificare la differenza sessuale come un dato che non può essere declassato a pura preferenza soggettiva e graduare in modo conseguente la rivendicazione dei diritti degli omosessuali?

Posso immaginare che tale rivendicazione non accetti di essere collocata entro una scala differenziale, ma questa scala è inseparabile dalla logica dei diritti. Gli stessi omosessuali, del resto, pretendendo uguali diritti rispetto alle coppie eterosessuali sposate, ammettono implicitamente che la loro unione non sia omologabile a una qualsiasi unione occasionale: due *gay* che vogliono vivere insieme non accetterebbero mai di essere posti, in termini di diritti, sullo stesso piano di due *single* o di un gruppo di studenti universitari che condividono per motivi puramente economici lo stesso appartamento! D'altro canto, pretendere uguali diritti rispetto a una famiglia "naturale" (ricavo quest'aggettivo dalla nostra Costituzione) equivarrebbe a neutralizzare la differenza sessuale, abbassandola a una semplice variabile opzionale, che di fatto varrebbe anche per le coppie eterosessuali, tra-

Tra privato e pubblico

sformando di conseguenza l'intera geometria della vita di relazione.

Se i numeri dispari, per essere ammessi al calcolo aritmetico, dovessero considerarsi uguali a quelli pari, verrebbe meno per l'intera aritmetica la differenza tra pari e dispari. Oppure, in modo più pertinente, se la poligamia fosse un'opzione perfettamente identica alla monogamia, ciò equivarrebbe di fatto ad abolire l'istituto della monogamia. Per il medesimo motivo, se la differenza del maschile e del femminile (che chiama in causa la psicologia degli affetti e la fisiologia della generazione) fosse dichiarata inessenziale per la costituzione di una famiglia fondata sul matrimonio, ciò equivarrebbe di fatto alla sua espulsione dal nucleo della cellula familiare, finendo per diventare, come ha osservato anche Taylor, pubblicamente irrilevante; una scelta come le altre, equiparabile in ultima analisi alla libertà di scegliere partner sessuali alti o bassi, biondi o bruni. «Affermata in questo modo – afferma Taylor – la differenza diventa *insignificante*»⁷.

Come non rilevare un'incoerenza, da analizzare e discutere in modo critico e non ideologico, fra l'atteggiamento che oggi tende a preservare la purezza e l'integrità naturale (ad esempio, contro l'invasione dei cosiddetti OGM, ovvero "organismi geneticamente modificati") e la tendenza opposta a ridurre le due dimensioni della sessualità (quella naturale e quella culturale) alla sola dimensione della preferenza culturale? La pretesa di equiparare perfettamente procreazione e adozione mi pare il segno più evidente di ta-

⁷ C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 45.

Capitolo secondo

le forzature. Su questo punto, strategico per il futuro della vita sociale, solo un dibattito pubblico, con molti argomenti e pochi pregiudizi, può aiutare la politica a uscire dall'alibi della neutralità. La graduazione dei diritti non ha nulla a che fare con l'omofobia ma, al contrario, può essere il metodo più efficace per ridurla, disinnescando una strisciante guerra di posizione fra tesi contrapposte. Una parola di grande equilibrio è venuta, su questo punto, dal cardinale Martini, che faccio mia senza forzature e strumentalizzazioni: «Io propendo per una gerarchia di valori e non, in linea di principio, per una parità di diritti [...]. Percorriamo insieme e con prudenza cammini che si differenziano»⁸.

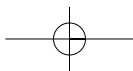
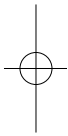
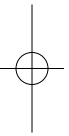
La conclusione di questo discorso non può che essere una sola: la logica dei diritti è una logica graduata, non indifferenziata. E la graduazione dei diritti presuppone il massimo della libertà individuale che è compatibile con una soglia minima di protezione sociale (e quindi politica) delle differenze. Ancora una volta: legature e opzioni. Trasformare le legature pubbliche in opzioni private non equivale automaticamente a una società più libera. Le rotatorie “sciogliono” il traffico più dei semafori, ma non è detto che il traffico migliori ulteriormente abolendo le strade e il codice della strada.

Ecco un problema che una forza politica aperta al contributo dei cattolici non può ignorare: come conciliare lo spazio delle libertà individuali con il riconoscimento di modelli pubblici dai quali dipende il

⁸ C.M. Martini - G. Sporschill, *Conversazioni notturne a Gerusalemme. Sul rischio della fede*, Mondadori, Milano 2008, p. 98.

Tra privato e pubblico

governo democratico della società? Non è forse una forma di pericolosa schizofrenia predicare i legami a livello macrosociale, denunciando i pericoli del liberismo economico, e poi tollerare (o inseguire) una deriva iper-individualista a livello micro? Il potere politico può essere agnostico fino a questo punto? Certamente non lo è su altre questioni di etica pubblica, come il nucleare o gli OGM. Non lo è nemmeno nel caso del calendario: senza discriminare il sabato degli ebrei o il venerdì dei musulmani, i paesi occidentali non sembrano avere alcuna intenzione di rinunciare alla domenica. Qualcuno vorrà forse rinunciare all'idea della famiglia naturale come culla della vita? Con quale altro modello intende sostituirla? Vorremmo vedere le carte, *please*.



Capitolo terzo

Politica e verità

1. Se oggi un extraterrestre arrivasse in mezzo a noi per raccogliere informazioni sul nostro paese e s'accontentasse di acquisire le notizie dei principali quotidiani e delle più importanti emittenti televisive, riuscirebbe a raccontare come stanno veramente le cose? Molto probabilmente, tornando nella sua galassia e mostrando il materiale raccolto, gli alieni si metterebbero le mani nei capelli (che forse non hanno) chiedendosi: ma come fa a stare in piedi un sistema sociale così? È possibile che un paese possa reggersi sulle false promesse di un manipolo di politici inamovibili e corrotti, che la sua opinione pubblica sia plasmata da miliardari senza scrupoli, da intellettuali narcisisti che passano di salotto in salotto e forse ancora di più da attricette sgallettate, sportivi dopati, uomini di spettacolo ignoranti e viziati, faccendieri spregiudicati e tuttologi senza arte né parte? Nel complesso, si tratta di un manipolo di persone che occupano sistematicamente la scena pubblica, che predicano un individualismo disinibito e irresponsabile, che non riescono a trasmettere la minima idea di fedeltà alla parola data, di competenza, di probità, di servizio alla causa comune. Ma è davvero questo il paese reale?

Capitolo terzo

Qualcuno potrebbe obiettare: che colpa può avere di tutto questo il mondo dell'informazione? Il sistema mediatico racconta, non inventa; i riflettori non creano il paesaggio, semplicemente lo illuminano. Per rispondere vorrei raccontare una piccola storia, che nasce da un esempio fortunato di Elizabeth Anscombe, ripreso da John Searle¹. Immaginiamo un uomo mandato dalla moglie a fare la spesa al supermercato con una lista di prodotti da acquistare e immaginiamo un detective incaricato di pedinarlo e prendere nota degli acquisti. Alla fine, le due liste dovrebbero essere uguali, anche se la loro funzione era molto diversa: nel primo caso l'uomo doveva fare in modo che "il mondo si adattasse alla lista", che dunque doveva orientare il suo comportamento, mentre nel secondo il detective doveva semplicemente descrivere, adattando quindi la sua lista al mondo.

Proviamo ora a dare una nuova direzione al racconto, immaginando che il detective non senta più alcun dovere nei confronti del suo committente e incominci a raccontare se stesso; per farlo in modo sempre più accattivante e creativo, si attrezza di strumenti potenti e sofisticati, trasforma il supermercato in un teatro di posa e alla fine costruisce l'atto di fare *shopping* e lo vende come se fosse un prodotto! In questo caso non sta descrivendo più: sta semplicemente scrivendo un'altra storia, in cui il *medium* è il messaggio. Si potrebbero portare tanti esempi: i giornali che costruiscono le pagine culturali reclamizzando i libri che essi stessi vendono, i telegiornali che an-

¹ Cfr. J.R. Searle, *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 106 ss.

Politica e verità

nunciano come notizia la trasmissione che seguirà. Il confine fra la realtà e la finzione si fa sempre più labile, fino a essere travolto del tutto. *Second life, Truman show, Reality show...*

A un certo punto, il racconto diventa un affare: tanto vale confezionarlo bene. È proprio il contrario del vangelo: non è l'evento che fa notizia, è la notizia che diventa evento! Affermando che non ci sono fatti ma solo interpretazioni, nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche ha voluto spiegarci «come il mondo vero alla fine è diventato favola»²; ma forse non ha immaginato che il sistema mediatico lo avrebbe preso così sul serio da costruirci sopra un paradigma economico e culturale, così pervasivo e pericoloso da non avere più niente dell'innocenza inoffensiva di una favola.

L'intreccio tra egemonia finanziaria ed egemonia mediatica ha assunto ormai dei tratti autenticamente imperialistici, generando un fenomeno nuovo per la democrazia: nascono i poteri invisibili. Poteri che non passano attraverso alcun vaglio democratico, scavalcano le legislazioni nazionali e acquisiscono rapidamente un potere d'interferenza – diretto e indiretto – sulla politica degli stati nazionali. La tradizione democratica moderna ha impiegato secoli per affinare, nella teoria e nella pratica, i controlli democratici nell'esercizio e nella divisione dei poteri, costruendo riflettori sempre più potenti per illuminare le istituzioni e rendere distinti e trasparenti i suoi gangli vitali. Nel frattempo, però, il vero potere sembra essersene andato altrove, al punto da far ap-

² F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, VI, 3, Adelphi, Milano 1970, p. 75.

Capitolo terzo

parire i parlamenti come luoghi folcloristici e inconcludenti.

La cosa certamente non è di ieri, se il filosofo danese Søren Kierkegaard già nel 1847 metteva in guardia contro i pericoli di una deriva autoritaria favorita da un uso improprio dei mezzi di comunicazione; lo scrive in un testo efficace e provocatorio del suo diario, d'incredibile attualità: «Come se su una nave ci fosse solo un megafono di cui si fosse impossessato il garzone di cucina, con il consenso di tutti. Ora tutto ciò che il garzone aveva da comunicare (“Metti il burro negli spinaci!”, “Oggi fa bel tempo” e “Chissà se non c'è qualche guasto laggiù?”, ecc.) era comunicato con il megafono, mentre il capitano doveva dare gli ordini con la sola voce, perché ciò che il capitano aveva da dire non era importante! Anzi il capitano, alla fine, dovette invocare l'aiuto del garzone di cucina per farsi sentire, quando questi si degnava di riferire i suoi ordini, i quali, spesso, passando attraverso il garzone di cucina e il suo megafono, erano travisati completamente; nel qual caso il capitano invano alzava la sua povera voce, perché l'altro con il suo megafono soverchiava tutto. Alla fine, il garzone di cucina s'impossessò del comando della nave, perché aveva il megafono»³.

2. Si discute da tempo intorno al rapporto tra democrazia e verità: sembrerebbe che il prezzo da pagare per la democrazia debba essere proprio la rinuncia alla verità. Un prezzo alto, qualche volta troppo alto,

³ S. Kierkegaard, *Diario* (1847), VIII A 135, vol. iv, n. 1417, Morcelliana, Brescia 1980, p. 45.

Politica e verità

che rappresenta proprio per questo il tallone d'Achille della democrazia. Chi ci assicura che il risultato di una votazione corrisponda non soltanto ai voleri della maggioranza, ma anche alla verità delle cose? Si può mettere ai voti il teorema di Pitagora, la storicità della Shoah, la dignità della persona? Sembra che non ci sia nulla da fare: la verità non è democratica, la democrazia non è veritiera. Se la democrazia fosse un assoluto, in cui comincia e finisce tutta la vita umana, ci sarebbe da preoccuparsi. Per fortuna non è così; ci sono molte altre dimensioni dell'esistenza in cui la verità assume un ruolo irrinunciabile: la storia, la scienza, la morale, l'amore, la religione...

Tra queste, vorrei mettere anche la politica. Sì, perché la politica non può rinunciare alla verità, anche se poi ogni gestione democratica deve passare attraverso una legittimazione popolare. La democrazia deve negoziare le proprie scelte sulla base del consenso, ma la politica non può chiudere gli occhi di fronte alla realtà. Deve sapere se la disuguaglianza sociale è tollerabile, se la disoccupazione è alta, se esistono sacche ingiustificate di privilegi, se la produzione industriale sta crollando, se la scuola educa al razzismo, se il sistema sanitario fa ammalare... Insomma, la politica deve sapere *come stanno veramente le cose*, anche se poi in una dialettica democratica si possono avanzare progetti differenti e persino, in una certa misura, formulare analisi, interpretazioni, valutazioni relativamente (non assolutamente!) diverse. Si può dissentire – entro certi limiti – sulle cause di una carestia e sui rimedi per sconfiggerla, ma la carestia non può essere un'opinione politica. Le "legature" che sono alla base di una società democratica e che prece-

Capitolo terzo

dono il pluralismo delle opzioni risultano da una miscela di dati oggettivi e di valori condivisi: esiste la carestia; non si può morire di fame. Queste due verità sono esterne alla democrazia e non possono essere “fabbricate” o manipolate in parlamento.

Oggi viviamo invece in Italia la fastidiosa sensazione di una forma singolare di bipolarismo politico, fatto di una verità di destra e di una verità di sinistra. Due grandi contenitori ideologici (altro che fine delle ideologie!) che non contengono solo analisi e progetti differenti, ma anche fatti e valori differenti. Il risultato è un manicheismo che vive la lotta politica come uno scontro apocalittico fra le forze del bene e le forze del male: non c'è un'onestà di giudizio storico né un pavimento etico comune. Non credo che tale esito debba necessariamente essere attribuito al bipolarismo in quanto tale; probabilmente è il risultato del modo estremistico di interpretarlo (anche da parte di chi si presenta dal mattino alla sera come moderato). Soprattutto in questi ultimi anni è cresciuto in modo indecente e scandaloso un processo di sistematico occultamento della verità: se non è miopia al limite della cecità non può che essere faziosità al limite della malafede.

Come ha scritto Paul Valadier, nella “società della trasparenza” «la menzogna e lo sdoppiamento sono crimini politici, in quanto feriscono la democrazia nel profondo»⁴. Perché arrampicarsi pateticamente sugli specchi, quando basterebbe l'onestà di affermare: “Avevi ragione tu, mi sono sbagliato”? Può essere

⁴ P. Valadier, *Lo spirituale e la politica*, Lindau, Torino 2011, p. 43.

Politica e verità

che la verità stia sempre e solo da una parte? Perché negare sistematicamente l'evidenza e cercare in ogni caso tutte le attenuanti per sé e tutte le aggravanti per gli altri?

Ma qui, forse, dobbiamo fare un passo avanti, a costo di dire qualcosa di scomodo: molte volte sono proprio i cittadini a non voler sapere la verità, a non voler aprire gli occhi, a voler solo sognare. Altrimenti non si spiegherebbe il successo di tanti politici affabulatori, venditori di sogni e di promesse bugiarde. L'essenza del populismo in politica credo sia proprio questa: vantare una *feeling* con la pancia del paese, ricavandone una delega in bianco da tradurre in un'autoinvestitura messianica. Irresponsabilità del capo nel deresponsabilizzare i cittadini. La vita di un popolo come una *soap opera*. Il paese reale non esiste più, il paese immaginario può viaggiare tranquillamente in prima classe con il biglietto di terza. Poi un bel giorno arriva il controllore e tutti cominciano a fare le vittime.

3. Tra le dimensioni del vivere civile che dovrebbero responsabilmente mantenere un contatto con la realtà, un posto di primo piano compete al sistema dell'informazione, pubblico e privato. Il servizio diretto alla verità che l'informazione deve svolgere è, in questo senso, anche un servizio indiretto alla politica: per richiamarla ai suoi doveri e ricordarle il "vero" profilo del paese, i suoi bisogni reali, le sue attese profonde. Un'informazione onesta, libera e positiva deve farsi carico almeno di una doppia responsabilità: anzitutto, *responsabilità diretta di fedeltà agli eventi* (che implica un approccio veritiero, capace di usare correttamente le potenzialità tecnologiche, evitando un

Capitolo terzo

settarismo interessato o un sensazionalismo fine a se stesso); in secondo luogo, *responsabilità indiretta di educazione e formazione*, tale da promuovere e affinare il senso critico, offrendo strumenti interpretativi adeguati e stimolando atteggiamenti di autonomia e partecipazione. Molto meno che spettacolo, molto più che indifferenza.

Si può fare giornalismo in tanti modi: scandalistico o costruttivo, chiassoso o analitico, ideologico o documentato, dogmatico o critico. Si può essere specchio che racconta, stimola e propone, oppure specchio che mimetizza, deforma, nasconde. Si può informare a colpi di pettegolezzi, di interviste ai soliti noti, inseguendo l'*audience* a tutti i costi, alzando la voce, distorcendo e inventando i fatti. Oppure proponendo *reportage* documentati e scrupolosi sulla rete semisommersa di fiducia, tenacia e dedizione civile grazie alla quale il paese reale sta in piedi. Si può promuovere la democrazia stanando i poteri invisibili, oppure la si può affossare ospitandoli al proprio interno e vendendosi al miglior offerente.

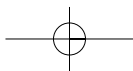
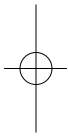
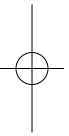
Per questi motivi il sistema dell'informazione dev'essere protetto, moltiplicando, in forme diversificate e trasparenti, quelle garanzie di libertà, pluralismo e controllo democratico che la società occidentale ha elaborato per promuovere la convivenza nella sfera politica; accanto a una pluralità delle fonti d'informazione, ci dev'essere spazio anche per un reale pluralismo all'interno delle stesse fonti d'informazione, soprattutto quando queste assumono la fisionomia istituzionale di un servizio pubblico. A livello sociale, infatti, il dovere di promuovere l'informazione attraverso un servizio pubblico si deve coniugare con la liber-

Politica e verità

tà di poter alimentare e accogliere fonti diverse d'informazione, provenienti dalla società civile, capaci di sempre nuovi strumenti d'informazione (a cominciare dalla rete), che aiutino anche a fare controinformazione. Se in passato l'informazione ha dovuto essere difesa soprattutto dall'invadenza ideologica dello Stato, oggi sembra indispensabile difenderla dalla concupiscenza interessata del mercato, sempre in nome della verità e della dignità della persona umana.

Il pensiero filosofico e politico contemporaneo ci mette in guardia nei confronti della minaccia alla democrazia che può provenire da questa direzione: Charles Taylor, citando Tocqueville, denuncia il pericolo di un "dispotismo morbido", connesso alla perdita di libertà politica; Ralf Dahrendorf, a partire da un diverso orientamento teorico, riconosce la minaccia dell'autoritarismo alla democrazia, che non è immediatamente assimilabile al totalitarismo, poiché non si nutre di una sorta di mobilitazione diffusa, ma prospera su una sorta di apatia diffusa⁵. Un credente, poi, non può dimenticare le parole del vangelo, dette non solo per gli altri ma prima di tutto proprio per noi: «Io vi dico che di ogni parola infondata gli uomini renderanno conto nel giorno del giudizio; poiché in base alle tue parole sarai giustificato e in base alle tue parole sarai condannato» (*Mt* 12,36-37).

⁵ Cfr., oltre all'opera citata di Taylor *Il disagio della modernità*, anche R. Dahrendorf, *Dopo la democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2001.



Capitolo quarto

La città ideale

1. Uno dei passaggi più tormentati nella storia del marxismo coincide con la nascita del revisionismo. Secondo l'ortodossia marxista-leninista, la teoria rivoluzionaria non poteva essere separata dal materialismo storico e quindi dalla cosiddetta "teoria del rispecchiamento": l'uomo è un essere compiutamente materiale e come tale riflette, attraverso l'apparato sensoriale, i conflitti materiali che plasmano attraverso la storia ogni assetto sociale. La correzione in senso revisionistico di questa dottrina consisterà nel rilevare che alla base della lotta di classe sta un'idea che non è contenuta nella realtà esterna, proprio in quanto aspira legittimamente a trasformarla: l'idea radicalmente alternativa – e che per questo è anche un ideale – di una società senza classi, in nome della quale si può mettere sotto pressione la storia e determinare una reale trasformazione rivoluzionaria. Questa linea, che avrà uno sviluppo nel cosiddetto "marxismo utopistico", sembrava ai leninisti pericolosamente incline a una forma d'idealismo morale, che avrebbe finito per allineare il marxismo a una qualsiasi altra ideologia politica, facendogli perdere il singolare requisito della "scientificità".

Che cosa può insegnarci questa storia? Che il banco di prova più arduo e più importante di ogni pro-

Capitolo quarto

getto politico si trova precisamente nel punto di contatto tra reale e ideale. Questo è certamente il ponte più difficile da costruire, senza il quale la politica viene meno alla sua vocazione. Se non si ha l'umiltà di porsi in ascolto del paese reale, di conoscerne le potenzialità, le attese, le risorse, le criticità, si corre il rischio della semplificazione ideologica, che entra a gamba tesa nei problemi, producendo danni umani e sociali incalcolabili. Il ragionamento implicito è all'incirca il seguente: se la storia non si adatta ai nostri schemi, tanto peggio per la storia. Detto con le parole di Sartre: «La metropolitana di Budapest era reale nella testa di Rákosi; se il sottosuolo di Budapest non permetteva di costruirla, ciò significava che il sottosuolo di Budapest era controrivoluzionario»¹.

A differenza dell'utopia, che coltiva grandi scenari, per definizione mai ancora realizzati, con l'intento di ricostituire una riserva di senso capace di attivare un processo di cambiamento radicale dello *status quo*, l'ideologia ha bisogno di "chiudere" lo scenario e farne un modello univoco e a portata di mano, a costo di essere parziale; per questo è miope, rigida, inflessibile. Non è difficile rintracciare anche nello scenario politico nostrano alcuni sintomi inequivocabili di rigidità ideologica: la condanna indiscriminata di alcuni grandi processi, come globalizzazione e multiculturalismo; la resistenza a stringere alleanze con altre forze politiche e la caparbietà con cui un cieco attaccamento identitario alla propria bandiera deve prevalere sempre e comunque su tali alleanze; il

¹ J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. 1. Teoria degli insiemi pratici*, il Saggiatore, Milano 1963, p. 28.

La città ideale

rifiuto di accettare la logica del male minore e in generale la preferenza a pensarsi come forza di opposizione anche quando si è forza di governo...

Un discorso diverso, invece, credo si debba fare per il pensiero liberale, che ha guardato sempre con estremo sospetto a ogni tentativo di imporre obiettivi egualitari alle libertà individuali e alla libera iniziativa economica; una linea che raggiunge forme di liberismo più o meno estremistico quando celebra il potere di autoregolazione del mercato, finendo per delegittimare l'autonomia della politica e l'idea stessa di una sua specifica progettualità. Qui l'ideologia appare meno invadente e vistosa, ma forse più subdola, perché "sconsacra" il terreno della emancipazione politica per "consacrare" il paradigma della competizione economica, a volte in modo oltranzista e insindacabile.

Se nella vita politica si può rinunciare a favorire una transizione tra ideale e reale per una distorsione ideologica (presente anche quando s'invoca il pragmatismo apparentemente neutro del "fare"), chi si richiama ai valori della tradizione cristiana può invece mancare questa sintesi per altri motivi: in alcuni casi perché si accontenta di uno spiritualismo disincarnato e astratto, che trasforma il divario storico tra presente e futuro in un divario assoluto tra al di qua e al di là; in altri casi, perché il primato dell'esperienza cristiana induce un giudizio negativo sulla storia e sulla politica, che può persino convivere, in modo quasi schizofrenico, con un pragmatismo disinvolto nelle questioni politiche ritenute "di bassa cucina", autorizzando solo atteggiamenti di occupazione strumentale del potere.

In realtà, come ci ha ricordato anche il concilio, il cristiano non è mai esentato dal compito della sinte-

Capitolo quarto

si tra fede e storia, che comporta il dovere della competenza, della testimonianza e della responsabilità. Lo aveva ricordato con forza anche Emmanuel Mounier: «La vera speranza cristiana non è un'evasione. La speranza nell'aldilà sollecita nell'immediato la volontà di organizzare l'aldiqua. Tutte le parabole della Scrittura, quella delle vergini stolte e delle vergini sagge, quella dell'invitato a nozze che non ha indossato l'abito della festa, quella dei talenti, e altre ancora, convergono su questo tema: l'aldilà o è fin da ora tra voi e attraverso voi, oppure non sarà per voi»².

2. Che può voler dire oggi elaborare un progetto-paese non velleitario e massimalista, né arreso alla logica dell'ordinaria amministrazione? L'"utopia concreta" della città ideale è stata da sempre, per la politica, una specie di *odi et amo*, di croce e delizia. *Nec tecum, nec sine te*: non se ne può fare a meno, ma è molto pericoloso affezionarsi troppo. Come del resto accade anche per l'ideologia, che resta un'esigenza irrinunciabile e un rischio sempre incombente. Da dove nasce tale paradosso? Semplicemente dal fatto che non può esserci un'unica città ideale: ce ne sono molte; non tutte uguali né adatte a tutte le stagioni e a tutte le latitudini. La questione, allora, non è se la politica abbia bisogno di una città ideale, ma a quale città ideale può guardare, come modello regolativo, questo paese reale, in questo momento storico preciso. Una politica troppo ideologizzata, che ha coltivato per anni i propri schemi, rischia di non

² E. Mounier, *La paura dell'artificiale. Progresso, catastrofe, angoscia*, Città Aperta, Troina 2007, p. 79.

La città ideale

riconoscere la città reale; una politica troppo pragmatica, al contrario, rischia di non riconoscere una città ideale, accontentandosi di assecondare e razionalizzare l'esistente. In entrambi i casi, per un "eccesso" o per un "deficit" di politica, la città ideale non entra in dialogo con il paese reale, ma se ne allontana sempre più.

La politica è un'arte pratica fondata su una scienza: non un'arte che possa far affidamento soltanto su un'intuizione estetica o su una tecnica di governo, e nemmeno una scienza pura, fatta di esperimenti, leggi e teorie. Un po' come la medicina, l'educazione, la cultura: è essenziale un quadro di riferimento teorico, un complesso di conoscenze dinamiche e in via di costante aggiornamento, al servizio di una buona prassi, fatta di interventi concreti, perfettibili e mirati. Anche per la politica si pone il problema di un corretto rapporto tra natura e cultura: se è vero che la cultura, nel senso etimologico del termine, è una forma di "coltivazione spirituale della natura", attraverso la quale si compie la "seconda natura" dell'uomo, anche la politica può presentarsi come una forma di *coltivazione istituzionale della convivenza*, attraverso l'elaborazione e la messa in pratica di un circolo virtuoso tra storia e progetto. Come una sorta di bravo "agricoltore della città", il politico deve prima di tutto conoscere i ritmi, le potenzialità, la fisiologia e la patologia della realtà sociale; la deve conoscere ma anche rispettare e amare, se vuole promuoverla e condurla al di là di se stessa. Deve saper dissodare, seminare, potare, allevare. In tal modo l'uomo "prolunga" creativamente la natura nella storia: per questo la cultura è una "seconda natura".

Capitolo quarto

3. Se è vero che la politica ideale è come l'agricoltura ideale, che sa trarre il meglio dal terreno che coltiva, possiamo chiederci: qual è l'ideale di città per un paese come il nostro, che ha vissuto una crescita impetuosa nel dopoguerra, che ha attivato una ricerca faticosissima di nuovi assetti istituzionali e politici, stretto nella morsa di un debito pubblico mostruoso; che non sa, non può e forse non vuole uscire dal guado, continuando a oscillare tra il depresso e il velleitario? Un paese debole e disorientato, vittima di sistematici agguati speculativi, non può costruire la città ideale inseguendo omologazioni al ribasso rispetto alla cultura dominante né illudersi di risolvere i propri problemi consegnandosi alla potenza straniera di turno. Chi conosce la storia d'Italia sa bene che questo è un vizio antico: il passaggio dai comuni alle signorie e ai principati è dipeso anche dall'illusione che altri – vecchi e nuovi lanzichenecchi – potessero risolvere i nostri problemi. Questi “altri” oggi possono essere le multinazionali, gli investitori stranieri, i grandi apparati burocratici internazionali...

Secondo l'Unesco, ogni quindici giorni scompare un idioma dalla faccia della terra; entro la fine del secolo, ne verranno meno uno su due. Che sarà di noi?

San Benedetto, san Francesco, santa Caterina da Siena...

Dante, Leonardo, Raffaello, Leopardi, Puccini...

La *Primavera* di Botticelli, la *Quattro stagioni* di Vivaldi, la Cappella Sistina...

Firenze, Venezia, Roma...

Le piazze, i campanili, i borghi...

I musei, il teatro, il cinema...

Il Chianti, il Barolo, il Verdicchio...

La città ideale

La pizza, gli spaghetti, i formaggi...

L'Umanesimo, il Rinascimento, l'unità d'Italia...

Il genio, il gusto, la creatività...

La moda, il design, il *made in Italy*...

La lingua e la letteratura, la storia e la filosofia, l'arte e il diritto, la scienza e la tecnica, la religione e la fede...

Le banche, gli ospedali, le scuole, i sindacati, le cooperative...

Il lavoro e la solidarietà, il volontariato e l'impegno civile...

Quale modello di città ideale potrà essere all'altezza del paese reale? Senza dimenticare, ovviamente, l'altra faccia della luna: la mafia, il banditismo, il fascismo, la corruzione, il qualunquismo, il pressapochismo, l'improvvisazione... Il problema è proprio questo: da che parte vuole stare il paese e, con esso, la sua politica? Quali sono le nostre migliori materie prime? Quali i nostri più preziosi giacimenti culturali? Non possiamo pensare di ridurre l'Italia a una gigantesca Disneyland: il paese ha bisogno di ricerca, investimenti, tecnologia. Non solo terziario, ma anche una imprenditorialità nuova nell'agricoltura e nell'industria. Ma per fare che cosa? Sarebbe un suicidio inseguire la logica liberista di una crescita a oltranza, che promette un benessere a buon mercato, peraltro pagato a un prezzo altissimo, con la desertificazione del paesaggio naturale e culturale, la disgregazione del tessuto civile e storico, un senso di anomia e precarietà diffusa, per non dire delle gravi crisi che si ripetono con un andamento ciclico. La logica impersonale del profitto a ogni costo non transige, ha bisogno di individui spaesati e sradicati, senza fede e senza fedeltà.

Capitolo quarto

È compito della politica selezionare la parte migliore del paese reale e su di essa innestare l'utopia concreta di una nuova città ideale. Dobbiamo tornare a scavare tra storia e cultura: come ha scritto Gadamer, «il futuro dipende dalle origini»³. Abbiamo miniere gonfie di filoni d'oro e preferiamo vivere in superficie, alla periferia dell'Impero, dove tutto è grigio e insapore. Forse non solo il Brunello di Montalcino, ma anche un vino doc è un po' meglio della Coca Cola... Non si tratta di essere nazionalisti: il nazionalismo è una forma ottusa di prevaricazione fondata sulla presunzione e sul disprezzo. Si tratta piuttosto di essere creativi e solidali: la creatività è la forma generosa del dono, sintesi unica di genialità e umiltà, e la partecipazione ne rappresenta l'espansione civile: il percorso è dalla democrazia allo sviluppo, non viceversa⁴.

Immagino così la città ideale per la quale vale la pena tornare a fare politica: industria quanto basta, tecnologia selettiva e avanzata da esportazione, cultura come sintesi fra geografia e storia... Città accoglienti, ordinate e intelligenti; distretti industriali circoscritti, puliti e funzionali. Un paesaggio naturale da restituire al suo fulgore antico e da proteggere con cura quasi maniacale. Tra il paesaggio naturale e quello culturale esiste un rapporto stretto: un paese corrotto, ingordo e fanfarone dilapida risorse economiche e paesaggistiche con incosciente irresponsabilità.

³ H.-G. Gadamer, *La filosofia nella crisi del moderno*, Herrenhaus, Milano 2000, p. 43.

⁴ Cfr. S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007, p. 177.

La città ideale

Consuma passato e futuro. Va fermato subito, insieme alla classe politica che furbescamente lo cavalca.

Immagino un paesaggio istituzionale disegnato secondo un nuovo rapporto fra pubblico, privato e “privato sociale”, in modo da rendere possibile una circolazione continua, verso l’alto e verso il basso. Perché la politica non è una professione, ma la forma ordinaria della responsabilità pubblica del cittadino. Immagino soprattutto un nuovo paesaggio culturale: un modello d’istruzione capace di articolare umanesimo e scienza, in un mix sapiente di cultura classica, di scienze teoriche ed empiriche, di tecnologie applicative, soprattutto nel mondo dell’informazione. Chi ha detto che filosofia e matematica, musica e cibernetica, latino e astrofisica non possono stare insieme e magari coabitare in microdistretti integrati, in cui la linfa dell’innovazione possa circolare dall’azienda agricola all’impresa artigianale, dalla media industria alla società di servizi?

Le nuove frontiere della società della conoscenza potranno essere esplorate solo da una generazione di cittadini capaci di dare un’anima alla tecnica. La vera innovazione è la sintesi, la vera sintesi è quella che onora il primato della persona e della relazione tra le persone. Nuovi equilibri fra intelligenza storica e intelligenza artificiale, fra solidarietà ed economia civile, fra spiritualità e realtà virtuale, fra paesaggio naturale e profondità storica. Piazze e campanili. Infoscienza (non incoscienza!) all’italiana: ecco il nuovo *made in Italy* per il futuro.

L’Italia non può essere soltanto spensieratezza e mandolino. Non può offrire solo vacanze: come si va in Inghilterra a imparare l’inglese, si potrà venire in

Capitolo quarto

Italia per sperimentare il modo italiano di dire “noi”, tra responsabilità morale e autenticità cristiana, creatività estetica e innovazione scientifica. Un modo antico e nuovo di stare insieme, prendendoci cura di noi stessi e del nostro futuro, in un territorio non “scucito” ma tenuto insieme da una rete civile di “cuciture” virtuose. Cercando di elaborare un nuovo modello – esemplare e sostenibile – di *welfare*: meno paternalista, più capace di promozione sociale e inclusione attiva. Imparando a interrogare la storia, a scrutare la natura, a promuovere la partecipazione. Ponendo mezzi giusti al servizio di fini buoni. Non viceversa. Le banche ci verranno dietro, ma la cultura dovrà andare avanti e la politica, umilmente, dovrebbe accompagnarla.

Capitolo quinto

L'Europa tra popoli e nazioni

1. Nazionalismo e rinuncia alla propria identità storica sono due facce della medesima medaglia nella vita di un popolo: il primo è la traduzione aggressiva di un complesso di superiorità, la seconda la traduzione regressiva di un complesso d'inferiorità. Se la storia degli ultimi secoli, fino alla prima metà del Novecento, è stata violentata da pulsioni nazionaliste, in qualche caso potenziate dall'ideologia della razza, nella postmodernità si preferisce l'altra faccia della medaglia, in cui le differenze storiche si stemperano fino a confluire in un sincretismo indistinto. Il passo in avanti rispetto al nazionalismo è innegabile, anche se accanto alle opportunità non mancano altri pericoli; si chiamano narcisismo, tramonto della coscienza civile, opportunismo, indifferenza alle differenze (che è, in un certo senso, la "formula chimica" del relativismo). In una palude melmosa è sempre in agguato la tentazione del "si salvi chi può".

Le opportunità sono invece rappresentate da un cosmopolitismo che può evolvere verso una nuova cultura plurale dei diritti umani e della mondialità, in cui non ci sia spazio per la guerra, le discriminazioni sociali, razziali e di genere, in nome dell'appartenenza a un'unica famiglia. Nessuno si nasconde il

Capitolo quinto

tasso di conflittualità che la globalizzazione scarica nel rapporto tra gli Stati nazionali: ma chi preferirebbe i milioni di morti delle prime due guerre mondiali a questa nuova situazione?

La differenza non è da poco, anche se le potenzialità offerte da un'epoca così straordinaria di pace tra popoli e nazioni del continente europeo debbono essere ancora in gran parte valorizzate. Come è stato osservato, «i principi elevati richiedono fonti forti»¹; non si può mollare l'etica pubblica e continuare a sventolare la bandiera dei diritti e dei valori universali. Diventa anzi un'ipocrisia insopportabile contrabbandare piccole preferenze individuali come surrogati di un nuovo manifesto di emancipazione collettiva per il quale mobilitarsi, quando è davanti agli occhi di tutti una sistematica cannibalizzazione della sfera pubblica da parte degli appetiti privati, che si manifesta sia nel rapporto tra i cittadini e lo Stato, sia nel rapporto fra Stati nazionali e organismi sovranazionali.

Per quanto riguarda il primo aspetto, dobbiamo riconoscere che dalla metà del Novecento a oggi nessuno, per fortuna, è più disposto a morire per la patria; dobbiamo chiederci, però, se siamo ancora disposti a *vivere in una patria!* Il secondo aspetto è connesso al primo: la crisi dello Stato nazionale non può essere semplicemente bypassata disegnando a tavolino artificiosi organismi internazionali, fatalmente esposti a una crescente deriva burocratica e sovraccaricati da un fardello di compiti suppletivi, derivanti da un deficit della politica.

¹ C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 626.

L'Europa tra popoli e nazioni

Come ci ha insegnato MacIntyre, la vita pubblica ha bisogno di una circolarità virtuosa tra pratiche di vita e istituzioni. Le prime indicano forme di attività cooperativa sostenute da valori interni, mentre le seconde perseguono valori esterni attraverso una dinamica essenzialmente competitiva². Se è vero che nessuna pratica può sopravvivere a lungo se non è sostenuta da istituzioni stabili, è altrettanto vero che le istituzioni devono essere costantemente alimentate dai valori concretamente incarnati in pratiche di vita condivise. La crisi evidente degli Stati nazionali è dovuta certamente anche a fattori esterni: ormai le istituzioni statuali reggono a fatica la competizione di altre istituzioni non democratiche. Basterebbero pochi dati: nel 2008 le prime 100 multinazionali hanno avuto un fatturato complessivo superiore a 12.000 miliardi di dollari, pari all'incirca a un quinto del prodotto lordo mondiale; sempre nel 2008, in un elenco delle 100 maggiori economie mondiali ben 47 posti sono occupati da multinazionali, che in molti casi superano il Pil di grandi nazioni.

Eppure, credo che il fattore più grave di crisi della forma e dell'idea di Stato sia endogeno, scaturisca cioè dal fatto che l'istituzione non è più alimentata da una rete virtuosa di pratiche di vita. La risposta a questi processi ormai irreversibili dell'economia globale riproduce solo in parte, anzi spesso al rovescio, la dinamica che porta alla fusione delle imprese: la nascita di grandi imprese multinazionali ottimizza efficienza e capacità produttive, mentre la creazione di organismi

² Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 233.

Capitolo quinto

politici sovranazionali sembra spesso avere, al contrario, un effetto elefantiaco e paralizzante! Anche con qualche dubbio sul tasso di democrazia. Ha scritto Ralf Dahrendorf, in modo non sospetto, a proposito dell'Europa: «Ci troviamo di fronte all'assurdo storico di aver creato qualcosa anche al fine di rafforzare la democrazia, e di averla creata in un modo che è intrinsecamente non democratico»³. Non solo: «Un'entità politica in cui le leggi sono fatte in segreto, in sessioni chiuse del Consiglio dei ministri, è un insulto alla democrazia»⁴. Anche secondo Roberto Gatti, «finché la politica non riassumerà le proprie responsabilità e i propri compiti nell'indirizzo e nel controllo dell'economia, in campo nazionale e sovranazionale, sarà prematuro parlare di "democrazia europea"»⁵.

Non bisogna però nemmeno alimentare fuorvianti dietrologie. Oltre il potere anonimo dei grandi apparati amministrativi europei non sta un "grande vecchio": sta semplicemente l'impotenza della politica e l'indifferenza della gente. La burocrazia è l'arma più spuntata e insieme più pericolosa escogitata dalla politica di Stati nazionali agonizzanti per internazionalizzarsi. Ammoniva Romano Guardini nel 1954 (!): la burocrazia è «una modalità del totalitarismo nella sua corrente fredda», che «attinge la sua forza dall'intrinseca anarchia della nostra cultura»⁶. Assu-

³ R. Dahrendorf, *Dopo la democrazia*, cit., p. 34.

⁴ *Ibi*, p. 36.

⁵ R. Gatti, *Filosofia politica. Gli autori, i concetti, i problemi*, La Scuola, Brescia 2011, p. 343.

⁶ R. Guardini, *Tre scritti sull'università*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 67.

L'Europa tra popoli e nazioni

mendo un atteggiamento agnostico intorno alle radici religiose che hanno segnato la sua nascita e la sua identità culturale, l'Europa ha rinunciato alla storia in cambio della neutralità. Ma la neutralità è una pia illusione. Nemmeno l'idea di neutralità è neutra: è figlia dei grandi apparati e dei poteri invisibili, che vorrebbero sospendere le idee e i valori per fare spazio a quella che Marcel ha definito la «soffocante tristezza che sale da un mondo così regolato sulla funzione»⁷.

2. Le prime ostilità incontrate dalla predicazione e dalla testimonianza cristiana dentro i confini dell'impero romano riguardarono paradossalmente proprio l'idea di nazione: i culti religiosi dovevano essere territoriali, solo l'impero poteva essere sovranazionale. Il vangelo rovesciò – in modo non indolore – questo principio: «Non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna» (*Gal* 3,28). La vera uguaglianza, che la legge può solo riconoscere, è quella delle creature dinanzi al Creatore; tale rapporto, originariamente istituito dall'amore, non può che trasfigurare anche la relazione orizzontale tra le persone e tra i popoli. Il paradigma inarrivabile è offerto dal mistero trinitario, in cui la massima comunione possibile tra persone non abolisce le differenze ma garantisce la relazione.

Nasce da qui l'idea di un'unica famiglia umana che precede le differenze di razza, cultura, organizzazione politica, diventando un principio ispiratore della tradizione cristiana, pur tra fedeltà eroiche e tra-

⁷ G. Marcel, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, a cura di G. Vagniluca, Minerva Italica, Bergamo, 1972, p. 73.

Capitolo quinto

dimenti intollerabili, soprattutto quando il contagio nazionalista produce un torbido abuso del sacro. Basterebbe ricordare il massacro inaudito delle guerre di religione, che hanno sconvolto per decenni l'Europa moderna, fino alla pace di Vestfalia (1648) quando si è costretti a sancire un confine insuperabilmente territoriale per ogni confessione religiosa, secondo il principio "*cuius regio, eius religio*", che compare già fra le clausole della pace di Augusta (1555).

Eppure, di fronte all'imponente fenomeno di colonizzazione delle Americhe, in presenza di un vergognosa strumentalizzazione politica dell'annuncio evangelico, il pensiero cristiano del Cinquecento aveva alimentato un vivace dibattito intorno al diritto naturale, che non solo metteva in discussione la legittimità dell'espansione della monarchia spagnola sulle nuove terre, ma teorizzava un diritto d'intervento umanitario contro oppressione e schiavitù, in difesa degli innocenti. Nonostante queste ricorrenti aperture universaliste, ci sarà però bisogno della forte spinta del giusnaturalismo moderno e dell'illuminismo per rimettere al centro della politica una carta dei diritti fondamentali dell'uomo e del cittadino.

Un'altra stagione interessante è certamente quella dell'immediato dopoguerra, quando la lungimiranza di filosofi e statisti intuisce che è tempo di metter mano a una "casa comune europea": la pace si poteva difendere solo avviando un grande progetto politico. Si può ricordare il manifesto europeista del 1947, nel quale convergono intellettuali come Sartre (allora filo-comunista), Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, Camus, il futuro statista africano Senghor, insieme al gruppo di personalisti cristiani che si riuniscono at-

L'Europa tra popoli e nazioni

torno a Mounier e alla rivista «Esprit». È l'idea di un'«Europa ideale», centro d'irradiazione di un umanesimo egualitario, alternativo al modello sovietico e all'onnipotenza dell'economia di mercato. A questa linea si salda, soprattutto a opera del personalismo, una legittimazione federalista del disegno europeo, che oggi abbiamo un disperato bisogno di riscoprire e aggiornare: nel momento in cui il potere della politica, per superare ogni cattura particolaristica, deve scavalcare il circuito immediato dei rapporti corti e assumere una complessità funzionale nell'orizzonte dei rapporti lunghi, diventa indispensabile compensare questa inevitabile spersonalizzazione con un esercizio di sussidiarietà intelligente e dinamica. È questa la vera alternativa tra globale e locale, il modo migliore per rispettare e integrare una stratificazione storica e culturale che probabilmente non ha uguali in nessun altro continente. Lo ha detto Ortega y Gasset con un'immagine efficace: «L'Europa è, in effetti, sciame: molte api e un volo unico»⁸.

L'Europa è una cristalleria e non può permettersi che venga lasciata incustodita o che al suo interno si aggirino indisturbati degli elefanti. Richiamandosi all'originaria ispirazione cristiana e ponendosi alla ricerca di un «nuovo federalismo», Denis de Rougemont ha scritto: «Questa smania di differenziarsi, grazie alla quale ci assomigliamo tutti, rappresenta il nostro male e il nostro bene, bisogna prenderne atto, ed è su questa base che dobbiamo costruire la nostra unione, se vogliamo che essa si meriti il nome

⁸ J. Ortega y Gasset, *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, UTET, Torino 1979, p. 1083.

Capitolo quinto

Europa»⁹. Per questo l'Europa non può essere un'«Associazione di misantropi» e solo un autentico federalismo può conservare e promuovere le nostre vere diversità e autonomie: «Allora bisogna riconoscere che lo Stato-nazione non solo è un modello superato, ma che di fatto oggi è incompatibile con i fini dell'Europa e della libertà. Bisogna adottare senza indugio i metodi più idonei a ridurre l'ostruzionismo dei nazional-statalismi, e dedicarsi seriamente al compito di costruire modelli nuovi per una città restituita all'uomo»¹⁰. Questo discorso, pronunciato nel 1970, si apre con una citazione semplicemente profetica di Robert Schumann: «L'unità dell'Europa non sarà fatta unicamente e prevalentemente da istituzioni europee; la sua creazione seguirà il cammino degli spiriti».

Il 4 agosto 2012, nel pieno della crisi dell'euro, tre intellettuali tedeschi come Jürgen Habermas, Julian Nida-Rümelin e Peter Bofinger hanno lanciato un appello in cui si afferma che «la rinuncia all'unificazione europea sarebbe anche un addio alla Storia del mondo». In un'opinione pubblica frastornata e solleticata nelle sue pulsioni più regressive da qualche politico irresponsabile, questi appelli sono importanti; ma forse bisogna andare oltre: quando la contabilità è invadente e la progettualità difficile, bisogna avere il coraggio di rilanciare e riaprire il «cammino degli spiriti». Non si può mettere vino nuovo in otri vecchi.

⁹ D. de Rougemont *L'uno e il diverso. Per una nuova definizione del federalismo*, EL, Roma 1995, p. 34.

¹⁰ *Ibi*, p. 42.

L'Europa tra popoli e nazioni

3. Se è vero, come ha scritto anche Chesterton, che il mondo è pieno di idee cristiane impazzite, non è difficile rintracciare nel repertorio delle forze più anti-sistema che occupano la scena politica italiana spezzoni impazziti di pensiero sociale cristiano, sradicati dal loro *humus* originario e trapiantati in un terreno completamente diverso, dove risultano stravolti: l'appello federalista all'autonomia delle comunità locali, la tutela dell'ambiente, la restituzione di un protagonismo politico ai cittadini e alla società civile per un rinnovamento radicale della classe dirigente assumono un suono inquietante e sinistro quando sono sottratti alla grammatica della solidarietà e volgarizzati secondo un lessico aggressivo e demagogico, che cavalca gli istinti peggiori del risentimento e del localismo più chiuso, che sa essere "contro" ma non sa essere "pro".

In questi casi lo sguardo non riesce ad andare oltre le miopi frontiere del "mio", da proteggere a testa bassa contro ogni contagio esterno (la mia valle, il mio dialetto, il mio sito Internet, le mie parole d'ordine, i miei seguaci...). Se continuiamo a guardare all'Europa per sapere solo che cosa possiamo ottenere e non che cosa siamo in grado di offrire e comunicare, non andremo lontano. In questi momenti di difficoltà tutti strillano contro i banchieri, cercando di rifarsi una verginità perduta e di nascondere l'euroscetticismo che per decenni ha marginalizzato l'Italia, anestetizzato l'opinione pubblica, chiuso gli occhi su illegalità e corruzione, alimentato una mentalità levantina fatta di disimpegno progettuale e di opportunismi occasionali.

Questa medesima prospettiva dovrebbe a sua volta aprire la vocazione europea alle sfide planetarie, in

Capitolo quinto

termini di trasmissione culturale e ideale, non di conquista o di egemonia. Tutte le grandi battaglie civili (contro la schiavitù, il colonialismo, il razzismo, le dittature, la negazione dei diritti civili, la proliferazione nucleare...) si sono combattute in nome di grandi idealità, maturate storicamente in un confronto critico e in una sana contaminazione tra percorsi culturali diversi – laici e religiosi –, per questo capaci di accomunare attraverso e oltre le differenze. Perciò non bisogna meravigliarsi, osserva Becchetti, se il consenso di cui godeva il processo dell'unione europea nel dopoguerra, basato sull'ideale della pace tra i popoli, oggi sta declinando; rispetto all'europeismo miope degli ultimi decenni, «la struttura delle preferenze della popolazione mondiale rileva una notevole "maturità" delineando criteri per la soddisfazione di vita assai meno materialistici di quelli contrabbandati dalla nostra cultura e orientati, oltre che alla disponibilità di risorse economiche, al soddisfacimento di diritti fondamentali e a bisogni profondi»¹¹.

Non siamo all'anno zero. «Il riconoscimento della dignità è intrinseco agli esseri umani, e i diritti uguali e inalienabili di tutti i membri della famiglia umana costituiscono la pietra angolare su cui si fondano libertà, giustizia e pace nel mondo»: così si legge nel preambolo della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, firmata a Parigi il 10 dicembre 1948 e promossa dalle Nazioni Unite. Il testo, richiamato nelle Costituzioni e nelle leggi di oltre 90 paesi, è uno dei documenti più citati e tradotti nel mondo ed ha se-

¹¹ L. Becchetti, *Oltre l'homo oeconomicus. Felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Città Nuova, Roma 2009, p. 88.

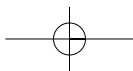
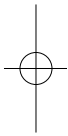
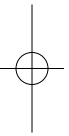
L'Europa tra popoli e nazioni

gnato la storia culturale, civile e politica degli ultimi sessant'anni.

La *Dichiarazione*, che elenca in trenta articoli i diritti individuali, civili, politici, economici, sociali, culturali della persona umana, è il punto di arrivo di una tradizione culturale che chiama ancora oggi credenti e non credenti a incontrarsi e collaborare “in un mondo diviso”, secondo la formula di Jacques Maritain, il quale identifica tale convergenza verso una “unità minimale” come un’“opera pratica comune”, senza implicare necessariamente un “minimo teorico o dottrinale comune”¹². In altri termini, si può arrivare a collaborare muovendo da orizzonti ideali diversi, senza confondere l’approdo pratico con un compromesso sui principi. *Attraverso e oltre le differenze*: questo dovrebbe essere il manifesto di una buona politica, capace di affrontare le sfide della mondialità. L’alternativa l’ha indicata con parole profetiche Étienne Gilson: «In mancanza di un amore comune, ci si accontenta di una paura comune»¹³.

¹² Cfr., tra l’altro, di J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1973⁵, pp. 197-209, e *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 29-43.

¹³ E. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, Vita e Pensiero, Milano 1959, p. 226.



Capitolo sesto

Il bene comune, questo sconosciuto

1. Siamo a questo punto rimandati a una questione che la politica, nonostante slalom penosi, non può evitare. Qual è la differenza, si chiedeva sant'Agostino, fra un grande impero e una banda di malfattori? Ecco la sua risposta: «Se togli la giustizia, che cosa sono i regni se non *magna latrocinia?*»¹. L'idea antica di giustizia indicava qualcosa di più che una equa suddivisione di interessi: la spartizione del bottino in una banda di malfattori potrebbe anche essere equa, ma sicuramente non sarà mai giusta. Non si può separare la giustizia dal bene: una ripartizione corretta del “mio” e del “tuo” presuppone che si abbia anche la nozione del “nostro”; presuppone cioè che non esista solo l’“io” e il “tu”, ma anche il “noi”. Dall'altezza inclusiva del “noi” dipende la differenza fra uno Stato e un'associazione a delinquere.

Se la politica entra con forza nella nostra vita, se c'impedisce di compiere certe azioni e sanzionare alcuni comportamenti, può farlo unicamente in nome di una interpretazione “giusta” (e non semplicemente equa) del bene comune. È il bene comune il principio ultimo di legittimazione della politica, che contiene la

¹ Agostino, *De civitate Dei*, 4, 4.

Capitolo sesto

misura autentica della giustizia e garantisce l'uso legittimo della forza. Se la politica smarrisce questo principio e s'illude di gestire un contenitore "neutro" di individui e di culture, si scava la fossa con le proprie mani, autodelegittimandosi pericolosamente.

Molte delle questioni che sin qui sono state affrontate trovano ora uno snodo cruciale proprio intorno a questo problema, che viene da lontano. Ha scritto Paul Ricœur che lo Stato moderno poggia ormai su «fragili convergenze», affidandosi a un arco di valori che dovrebbero essere sostenuti da un consenso diffuso, ormai separato, però, dalle fonti originarie che li hanno generati e che possono legittimarli e alimentarli. Mutilati delle loro radici, questi valori sono per noi «come dei fiori recisi in un vaso»²; non pericolose armi ideologiche, ma orpelli retorici inodori, incolori e insapori, che non possono raccontare più nulla intorno al giardino che li ha cresciuti e alle mani che li hanno coltivati.

Il problema è che oggi stiamo lasciando andare in frantumi perfino il vaso in cui quei fiori erano contenuti, nell'illusione che ognuno possa riprendersi il proprio fiore per custodirlo come meglio crede. Oltre a non sentirci più impegnati nella cura di un giardino comune, interrogandoci responsabilmente sulla possibilità di ospitarvi altre coltivazioni, pensiamo che ognuno se ne possa andare per la propria strada brandendo un fiore ormai mummificato e rifiutando il confronto con altri giardini, troppo diversi e forse per noi troppo rigogliosi. Un modo di sventolare penosa-

² P. Ricœur, *Etica e politica*, in *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 391.

Il bene comune, questo sconosciuto

mente dei fiori secchi consiste proprio nell'accontentarsi di evocare retoricamente il bene comune, trasformandolo in uno slogan vuoto e insignificante.

In prima approssimazione vorrei limitarmi a segnalare almeno tre equivoci che possono portarci fuori strada, inducendoci a scambiare il bene comune con una sua grossolana bruttaccia. È difficile articolare positivamente tale nozione, può essere già qualcosa provare a dire che cosa il bene comune non è.

Comincerei anzitutto con il precisare che il bene comune non è una somma di interessi o – peggio ancora – di egoismi individuali. Se un ente locale riuscisse, per ipotesi, a dotarsi di un piano urbanistico che prevedesse una deroga per ogni cittadino che la richiedesse, si potrebbe paradossalmente arrivare a una situazione in cui sarebbero soddisfatti gli interessi di tutti, ma non si attuerebbe certo il bene comune! Un bene non diventa “comune” attraverso un processo di espansione in senso puramente quantitativo, per accumulo di beni individuali; la sua peculiarità è d'ordine qualitativo. L'intero è molto di più della somma delle parti. Sarebbe ancora peggio se si pensasse di ricavare un bene, comunque inteso, da un insieme di egoismi individuali, semplicemente per addizione: a un gruppo di ciechi non sarà dato il dono della vista solo perché si sono messi insieme e hanno fondato un club.

In secondo luogo, il bene comune non è nemmeno una cornice puramente formale che si limita a fissare alcune elementari “regole del gioco”, senza preoccuparsi minimamente delle squadre in campo, della loro storia, delle loro differenze più macroscopiche e soprattutto rinunciando preliminarmente a pro-

Capitolo sesto

porre un correttivo di tipo “cooperativo” al principio inappellabile della competizione. Su questo punto non dovremmo dimenticare un prezioso esempio di Aristotele: a differenza di una mandria, dove gli animali pascolano insieme (ma in realtà in modo del tutto solitario, poiché hanno un rapporto diretto con il pascolo e solo indiretto tra di loro), il vivere insieme condividendo ragionamenti e pensieri è proprio degli esseri umani e si realizza in modo eminente nell’amicizia e nella *polis*³. Potremmo anche dire che la mandria interpreta un paradigma competitivo, fondato sul principio della sottrazione vicendevole di beni esterni, a differenza della reciprocità cooperativa propria della vita politica, fondata sul principio della moltiplicazione inesauribile della dinamica partecipativa, in cui il bene stesso coincide con la relazione. Dietro un’accezione puramente formale del bene comune, tipica di forme estreme di liberismo, sta in fondo l’idea che la politica sarebbe solo un artificio sociale per impedire agli animali in branco di farsi del male, cercando altresì di interferire il meno possibile nei loro bisogni individuali.

Un terzo modo insoddisfacente d’intendere il bene comune è quello che lo scambia con l’insieme dei beni collettivi – naturali e culturali – che debbono essere preservati per un uso comune. Oggi per fortuna è molto cresciuta la sensibilità sociale nei confronti di alcuni di questi beni, soprattutto naturali (come l’aria, l’acqua, le spiagge, le foreste, l’ozonofera e la biosfera...); come raccomanda anche Elinor Ostrom, premio Nobel per l’economia (2009), è urgente tra-

³ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.*, IX 9, 1170 b 10-14.

Il bene comune, questo sconosciuto

sformare i beni collettivi da *res nullius* in *res communis omnium*, cioè in beni a disposizione di tutti, affidati a una gestione civica attraverso istituzioni di autogoverno⁴. Si tratta di una battaglia importantissima, ma che non esaurisce la nozione di bene comune. I beni naturali e culturali sono condizione necessaria ma insufficiente per la promozione del bene-che-accomuna. La loro preservazione, infatti, non impedisce di per sé un uso tranquillamente individualistico, se non è accompagnata da una crescita qualitativa e da una “civilizzazione” costante dei legami di reciprocità.

Tornando ad Aristotele, non basta preoccuparsi perché a tutti gli animali del branco non manchi mai il pascolo; il valore della *polis* nasce dall’amicizia civile che i suoi membri riescono a tessere tra loro e grazie alla quale possono edificare qualcosa che ancora non esiste. Mentre il pascolo precede la mandria e ne è l’unico fattore aggregativo, la cooperazione civile precede la *polis*, nel senso che la istituisce e la legittima. *Tra noi*: ecco il “valore aggiunto” del bene comune, che intercetta e promuove il legame tra le persone come prodotto di una moltiplicazione e non risultato di una sottrazione.

2. Chi ha avuto la pazienza di seguirmi sin qui si sarà accorto di quanto sia facile denunciare i tradimenti, le omissioni e le insufficienze della politica, e di quanto, al contrario, sia difficile capovolgere il discorso in positivo. Questa difficoltà (a parte i limiti di chi scrive) è in una certa misura fisiologica: la

⁴ Cfr. E. Ostrom, *Governare i beni collettivi. Istituzioni pubbliche e iniziative delle comunità*, Marsilio, Venezia 2006.

Capitolo sesto

politica assolve bene alla sua vocazione soprattutto quando riesce a rimuovere gli ostacoli che impediscono la “misura giusta” di una convivenza ben governata, anziché pretendere di imporre per decreto un ideale univoco di vita morale, che potrebbe avvicinarci pericolosamente, come ho già detto, al totalitarismo di uno “Stato etico”. Tuttavia, un eccesso di legittima difesa nei confronti di quel pericolo oggi potrebbe spingerci verso uno Stato etico al rovescio: pretendere di sterilizzare ogni riferimento valoriale condiviso equivale ad avallare nichilismo o relativismo come unica dottrina etica socialmente ammissibile! Espellere ogni rimando al bene comune, neutralizzando lo spazio pubblico, è un altro modo di fare etica.

Per questo, per poter promuovere la «buona vita umana della moltitudine, di una moltitudine di persone», in cui consiste, secondo Maritain, «il bene comune della città», che implica «una ordinazione intrinseca a ciò che la sorpassa»⁵, occorre tenere a distanza i due estremi – certamente non equivalenti – di un totalitarismo asfissiante e di un liberismo scettico, accettando invece un margine pluralistico di oscillazione fra concezioni diverse. A questo proposito, si potrebbe ricordare la differenza fra “libertà positiva” e “libertà negativa”, cara alla tradizione liberale e messa a punto da Isaiah Berlin⁶: mentre la conquista di una “libertà negativa”, intesa come assenza di vincoli o

⁵ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1963, pp. 31 ss.

⁶ Cfr. I. Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 185-241.

Il bene comune, questo sconosciuto

costrizioni esterne (*libertà-da*), appartiene alla vocazione propria della politica, in quanto rappresenta un presidio antitotalitario a garanzia delle libertà individuali, la libertà positiva non può essere sottratta all'individuo né trasformata in un valore collettivo. La società non è una entità meta-personale, una specie di mostruosa "persona gigante", che ridurrebbe le persone reali a semplici parti di essa.

Da un altro lato, però, una linea di pensiero particolarmente coltivata dalla tradizione cristiana invita a non rinunciare – sul piano antropologico, prima che politico – a un'idea di libertà positiva: solo tenendo insieme la libertà e il bene gli esseri umani possono essere *veramente* felici. Nasce da qui quella spinta propulsiva che alimenta un'idea di politica come vocazione e come passione; potremmo dirlo con le parole accorate di san Bernardino da Siena: «Non è posto l'uffiziale solamente per punire chi fa male, ma anco è posto perché e' facci fare del bene, potendolo far fare»⁷. Su questa base, anche la vita di relazione deve perseguire come obiettivo fondamentale un'armonica composizione fra persona e bene comune, cercando di avvicinarsi quanto più possibile a un'interpretazione non vuota e almeno minimamente "sostantiva" di queste nozioni.

Non possiamo mai rinunciare del tutto a chiederci, in altri termini, che cosa rende abitabile un mondo "comune", dentro il quale si tesse la rete della convivenza. L'etimologia latina del *commune* allude a un *munus* che è dono e compito. Una medesima seman-

⁷ San Bernardino da Siena, *Antologia delle prediche volgari*, a cura di F. Felice e M. Fochesato, Cantagalli, Siena 2010, p. 200.

Capitolo sesto

tica dà vita a un altro termine, strettamente imparentato con il precedente: *communicatio*. Una splendida intuizione di Tommaso d'Aquino, in un commento ad Aristotele, ci aiuta a cogliere il nesso: secondo Tommaso, la natura ha dato agli umani la possibilità di comunicare, cioè articolare e condividere in modo dialogico la ricerca intorno a ciò che è utile o dannoso, giusto o ingiusto; è precisamente la comunicazione intorno a queste cose che edifica la cellula familiare e quella politica. L'uomo, insomma, è *naturalmente* un "animale domestico e civile" («*Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile*»⁸). La vita di relazione è una naturale potenzialità dell'umano, che dev'essere coltivata attraverso un esercizio di mutua edificazione della casa comune.

La politica non può e non deve offrire un'alternativa pubblica alla responsabilità individuale, che resta libera e inderogabile, ma la persona umana, in quanto *naturaliter animal domesticum et civile*, si vedrebbe mortificata in una sua vocazione fondamentale qualora non si riconoscesse più come membro di un mondo comune. Hegel ha identificato questa patologia con un termine divenuto famoso: alienazione. Se la mia vita si consuma in un mondo nel quale non mi riconosco minimamente, allora non la sento più come veramente

⁸ Tommaso d'Aquino, *In Octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, L. I, lectio I, n. 37. Sono debitore di questo testo a Francesco Viola, che se ne serve per definire la «comunità politica come il luogo della comunicazione delle diversità al fine di raggiungere un'intesa sul giusto e l'ingiusto» (F. Viola, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 75).

Il bene comune, questo sconosciuto

mia; in quanto mi allontana da me stesso, la dimensione sociale è alienante.

Questo pericolo sembra giunto oggi a un esito estremo: i valori che presiedono alla fioritura di un mondo comune li avvertiamo come inesorabilmente “biodegradabili”. Come i sacchetti di plastica di nuova generazione: macerano insieme ai loro contenuti. O come un tappeto, nobile e glorioso, abbellito dai ricami preziosi, sopra il quale camminiamo tutti, di cui più nessuno però cura la manutenzione, mentre singoli e gruppi cercano di accaparrarsene spazi sempre più ampi. Ogni gruppo è intento a decorare la propria superficie per renderla più attraente, senza preoccuparsi della trama e dell’ordito sottostante; fra un gruppo e l’altro, però, c’è una sorta di “terra di nessuno” in cui il tessuto appare sempre più liso e cedevole. Come non vedere in quest’atteggiamento miope l’anticamera di una implosione collettiva?

Il bene comune riguarda essenzialmente la *qualità delle relazioni tra le persone*, dunque quell’enigmatico panorama invisibile grazie al quale si può continuare a dire “io” senza dimenticarsi del “noi”. Questo discorso ci porta dunque a porre una domanda fondamentale intorno alle condizioni di buona reciprocità che possono istituzionalizzare in senso politico la convivenza: che cosa abbiamo in comune *tra noi*? L’incapacità di rispondere a tale domanda non corrisponde forse alla deriva atomistica che sta rendendo “biodegradabile” anche la forma stessa della *civitas*? Il problema viene da lontano, d’accordo: dalla celebrazione tutta italiana del “particolare” fino allo scontro tra guelfi e ghibellini (con tutta la serie interminabile di varianti interne...). Oggi, tuttavia,

Capitolo sesto

si ha l'impressione di una regressione allarmante, di un divario che si aggrava, per di più con la complicità di un populismo pseudopolitico che lo cavalca allegramente: il solco tra nord e sud, tra italiani e "stranieri", tra laicismo e fondamentalismo, tra politica e "antipolitica"...

Per questo, oggi, abbiamo bisogno di buone pratiche di reciprocità per rigenerare il tessuto più profondo del paese. La società politica certamente necessita di condizioni "esterne" che garantiscano la vita civile, a cominciare da un'autentica partecipazione democratica, che deve farsi carico di una costante manutenzione dello stato sociale, entro una cornice di presidi irrinunciabili per un'autentica *communicatio* (la famiglia, la società civile, la scuola, le istituzioni pubbliche, le comunità religiose, ma anche l'informazione, il calendario, la piazza...). Prima ancora di tutto questo, però, c'è bisogno di ritrovare e rigenerare i pilastri fondamentali della convivenza. Tra questi vorrei indicare soprattutto la *vita* e la *pace*, dai quali dipende la possibilità di un'autentica promozione della comunità umana. Vita e pace sono beni in sé e, insieme, condizioni – non esclusive ma inclusive – che aiutano a edificare il profilo "comune" del bene; per questo non possono essere lottizzati politicamente né ridotti a vessilli simbolici di "parte": la vita a destra, la pace a sinistra.

C'è un rapporto organico tra il valore della vita a livello personale e il valore della pace a livello interpersonale, che dev'essere assolutamente preservato da ogni settarismo ideologico. Non si può essere in guerra con la vita, non si può lasciar morire la pace. *Fare pace con la vita e far vivere la pace* sono due facce

Il bene comune, questo sconosciuto

della medesima medaglia, inscindibili ed essenziali per l'edificazione di una casa comune, che dev'essere costantemente messa al riparo – proprio perché comune – dalle interferenze strumentali della competizione politica, in modo da impedire a una corretta dialettica democratica di soccombere al gioco destabilizzante delle delegittimazioni reciproche.

3. C'è un contributo specifico del pensiero cattolico a questo tema? Sarebbe ovviamente un autogol pretendere di introdurre il “bene-comune-dei-cattolici”, quasi fosse una proprietà privata. In senso proprio, infatti, tale nozione – che accomuna proprio in quanto attraversa e unifica le differenze – non si può usare al plurale. Sarebbe come cercare di volgere al plurale la nozione di “unica famiglia umana”. Lo stesso Maritain aveva colto lucidamente il problema: «Introdurre nella società politica un bene comune particolare che sarebbe il bene comune temporale dei fedeli di una religione, fosse anche della vera religione, la quale reclamasse per essi una situazione privilegiata nello Stato, sarebbe introdurre un principio di divisione nella società politica e venir meno pertanto al bene comune temporale»⁹.

Ciò non impedisce, tuttavia, che ci siano interpretazioni diverse, strade differenti, forme plurali di approssimazione a ciò che trascende per principio ogni formulazione particolare. Storicamente si sono confrontati diversi approcci a tale nozione, segnati da differenze di ordine culturale e soggetti a un processo

⁹ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 25.

Capitolo sesto

continuo di evoluzione (o involuzione). Anche l'idea della perfezione viene intuita e sviluppata dagli umani in forme storiche e perfettibili. D'altro canto, se la nozione di un bene che accomuna è strettamente connessa all'idea di partecipazione, anche il metodo attraverso il quale si esplicita tale nozione non può che essere aperto e partecipativo.

La stessa tradizione della dottrina sociale della Chiesa ha compiuto un lungo cammino per recuperare un'attenzione a questi temi. Nei manuali di teologia morale fino al concilio si registrava ancora una sproporzione enorme fra lo spazio dedicato all'etica sessuale e quello dedicato all'etica sociale; una medesima sproporzione si riscontrava confrontando le poche righe dedicate alla giustizia distributiva e legale con le molte pagine dedicate alla giustizia commutativa. Lo stesso dovere di contribuzione fiscale appariva spesso riconducibile a leggi *mere poenales*. Il singolo, cioè, poteva praticare l'evasione, accettando a proprio rischio e pericolo una possibile sanzione; tutto si risolveva in un calcolo strumentale di costi e benefici, che non coinvolgeva la coscienza morale. Eppure, già in Tommaso d'Aquino si trova una difesa appassionata della giustizia come espansione della carità alla vita associata, che si fa carico del bene supremo dell'umanità, nella convinzione che il «bene comune della moltitudine è più «divino» di quello di un unico individuo»¹⁰.

Per rendersi conto dell'importanza della svolta conciliare basta mettere a confronto una tesi sostenuta in uno dei manuali ancora in uso negli anni Sessanta nelle università ecclesiastiche («*sociabilitas non est*

¹⁰ Tommaso d'Aquino, *S. Th.* II^a-II^{ae} q. 31 a. 3 ad 2.

Il bene comune, questo sconosciuto

constitutivum essenziale personae»¹¹) con quanto scriveva Jacques Maritain già nel 1937 («Per la personalità è essenziale tendere verso la comunione»¹²) e con l'invito di Emmanuel Mounier, alla fine degli anni Quaranta, a non attribuire «un coefficiente peggiorativo all'esistenza sociale o alle strutture collettive»¹³. Anche in Italia, nel 1945 Giorgio La Pira scriveva: «La natura umana è, per definizione, sociale; gli uomini, cioè, in virtù di una legge costitutiva della loro natura, sono sospinti a vivere in relazione»¹⁴.

La qualificazione del bene comune s'inquadra in questo cammino. Nel pensiero di Leone XIII beni materiali e valori spirituali convergono nella definizione del contenuto essenziale del bene comune, mentre con Pio XI il riferimento antropologico si fa sempre più esplicito e centrale. Queste accentuazioni debbono essere sempre storicizzate: ad esempio, l'insegnamento di Pio XII, che insiste nel ricondurre il bene comune alle "condizioni esterne", necessarie all'insieme dei cittadini per lo sviluppo completo della vita, cade in una contingenza storica egemonizzata da regimi totalitari, ai quali è comprensibile che si vogliano sottrarre giudizi di merito sulle concezioni filosofiche della vita e sulle credenze religiose.

Successivamente, con il cambiamento del quadro storico, cambiano di conseguenza anche alcuni registri lessicali e concettuali: ad esempio, nella *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII le "condizioni esterne"

¹¹ J. Goenaga, *Philosophia socialis*, CISIC, Roma 1964, pp. 43-44.

¹² J. Maritain, *La persona umana e l'impegno nella storia*, La Locusta, Vicenza 1979, p. 29.

¹³ E. Mounier, *Il personalismo*, Ave, Roma 2004, p. 66.

¹⁴ G. La Pira, *La nostra vocazione sociale*, Ave, Roma 2004, p. 45.

Capitolo sesto

diventano l'insieme «di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani lo sviluppo integrale della loro persona» (n. 51). Nella *Populorum progressio*, Paolo VI riprende questa definizione e parla di «bene comune dell'umanità» (n. 76), in un contesto in cui si indica nello sviluppo «il nuovo nome della pace». Con la progressiva abdicazione dello Stato nei confronti di un *ethos* condiviso si evidenzia sempre più il carattere integrale di questa nozione e il suo ancoraggio alla centralità della persona umana, a un «umanesimo plenario» (n. 47), esplicitamente debitore della lezione di Maritain.

Il concilio riprenderà questa definizione, identificando il bene comune come «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente», oggi sempre più aperto a una dimensione universale, «investendo diritti e doveri che riguardano l'intero genere umano» (GS, 26). Questo percorso di approfondimento trova una sintesi nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, dove si dice che il bene comune è «la dimensione sociale e comunitaria del bene morale» (n. 165). Benedetto XVI riassume questo cammino, definendo il bene comune come «il bene di quel “noi-tutti”, formato da individui, famiglie e gruppi intermedi che si uniscono in comunità sociale. Non è un bene ricercato per se stesso, ma per le persone che fanno parte della comunità sociale e che solo in essa possono realmente e più efficacemente conseguire il loro bene» (*Caritas in veritate*, 7).

Nella tradizione cristiana, in ogni caso, l'attenzione al bene comune è stata sempre inquadrata nel-

Il bene comune, questo sconosciuto

l'ambito di una differenza – di ordine razionale, non dogmatico – tra le leggi “positive”, frutto di un atto “posto” da una autorità storica, e la legge naturale, che appartiene alla più profonda “grammatica dell'umano”, alla quale ci si può appellare contro ogni forma di arroganza del potere in nome di una sorta di originaria obiezione di coscienza, come fa Antigone nell'omonima tragedia di Sofocle. In altri termini, si può invocare un bene che trascende gli scontri ideologici, i conflitti politici, le diverse tradizioni giuridiche e persino le differenze religiose solo supponendo l'universale capacità umana di riconoscere e decifrare una “legge non scritta”, che è come una specie di sintassi elementare della convivenza. Rifiutare gli appelli dei cattolici al bene comune – così inteso – sarebbe come rifiutare una campagna di vaccinazione in Africa, solo perché proposta da un medico occidentale.

A una discussione libera e aperta, in cui si debbono temere solo gli steccati e le chiusure immotivate, un credente deve quindi partecipare – sempre in modo argomentato e mai dogmatico – con il piede non sul freno, ma sull'acceleratore. Il suo contributo fondamentale dovrebbe consistere in un invito ad allargare costantemente gli orizzonti: verso l'eccellenza del bene, che oltrepassa il perimetro delle nostre attese, e verso l'abisso del male, che mette in guardia contro ogni indifferenza irresponsabile. Purificare lo sguardo significa puntare a un'idea radicalmente universale e massimamente inclusiva di bene comune: dunque una nozione non eurocentrica né “tarata” sui parametri dell'uomo occidentale. In questo senso il richiamo alla trascendenza si risolve in una garanzia per tutti: quanto più sono alte le condizioni del bene, tanto più

Capitolo sesto

larghe sono le sue frontiere e tanto più energiche le denunce per ogni chiusura immotivata.

La considerazione della minaccia del male non è meno importante: invita a scartare ogni fuga utopistica e ogni promessa tecnocratica, obbliga a fare i conti con la schiera invisibile degli esclusi, degli emarginati, degli ultimi. Chi è davvero innamorato del Primo deve costruire un'agenda sociale sempre a partire dagli ultimi! Senza fanatismi e false sicurezze. Ricordando la insuperabile fragilità – interna ed esterna – che abita la storia: l'umiltà è un ingrediente fondamentale contro l'arroganza del potere. Solo togliendo prima di tutto la trave nel nostro occhio potremo liberare lo sguardo e sentirci fratelli di tutti.

D'altro canto, già oggi l'agenda dei parlamenti è sempre più occupata da questioni che investono gli equilibri più delicati attraverso i quali si esprime l'alfabeto elementare della vita, e della vita umana in particolare. Non solo organismi geneticamente modificati, energia pulita e sperimentazione animale, ma anche aborto, eutanasia, testamento biologico, matrimonio e famiglia, tossicodipendenza giovanile, suicidi, violenza sessuale, morti per povertà e incidenti sul lavoro, manipolazione genetica fino agli estremi della clonazione e della creazione di ibridi subumani: con quale cultura del bene comune, con quali attitudini argomentative e dialogiche pensiamo di affrontare queste sfide, se continueremo a essere paralizzati da un referendum improprio tra clericalismo e anticlericalismo? Se ai muri alzati da una parte si risponde innalzando altri muri dalla parte opposta, alla fine non si vede più il cielo.

Capitolo settimo

L'economia e il triangolo che non c'è più

1. Sul quotidiano «la Repubblica» dell'8 ottobre 2010 viene rilanciato un articolo di Zygmunt Bauman dal titolo: *Il mondo drogato della vita a credito*. Siamo nel pieno della crisi finanziaria, deflagrata negli Stati Uniti e poi diffusasi in tutto il mondo attraverso un contagio che ricorda in modo impressionante la descrizione della peste nei *Promessi sposi*: mercenari che avevano saccheggiato e appestato i territori sani del risparmio; speculazione spregiudicata e criminale; piccoli capri espiatori perseguiti come untori; soloni che negavano l'evidenza assicurando che tutto fosse sotto controllo.

Bauman scrive che una delle maggiori società di carte di credito in Gran Bretagna aveva scoperto il suo giuoco rifiutando il rinnovo delle carte ai clienti che pagavano regolarmente ogni mese il loro intero debito: «I clienti che restituiscono puntualmente il loro denaro preso in prestito sono l'incubo dei prestatori». Cita quindi il caso di un cittadino britannico che aveva accumulato un debito altissimo, distribuito tra 14 (!) carte di credito, sulle quali – come in un infernale giuoco di scatole cinesi – il sistema creditizio scatenava i suoi insaziabili appetiti speculativi.

Capitolo settimo

La finanza, come ci ricorda Stefano Zamagni, è tutto ciò che ha un fine¹; quando si devia da tale fine è come il deragliamento di treno. Comincia così la cosiddetta “finanziarizzazione” della società: il treno pretende di imperversare nella città, travolgendo tutto. In nome dell’efficienza, certo; chi negherebbe mai che un treno debba essere efficiente? Non posso pretendere di entrare nelle technicalità che aiutano a comprendere analiticamente le ragioni prossime dell’esplosione di quella gigantesca bolla finanziaria, le cui conseguenze pesano tuttora sulla vita delle persone, sulla stabilità dei sistemi democratici, sulla conflittualità delle relazioni internazionali. Quando si sente l’odore del sangue spesso gli squali arrivano prima del buon samaritano...

È comunque opportuno provare a distinguere le cause remote da quelle prossime. Tra queste ultime, “il pezzo di bravura”, come lo chiama ironicamente Zamagni, consiste nel trasformare le passività in attività, attribuendo ai clienti la facoltà di rivendere sul mercato finanziario i propri debiti come veri e propri titoli di credito. Verrebbe da dire: “È la cartolarizzazione, bellezza!”. A questo sarebbe da aggiungere un intreccio micidiale di mancato controllo – quanto meno sospetto – da parte delle istituzioni pubbliche e di macroscopici conflitti di interessi (per cui molti controllati si sono trasformati in controllori di se stessi: certa politica in questo forse ha fatto scuola...). Il risultato è un incredibile feudalesimo di ritorno, prodotto proprio da quella finanza speculativa che si era

¹ Cfr., tra l’altro, S. Zamagni, *La lezione e il monito di una crisi annunciata*, in «Dialoghi», 8 (4), 2008, pp. 71-79.

L'economia e il triangolo che non c'è più

accreditata come il motore dell'innovazione: tornano gli steccati sociali e aumenta in modo impressionante la distanza fra i più ricchi e i più poveri.

Tuttavia credo che il nostro sguardo debba andare ancora più lontano, in particolare a quella correlazione di etica, politica ed economia dalla quale dipende il benessere (nel senso etimologico: ben-essere, non ben-avere!) e la salute civile di ogni società. Secondo un'impostazione classica (che i disastri di questi tempi indirettamente hanno confermato), l'etica dovrebbe costituire la base di un triangolo dal quale si dipartono i due lati costituiti dall'economia e dalla politica. Una figura dinamica, che può crescere solo armonicamente in tutte e tre le direzioni. Se, al contrario, la base diventa troppo corta e i due lati troppo alti la stabilità comincia pericolosamente a vacillare; quando poi il lato dell'economico cresce impetuosamente a dismisura e quello della politica non ce la fa a stargli dietro, alla fine le giunture saltano; restano tre segmenti di lunghezza disuguale che rischiano di non ricongiungersi più.

Oggi il problema sembra essere questo: non tanto la crescita del lato economico, ma il fatto che tale crescita sia accompagnata – e per molti versi drogata – dalla pretesa di un'assoluta autoreferenzialità, avallata per di più a livello teorico². Anche la politica, per un certo periodo, ha partecipato a questo gioco di sgan-

² Amartya Sen ricorda che a Cambridge, fino a non troppi anni fa, l'economia era insegnata nel corso di Scienze morali e che la tesi di Lionel Robbins, secondo il quale è logicamente impossibile associare gli studi di economia ed etica, negli anni Trenta era ancora totalmente fuori moda. Cfr. A. Sen, *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 1988.

Capitolo settimo

ciamento dall'etica, ma alla fine ne è stata travolta. E pensare che l'economia nasce, secondo l'etimologia greca (*oikonomia*), come l'insieme delle norme finalizzate all'amministrazione della "casa", cioè dei suoi beni e del suo patrimonio, ai confini fra pubblico e privato; quindi nel punto di confluenza fra una preoccupazione normativa, tipica dell'etica, e un'attenzione "positiva", tipica di un approccio ingegneristico, attento all'efficienza e funzionalità del sistema.

Lo slittamento più importante avviene in epoca moderna, quando la scienza economica definisce il proprio statuto elaborando un'idea di razionalità strumentale incentrata sul principio individualistico del *self-interest*, che alla fine tende a diventare pervasivamente la chiave esplicativa non solo del mondo della produzione, del lavoro, della finanza, ma anche di una vita sociale interamente regolata dalla legge mercantile dello scambio e del profitto. A un certo punto, però, diventa difficile controllare questo processo, che una parte della finanza ha interpretato in modo estremistico: tutti gli autonomismi, quando sono sfrenati, tendono a degenerare. La finanziarizzazione dell'economia sembra essere l'esito estremo di questo processo. L'apologo di Menenio Agrippa è sempre attuale: il lato del triangolo sente di non avere più bisogno degli altri e di potersi allungare così tanto, da produrre non solo beni e servizi, ma persino il perimetro di una nuova figura della convivenza. Un intero microcosmo può essere costruito all'insegna di un diverso modo di concepire l'esistenza, proponendosi come paradigma per l'etica e la politica.

Non stiamo parlando di astruse e indolori teorie economiche né di "grandi vecchi" o di misteriosa die-

L'economia e il triangolo che non c'è più

trologia: stiamo parlando di un diverso *way of life* che cattura l'immaginario sociale, rimodula le gerarchie di valori, plasma il costume delle persone, trovando un terreno fertile in un'innata tendenza umana al possesso come fonte di autonomia personale. Le passioni acquisitive, se potenziate ideologicamente, diventano vere e proprie forze della natura, che travolgono tutto quello che trovano sulla loro strada: tradizioni, culture, religioni, *ethos*... A questo punto, allora, è necessario tornare a mettere un punto fermo, anzi un punto esclamativo: l'economia e la finanza (come del resto la scienza e la tecnica) possono – forse – darci quello che desideriamo, ma non possono dirci che cosa dobbiamo desiderare!

2. In una lettera del 29 luglio 1611, indirizzata a Galilei, il filosofo aristotelico Cesare Cremonini motivava così il proprio rifiuto di guardare nel cannocchiale: «Quel mirare per quegli occhiali m'imbaldiscion la testa: basta, non ne voglio saper altro». Era una forma di chiusura pregiudiziale dinanzi ai nuovi scenari aperti dalla scienza, che esigevano prima di tutto un allungamento dello sguardo. Una razionalità statica e autoreferenziale ha sempre un alibi a portata di mano per giustificare la paura del nuovo, diventando alla fine una forma di ostinato rifiuto dell'evidenza che a un certo punto può degenerare in un pregiudizio irremovibile e rassicurante. A un livello diverso, è lo stesso atteggiamento gustosamente raffigurato da Manzoni nei *Promessi Sposi* e attribuito a don Ferrante, che con un uso – pasticciato, peraltro – della logica scolastica nega la peste che dilagava a Milano e di cui egli stesso alla fine è vittima.

Capitolo settimo

A volte si ha l'impressione che oggi anche l'etica e la politica – per motivi diversi – si rifiutino di guardare dentro al cannocchiale della scienza economica e misurarsi in concreto con le dinamiche complesse della globalizzazione, fatte di numeri, tabelle, conti che alla fine debbono tornare. In etica spesso ci si accontenta di richiamare alcuni principi inderogabili, senza sforzarsi di articolarli in una scala graduata di valori dalla quale ricavare un ordine di priorità, essenziale per impegnarsi in una soluzione positiva dei conflitti. Nell'ordine del bene e del male c'è una scala del più e del meno entro la quale, oscillando tra bene maggiore e male minore, l'etica pubblica deve correlare politica ed economia, entrando nel merito delle questioni, senza fare come Cremonini. Rifugiarsi in un fondamentalismo etico che rifiuta di fare i conti con il progresso non è solo una forma di purismo chiuso e autoreferenziale, ma può addirittura comportare una complicità indiretta, lasciando mano libera agli squali del profitto a ogni costo.

Anche in politica, forse ancora più spesso, ci si rifiuta di guardare nel cannocchiale, per i motivi più diversi: o in nome di una demonizzazione in blocco della scienza economica, frutto di una scomunica senza appello nei confronti di un mondo dominato da logiche che si ritengono non riformabili e che possono essere solo contrastate frontalmente e a occhi chiusi; oppure, al contrario, allentando le briglie del controllo, perché l'energia economica troverebbe nel mercato una sorta di magico sistema di autoregolazione che s'incepisce solo a causa di intrusioni esterne. Non è difficile raccogliere smentite clamorose nei confronti di politiche economiche che negli ultimi decenni hanno

L'economia e il triangolo che non c'è più

oscillato tra questi due estremi, dal dirigismo statalista più ottuso al liberismo più sfrenato. Dopo il crollo del muro di Berlino, non si vedevano più in giro molti dirigisti, mentre dopo la crisi economica più recente sembrano finiti in letargo i liberisti *hard*, in attesa di tempi migliori. Ciononostante, esiste un "partito trasversale" che si nutre di sotterranee complicità con il mondo della finanza e dell'economia, da cui cerca flussi ininterrotti di finanziamenti più o meno occulti. La politica che non governa l'economia alla fine le lascia fare i suoi interessi, nell'illusione di nutrirsene e raccogliere qualche briciola.

Tuttavia, per uscire da questo triangolo scomposto, all'origine di una pericolosa anomia che allenta e disarticola i legami di reciprocità, è necessario non solo guardare nel cannocchiale delle dinamiche economiche, ma anche puntarlo altrove, per osservare i volti e le storie delle persone, delle famiglie, di quelle porzioni di società civile che cercano di sperimentare quotidianamente – spesso con successo – forme di economia alternativa e di cooperazione non monetaria capace di ridurre il peso del mercato nella vita civile. Secondo Luigino Bruni, il paradigma del mutuo vantaggio è di per sé insufficiente persino al mercato, che non può sussistere senza una rete di virtù civili e relazionali³. A questa rete l'economia che si basa su un'idea troppo... povera di ricchezza spesso guarda con il cannocchiale rovesciato, ricavandone un'immagine rimpicciolita e insignificante.

³ Cfr. L. Bruni, *Le nuove virtù del mercato nell'era dei beni comuni*, Città Nuova, Roma 2012.

Capitolo settimo

Dunque in tutti e tre i lati del triangolo si deve guardare nel cannocchiale. La scienza economica deve puntarlo correttamente anche sulla trama virtuosa di quelle porzioni di società civile, che sono in grado di mediare rapporti corti (dall'amicale al familiare) e rapporti lunghi (a livello nazionale e internazionale, dove alcune organizzazioni non governative possono svolgere una funzione letteralmente impagabile nella cooperazione allo sviluppo). Il civile così inteso non è riducibile a un arcipelago di attori sociali isolati dallo Stato e non riguarda soltanto un settore della società (il "terzo settore"), ma esprime una qualità specifica del cosiddetto "privato sociale", capace di produrre un prezioso bene di reciprocità sociale, senza peraltro rinunciare *a priori* alle ricompense e ai vantaggi che esso può generare.

Questa complessa dimensione generativa del "civile", capace di testimoniare la gratuità del *non profit*, incarnare forme esemplari di partecipazione e attivare nuove esperienze d'impresa sociale, raggiunge la sfera pubblica in quanto promuove una «cultura delle relazioni fra soggetti privati che si incontrano in quel mondo comune che allo stesso tempo li unisce e li divide negli interessi e nelle identità»⁴. Tali realtà assumono una preziosa funzione di cerniera fra persone e istituzioni, capace di coniugare in una sintesi sempre nuova il buono e il giusto, la gratuità del dono e la reciprocità dello scambio. Per questo, secondo Zamagni, diventa essenziale «incoraggiare, intervenendo sul

⁴ P. Donati, *Alla ricerca di ciò che rende "civile" la società*, in P. Donati - I. Colozzi (eds.), *La cultura civile in Italia: fra stato, mercato e privato sociale*, il Mulino, Bologna 2002, p. 16.

L'economia e il triangolo che non c'è più

disegno istituzionale della società, l'emergenza dello spazio economico che la società è capace di esprimere», se è vero che «il principio costitutivo dell'economia civile è il principio di reciprocità, e il comportamento reciprocante è al cuore del processo di generazione della fiducia nelle nostre società»⁵.

Spetta tuttavia alla politica ricomporre le esperienze diverse di privato sociale, che possono cooperare al bene comune in forme originali, ma che possono mancare di quella visione universale senza la quale non è possibile una vera sintesi. Lo Stato non è un contenitore neutro di esperienze "micro", che oscillano tra gratuità e interesse, né la somma aritmetica di una federazione di *lobbies*, fra le quali cerca di arbitrare con equilibristico pragmatismo. Come ci hanno ricordato gli antichi, l'originalità dell'appartenenza politica, a differenza di altre forme selettive e circoscritte di appartenenza, dipende dalla sua natura costitutiva, che non possiamo negoziare. Solo un'istituzione capace di esercitare una funzione architettonica nei confronti di appartenenze primarie e vitali, come la famiglia, o secondarie – e per questo strumentali e transitorie –, che nascono sulla base di un contratto finalizzato a interessi particolari, può assegnare uno spazio pubblico alla promozione del bene comune.

Per questo il triangolo non si ricompone se la politica rinuncia alla funzione insostituibile di mediare tra etica ed economia. Oltre l'*economia* come scienza e la *vita economica* come prassi funzionale di settori sempre più ampi della società, deve stare la *politica economica*, dove il calcolo dei mezzi non può mai es-

⁵ S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, cit., p. 65.

Capitolo settimo

sere separato da una gerarchia di fini. La crisi che stiamo vivendo ha mostrato che non si devono mai perdere d'occhio i conti, ma nello stesso tempo occorre alzare lo sguardo, alla ricerca del principio più alto della convivenza. Tagliare gli sprechi della politica – osceni e pervasivi, come s'intuiva da tempo e come ora, con ipocrisia insopportabile, alcuni politici cominciano ad ammettere – è solo il primo passo. Se la contabilità diventasse un fine assoluto, basterebbe chiudere scuole e ospedali: il bilancio dello Stato si sanerebbe di colpo. Un po' meno la vita della gente.

3. Siamo così rinviati a quel difficile equilibrio tra mezzi e fine, senza il quale nessuna comunità umana può pretendere di aspirare a qualcosa che assomigli a una vita buona. Nel 1936 Emmanuel Mounier pubblica, dopo quattro anni di studio e di dibattiti sulla rivista «Esprit», da lui fondata, un libro intitolato *Manifesto al servizio al servizio del personalismo comunitario*. L'Europa sta vivendo la profonda crisi economica degli anni Trenta, riflesso del crollo di Wall Street del '29, ed è attraversata da violente spinte nazionaliste e totalitarie, che porteranno ben presto alla deflagrazione del secondo conflitto mondiale.

Nel libro, che offre una sintesi organica e ormai matura del suo pensiero, Mounier va oltre la crisi; guardando più lontano, come ogni autentico pensatore dovrebbe fare, egli vede nella crisi economica e politica europea l'effetto della decadenza inarrestabile della civiltà occidentale, che aveva puntato tutte le sue carte sul mito spersonalizzante del benessere, contagiando persino un cristianesimo imborghesito e accomodante. La proposta che emerge, esigente e ra-

L'economia e il triangolo che non c'è più

dicale, sembra scritta per noi oggi. Vorrei ricordare quattro tesi fondamentali, ricavandole dal capitolo intitolato *Una economia per la persona*⁶.

Il presupposto di partenza è riassorbire la «mostruosa inflazione dell'economico nell'ordine umano», restituendo a quest'ultimo il suo «ordine proprio». A tale scopo, è necessario anteporre «un'etica dei bisogni» a un'economia dei consumi, ripristinando quel confine naturale fra il necessario e il superfluo che l'ideologia consumistica oggi sembra aver completamente cancellato. Non dobbiamo purtroppo faticare molto per avere una rappresentazione plastica di questa distorsione, se è vero che in una parte del pianeta ci sono bambini con la pancia vuota in fila per un piatto di riso e in un'altra parte ci sono ragazzi con la pancia piena in fila per un telefonino.

Ecco i quattro principi di Mounier:

1. *Primato del lavoro sul capitale*: rispetto all'impersonalità, di per sé improduttiva, del capitale-danaro, il lavoro è l'unico agente propriamente personale e fecondo dell'attività economica. Esso non è una merce perché è molto più che una merce: un diritto inalienabile della persona. Lo aveva visto molto bene anche san Bernardino da Siena: «Si d'è considerare la persona che fa la mercanzia [...] dico che la mercanzia diventa illecita, considerando la persona»⁷. In altri termini, si lavora veramente quando si riconosce in sé e negli altri un'eccedenza del lavoro ri-

⁶ Cfr. E. Mounier, *Manifesto al servizio al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica Editrice, Cassano 1975, pp. 151-201.

⁷ San Bernardino da Siena, *Antologia delle prediche volgari*, cit., pp. 151-152.

Capitolo settimo

spetto alla impersonalità del capitale, senza confondere però – è il caso di aggiungere – capitalismo ed economia di mercato.

2. *Primato della responsabilità personale sull'apparato anonimo*: un regime dominato dall'anonimato del potere è la forma più subdola di totalitarismo, che prima o poi s'infiltra nei gangli della politica. Anziché ampliare gli spazi della democrazia nella vita economica, aumentando quanto più possibile responsabilità e partecipazione dei lavoratori, oggi sta accadendo esattamente il contrario: la democrazia rischia di diventare un gioco di scatole cinesi, dove si nasconde un potere anonimo e invisibile, quindi per definizione irresponsabile.

3. *Primato del servizio sociale sul profitto*. Mounier è consapevole che il profitto non potrà sparire, per questo chiede di ristabilire una gerarchia di valori, ridimensionando «il primato del profitto nell'apparato economico e nei moventi economici [...] a vantaggio di quel senso del servizio sociale che un'economia libera può dare al più piccolo lavoratore». Lo possiamo dire con le parole di Benedetto XVI: «Il profitto è utile se, in quanto mezzo, è orientato a un fine che gli fornisca un senso tanto sul come produrlo quanto sul come utilizzarlo» (*Caritas in veritate*, 21).

4. *Primato degli organismi sui meccanismi*. Con una mossa straordinariamente profetica, Mounier invoca, contro ogni forma di centralismo e gigantismo, un'economia pluralista e «decentralizzata fino alla persona». La cellula economica primaria, secondo il suo pensiero, non è l'individuo né un'entità collettiva anonima, ma l'impresa e l'economia autentica non è altro che «una federazione di imprese».

L'economia e il triangolo che non c'è più

Questa linea di pensiero, che ha immesso coraggiosamente nel dibattito culturale di quegli anni l'idea federalista, ritenendola praticabile a livello sia politico che economico, può facilmente essere saldata con almeno due principi fondamentali che l'insegnamento sociale della Chiesa pone accanto ad altri, come *bene comune*, *partecipazione* e *solidarietà*: la *destinazione universale dei beni*, che impone un'ipoteca insuperabile dinanzi al principio della proprietà privata, proclamandone la funzione sociale, e la *sussidiarietà*. In base a quest'ultimo principio, le formazioni sociali di ordine superiore debbono essere pronte a prestare il loro aiuto (come le *cohortes subsidiariae* nell'esercito romano) rispetto a quelle più piccole: in positivo (impegnandosi a un esercizio attivo di promozione, a livello economico e politico) e in negativo (rispettando sempre lo spazio vitale di tali formazioni, quindi la loro iniziativa, libertà e responsabilità).

La Chiesa è spesso accusata di essere in ritardo o comunque non sufficientemente attenta alle trasformazioni profonde che modificano il vissuto individuale; è difficile dire altrettanto, soprattutto dopo il concilio, in ordine a questioni emergenti di etica pubblica, che investono il rapporto tra politica, etica ed economia. Prendere sul serio alcune affermazioni conciliari, sviluppate e aggiornate in numerose encicliche di Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI, avrebbe certamente effetti non indolori sul turbocapitalismo che continua a imperversare indisturbato sulla scena pubblica (e forse anche sulla prassi concreta che plasma la vita privata).

In un piccolo libro, apparso dopo la sua morte prematura, Edmondo Berselli scrive: «È probabile

Capitolo settimo

che assisteremo allo svilupparsi di una società nevrotica, spaventata dalla crisi del *welfare*, incapace perciò di guardare con sicurezza al proprio avvenire e mossa da spinte autodistruttive»⁸. Interrogandosi sulle possibilità di una “via d’uscita”, anche Berselli, sorprendentemente, evoca «modelli, tradizioni e quesiti più seri», riconoscendo le «domande autenticamente integrali»⁹ di Karol Wojtyła nella *Centesimus annus* e l’appello di Joseph Ratzinger a una «nuova sintesi umanistica» (*Caritas in veritate*).

⁸ E. Berselli, *L'economia giusta*, Einaudi, Torino 2010, p. 97.

⁹ *Ibi*, p. 17.

Capitolo ottavo

Democrazia tradita

1. Il percorso che ho cercato di delineare nelle pagine precedenti approda ora alla questione cruciale dell'esercizio democratico del potere. Non parlo del potere dell'uomo sulla natura, che trova una legittimazione persino nel libro della *Genesi*, dove si precisa che l'uomo impone il nome solo agli animali, mentre è alla ricerca di qualcuno che gli sia simile. È stato ormai chiarito, peraltro, che il "dominare" «sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra» (*Gen* 1,28) appartiene piuttosto alla semantica del custodire e del coltivare, e quindi va inteso nel senso di un esercizio asimmetrico di responsabilità, non di un'egemonia assoluta; ma qui interessa soprattutto rilevare che l'invito rivolto dal Creatore – non solo in questo passo – alle sue creature predilette non allude minimamente a un potere dell'uomo sull'uomo.

Eppure, la storia ci dice che Caino uccide Abele, che ogni convivenza strutturata politicamente s'instaura all'insegna di questo potere; non solo quando l'ordine politico è fondato su una disuguaglianza dichiarata e invalicabile, ma anche quando, grazie a un progressivo perfezionamento dell'ideale democratico, si riconosce la pari dignità di tutti i cittadini e la lo-

Capitolo ottavo

ro uguaglianza dinanzi alla legge, come si legge all'articolo 3 della nostra Costituzione, secondo la quale «la sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione» (art. 1).

Qui siamo dinanzi a una questione fondativa per la vita e il pensiero politico. All'inizio della convivenza c'è stato, o addirittura deve necessariamente esserci un atto di violenza, che istituisce una gerarchia tra le persone? Quali sono i limiti di tale gerarchia in un sistema autenticamente democratico? La tradizione cristiana, su questo punto, ha sviluppato una relativa diversità di interpretazioni, sempre però a partire da due punti fermi: anzitutto, il riconoscimento della trascendenza di Dio, dinanzi al quale tutti gli esseri umani sono non soltanto uguali e ugualmente inviolabili nella loro dignità fondamentale, ma anche legati da un vincolo di fraternità universale, che minimizza le differenze di cultura, razza, religione, sistema politico, cogliendo una radice comune che fa di tutti i popoli un unico popolo.

In secondo luogo, s'introduce un dato di realismo politico quando si fa i conti con una radice di peccato che si è enigmaticamente infiltrata nella storia dell'umanità, con un carico patologico di accecamento, violenza, disordine. La politica si trova così posta dinanzi a un ordine continuamente minacciato dal disordine, a livello personale e istituzionale; alla dialettica di grazia e libertà, che il cristiano sperimenta a livello interiore, deve dunque aggiungersi una specie di dialettica pubblica tra il potere esteriore della legge e la libertà dei singoli. Senza mai dimenticare che il principe assoluto o il parlamento democratico non dispongono di un laboratorio in cui creare *in vitro* il po-

Democrazia tradita

tere politico, ma possono essere – sempre temporaneamente – mediatori e depositari di un'autorità che, nel suo fondamento originario, compete soltanto a Dio. Non tutti hanno accettato, nel corso dei secoli, questa interpretazione "vicaria" dell'autorità, che spesso è stata anche invocata per coprire abusi e storture ma che nella sua ispirazione autentica contiene gli anticorpi più potenti contro ogni deriva totalitaria.

Quale aiuto ci può venire da questi riferimenti per interpretare il nostro tempo? Vorrei limitarmi a segnalare due spunti. Il primo riguarda il valore – sostanziale, non solo formale – della democrazia, che rappresenta una forma di "addomesticamento" del potere, nel senso letterale: la democrazia riconosce l'esercizio del potere come essenziale al governo politico di una collettività ordinata, e lo riporta dal "palazzo", dove esso è stato per secoli custodito e piegato all'arbitrio insindacabile del sovrano, in mezzo alla casa degli uomini. In questo senso, domestico. Non si tratta solo di una novità funzionale, ma del riconoscimento di una dignità irrinunciabile degli esseri umani, i quali diventano cittadini nel momento in cui si riconoscono membri di una *civitas*, cioè di uno Stato in grado di disciplinare in forma universalmente partecipabile l'esercizio del potere, che a questo punto sarebbe più corretto chiamare autorità. Il potere, come ha riconosciuto anche Maritain, è la forza che vincola all'obbedienza, mentre l'autorità è il diritto legittimo di reggere e comandare. Senza autorità democraticamente costituita, il potere diventa tirannico¹. Con

¹ Cfr. J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1963, pp. 150-151.

Capitolo ottavo

una terminologia appena diversa, Ricoeur distingue tra forza e violenza: la forza esprime il volto legittimato democraticamente del potere, la violenza ne esprime la degenerazione irresponsabile²; una distinzione che manca nel pensiero anarchico (ogni forza è sempre violenta) e che spesso persino il pacifismo più radicale stenta a riconoscere.

Il secondo spunto riguarda il limite e la fragilità dell'esercizio del potere, nella sua forma totalitaria e persino democratica. Nel totalitarismo la distorsione assume il volto di un abuso evidente, spesso addirittura esibito e celebrato. Nella democrazia, la patologia è più subdola: il potere si ramifica, si nasconde, s'inabissa nell'infinitamente piccolo (nei mille rivoli delle istituzioni periferiche e dei potentati locali) o nell'infinitamente grande (nei grandi apparati mediatici e produttivi, nei consigli di amministrazione delle multinazionali). I *leader* politici se ne lamentano ripetutamente ("Non mi fanno governare, se avessi davvero più potere..."), ma spesso è un cinico gioco delle parti che non dispiace a nessuno: più aumentano i tavoli di gioco, più è facile barare.

Dunque l'autorità può ridiventare potere, la forza degenerare in violenza anche nei sistemi democratici: il colpo di Stato non è l'unico modo di attentare alla democrazia. C'è anche lo stillicidio dell'irresponsabilità, della distorsione sistematica della verità, dell'occupazione ininterrotta delle istituzioni pubbliche, del culto ipocrita dell'immagine. L'epoca romana del tardo impero potrebbe insegnarci qualcosa: inganni, congiure di palazzo, tradimenti; mentre i barbari preme-

² Cfr. P. Ricoeur, *Etica e politica*, cit., pp. 385-388.

Democrazia tradita

vano alle frontiere dell'impero, gli anfiteatri erano pieni e il popolo si stordiva dal mattino alla sera nei *ludi circences*. La politica muore quando il teatrale si mangia il civile, quando tutto si trasforma nel volgarissimo travestimento di una telenovela. Non è forse vero che anche oggi molti politici si lamentano del teatrino della politica, ma ne sono spesso i protagonisti e gli sponsor più interessati?

Ogni giorno facciamo esperienza di una “democrazia tradita”, che esige perciò una vigilanza continua e, soprattutto oggi, un supplemento straordinario di partecipazione e responsabilità. Su questo punto anche noi cittadini dobbiamo fare un esame di coscienza; lo ha rilevato Maritain, nella sua opera *L'uomo e lo Stato*, con parole insolitamente dure: «La gente normalmente preferisce dormire. I risvegli sono sempre amari [...] quel che il popolo desidera sono le occupazioni abituali [...]. La gente vorrebbe ignorare di essere popolo»³.

2. «La gente vorrebbe ignorare di essere popolo»: si potrebbe partire da quest'affermazione provocatoria per cercare di capovolgere l'avvertimento diffuso di una democrazia tradita. È stato riconosciuto da più parti che il popolo sembra essere – paradossalmente – il grande assente della democrazia moderna e soprattutto postmoderna. Nata come una grandiosa opera di risarcimento di diritti storicamente conculcati, la democrazia si è “allenata” negli ultimi secoli a restituire al popolo la gestione del potere, met-

³ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 170.

Capitolo ottavo

tendo a punto valori, regole, procedure, istituzioni, divisione dei poteri, per rendere tale esercizio effettivo e sottomesso a un pubblico controllo.

Eppure, ancora oggi quest'opera di restituzione sembra sul punto di fallire. Non è la prima volta: in passato è accaduto spesso che il popolo, destinatario del potere politico e stanco di attendere, si fosse lasciato tentare da una violenta accelerazione rivoluzionaria. Non è che le cose siano andate sempre troppo bene (a parte, forse, qualche eccezione, come la nascita degli Stati Uniti d'America): al di là di una serie di conquiste importanti e innegabili, la rivoluzione francese ci ha regalato Napoleone, quella sovietica Stalin, quella cinese Mao...

Oggi invece il tradimento della democrazia sembra il risultato di un processo completamente diverso: mentre il potere si allontana dal popolo, il popolo si allontana da se stesso! Il primo "movimento" è più evidente e scontato: in qualunque circostanza, se si vuole strappare un applauso a buon mercato, basta criticare i politici. Ma il secondo fenomeno è molto più preoccupante. Agostino scriveva, ricordando Cicerone, che la *respublica* è *res populi*: la cosa pubblica è cosa del popolo. Ma chi è oggi il popolo? Chi può dire di sentirsi popolo? Nei decenni passati il popolo era facilmente identificato come patria e come nazione: era come se un insieme di individui riconoscesse simbolicamente di avere una "nascita comune", radicata in una stessa terra e in molti casi potenziata da una medesima razza, lingua, cultura, religione; una entità collettiva che i totalitarismi avevano cavalcato astutamente, trasformandola in una potentissima e pericolosissima arma identitaria.

Democrazia tradita

Nel nostro tempo è venuto meno non solo l'abuso violento di ogni identità collettiva, ma anche l'uso moderato e innocuo dei suoi ingredienti simbolici, che sembrano evaporati l'uno dopo l'altro. Dobbiamo avere il coraggio di riconoscerlo: la democrazia non gode di buona salute, ma nemmeno il popolo, che ne dovrebbe essere il referente primo e ultimo, sta troppo bene. Il degrado impressionante della vita politica – soprattutto italiana – può leggersi anche così: i politici più corrotti hanno ampliato e potenziato progressivamente le reti del malaffare quanto più la soglia di resistenza dell'opinione pubblica diventava cedevole, anzi arrendevole fino alla complicità. Il coltello della corruzione è affondato sempre più nel ventre molle di una società egoista e distratta, da blandire con promesse bugiarde, con ammiccamenti ipocriti, con annunci messianici. Per chi ha un debito con i propri elettori e non vuole restituire il potere di cui ha abusato, non c'è nulla di meglio che avere di fronte una massa di creditori individualisti e divisi. *Divide et impera* è, non a caso, il motto che interpreta meglio il cinismo imperialista di ogni tempo, non solo della Roma antica.

Che ne è del popolo, in una società atomistica e dissociata, fatta di individui accecati da una mira individualistica e libertaria, pronti a rilasciare, in cambio di uno spazio privato garantito da esenzioni e impunità, una delega in bianco alla politica, che promette di risolverci i problemi, invitando a sbarazzarci di ogni dovere di partecipazione e solidarietà? Chi prende il posto del popolo nell'epoca della democrazia tradita? Lo prende – forse – l'apparato mediatico, come ho già detto sopra, dinanzi al quale, non a caso,

Capitolo ottavo

il politico s'inchina sempre con grande riverenza, accettando un baratto in nome di una reciproca convenienza: visibilità in cambio di *audience*. Il potere mediatico ti accoglie a corte e ti mette sulla bocca di tutti purché tu accetti di stare al *suo* gioco, che è quello di sceneggiare il conflitto per inchiodare alla poltrona i telespettatori, fra la distrazione imperdonabile delle agenzie educative e la complicità divertita dei soliti intellettuali da salotto, peraltro pagati piuttosto bene.

In quest'alleanza perversa di poteri, in cui il rampante e il telegenico hanno il sopravvento sull'onesto e il competente, la democrazia non è più cosa del popolo, ma cosa dei *network*, imponente laboratorio tecnologico del nulla, che dissolve il tessuto del popolo e assolve dai doveri di partecipazione; salvo poi condannare in modo ipocrita chi cade in disgrazia, magari dopo averlo coccolato per anni. Lo spettacolo ha bisogno che ogni tanto qualcuno sia dato in pasto ai leoni: *the show must go on*. Assolvere e condannare senza appello. Proprio come Dio.

3. Bisogna, dunque, ripartire dal popolo, incoraggiando un esercizio diffuso di partecipazione: la democrazia "in alto" comincia dalla democrazia "in basso"; deve ripartire da un lavoro paziente, tenace, preparato ai tempi lunghi (quindi in controtendenza) di ricucitura del tessuto civile, immettendo nelle vene profonde del paese, in modo costante e metodico, i preziosi anticorpi delle virtù sociali. Ormai siamo a un bivio: il collante della partecipazione contro il solvente dell'indifferenza. Il valore dell'indissolubile contro l'inflazione del solubile. Fiducia contro sfiducia, inter-esse contro dis-interesse.

Democrazia tradita

La cultura che s'era illusa di vivere di rendita all'ombra dell'eredità moderna forse non ha più nulla da dire. Forse è ora di cominciare a dire che siamo stanchi della stanchezza postmoderna. La persona umana ha sempre fatto dei passi avanti quando si è accorta che può restituire al mondo più di quanto riceve: è questo il momento in cui qualcosa di veramente nuovo comincia! Fare un passo avanti – tutti insieme – è l'unico modo perché possa rinascere un "insieme". Le riforme di cui si favoleggia da anni, a cominciare da una decente legge elettorale (che sono una politica indecente può temere), sono certamente condizioni irrinunciabili, anche se non sufficienti, per una democrazia ritrovata: sulla strada della partecipazione debbono essere rimossi detriti, frane, ostacoli, ma non possiamo chiederlo a chi – in modo premeditato o negligente – ne è stato il principale responsabile.

Il dibattito sulla natura e le forme della democrazia è molto complesso e per questo dobbiamo avere l'umiltà di lasciarci ammaestrare dalla storia (delle idee e dei popoli). A cominciare soprattutto da un ammonimento: quando il cammino della partecipazione democratica è impedito o diventa troppo lungo e accidentato, le scorciatoie sono sempre pericolose; non è detto che si arrivi prima, che si arrivi insieme, che si arrivi nel posto giusto. Vorrei ripetere ancora una volta che la democrazia non muore solo per difetto, quando viene negata attraverso atti di violenza autoritaria, ma anche per eccesso; soprattutto oggi, può morire, giorno dopo giorno, a causa di una proliferazione caotica di enti, strutture, organismi, spesso intasati dal malaffare. Il senso di frustrazione e la disaffezione democratica crescono in modo direttamente pro-

Capitolo ottavo

porzionale all'aumento della distanza tra i cittadini e il potere, mentre l'ecosistema comincia a essere lentamente invaso e consumato da una nuova specie di parassiti che lasciano dietro di sé terra bruciata.

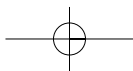
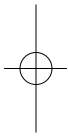
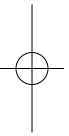
La scorciatoia si è rivelata pericolosa quando si è pensato di reagire alla democrazia negata abbattendo il tiranno di turno e sostituendolo con un collettivo altrettanto tirannico; ma può essere non meno pericolosa oggi, se c'illudiamo di reagire alla democrazia tradita cavalcando alternative populistiche, in cui la condanna sommaria di una classe dirigente si porta dietro una rischiosa e indiscriminata delegittimazione di tutte le forme istituzionali di cui si nutre la partecipazione politica, come si dirà anche più avanti.

Siamo così tentati dalla voglia di un'alternativa alla democrazia indiretta, di tipo rappresentativo. La tradizione del personalismo e la valorizzazione dei cosiddetti "corpi intermedi", nello spirito del principio di sussidiarietà, su questo punto possono offrirci indicazioni preziose: cercare di rendere più "diretta" (o meno indiretta) la democrazia non significa inseguire il mito di un'autogestione popolare, quanto riqualificare il tessuto civile aumentando gli spazi intermedi di libertà. Almeno in due modi: in primo luogo, con un'articolazione in senso pluralistico e autenticamente federalistico della vita civile. Non solo pluralismo *nelle* istituzioni, ma anche – e prima di tutto – pluralismo *delle* istituzioni. Esattamente il contrario di uno Stato ostaggio di poteri occulti: una forma di democrazia cooperativa, in cui le istituzioni (tutte le istituzioni) sono luoghi di esercizio diffuso del bene comune e per questo strutturalmente dotate di anticorpi contro egoismi corporativi e di gruppo.

Democrazia tradita

In secondo luogo, è tempo di prendere sul serio l'esperienza della democrazia deliberativa, che è una forma qualificata di ricerca comune, tra persone libere e uguali, di una verità pratica, attraverso argomentazioni razionali e aperte all'autocorrezione⁴. Il metodo deliberativo prevede la realizzazione di esperienze capaci di coinvolgere attivamente i cittadini, nella forma di assemblee pubbliche, forum, *focus group*, istruiti sulla base di percorsi rigorosamente regolamentati, in grado di elaborare informazioni obiettive, valutazioni condivise e proposte motivate intorno a questioni concrete e strategiche per la vita della collettività. È qualcosa di diverso dall'invitare a scrivere email a un potere lontano per denunciare abusi, in situazione di emergenza. Su questo esistono esperienze esemplari, anche in Italia, relative soprattutto al governo delle città. Bisogna ripartire da qui. Non servono le nuotate o le sparate per ritrovare la democrazia. La democrazia si ritrova nella responsabilità della partecipazione, nell'umiltà dell'ascolto, nel coraggio della proposta, nella tessitura tenace e discreta, nella semina fiduciosa e generosa. Ago e filo, più che forbici e mortaretti.

⁴ Cfr. F. Viola, *La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo*, in «Ragion pratica» 11 (20), 2003, pp. 33-71.



Capitolo nono

I partiti sono... partiti?

1. Nel 1950 viene pubblicato postumo un piccolo libro di Simone Weil, che l'autrice, morta nel 1943 a soli 34 anni, aveva lasciato inedito. La provocazione cominciava nel titolo: *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*. Chi avrebbe immaginato che quel titolo, allora dal sapore chiaramente antistalinista, oggi sarebbe tornato prepotentemente in primo piano, anche se per motivi opposti? La Weil, avvicinatasi dall'ebraismo alla fede cattolica passando attraverso una vigorosa militanza comunista, aveva davanti a sé una degenerazione che riteneva irreversibile: quando un partito diventa una «macchina per fabbricare passione collettiva» e il suo unico fine è la propria crescita incondizionata, diventa «totalitario *in nuce*»¹.

Oggi la situazione dei partiti in Italia è certamente lontana dall'irrigidimento ideologico provocato dal comunismo; per molti versi, è addirittura rovesciata. Il corpo dei partiti si è svuotato, trasformandosi in un contenitore poroso e quasi vuoto, per questo esposto a infiltrazioni pericolose: cinismo e disincanto hanno prevalso su ogni passione collettiva, l'interesse perso-

¹ S. Weil, *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, Castelvocchi, Roma 2012, p. 28.

Capitolo nono

nale e il delirio di onnipotenza hanno soppiantato la bandiera della emancipazione e della lotta di classe. Eppure, anche in questo caso, alcuni aspetti denunciati dalla Weil sembrano più che mai attuali: «Quasi dappertutto [...] l'operazione di prendere partito, di prendere posizione pro o contro, si è sostituita all'operazione del pensiero»². Non solo: il partito che diventa in se stesso il suo proprio fine degenera in idolatria, perché «solamente il bene è un fine»³, e «se si possiede un criterio del bene diverso dal bene, si perde la nozione di bene». La conclusione della Weil è inesorabile: «I partiti sono organismi pubblicamente, ufficialmente costituiti in maniera tale da uccidere nelle anime il senso della verità e della giustizia»⁴.

Chi non si sentirebbe, oggi, di sottoscrivere queste parole? L'affermazione di nuovi (?) partiti passa immancabilmente attraverso una denuncia impietosa contro quelli "vecchi". Non a caso, chiunque abbia tentato di farsi spazio nell'agone politico in Italia, soprattutto dopo la crisi esplosa con "tangentopoli", tra il 1992 e il 1994, ha sempre fatto uno slalom lessicale, alla ricerca dei sinonimi più innocui: formazione, aggregazione, movimento, club... Oggi purtroppo il bilancio di questi anni, identificati con la fine della "prima repubblica" e la nascita di una nuova stagione, è – se possibile – ancora più grave. "Tangentopoli" scoperchiò la pentola di una corruzione diffusa nella vita pubblica, che nella maggior parte dei casi era un sistema di finanziamento occulto dei partiti; gli scan-

² *Ibi*, p. 49.

³ *Ibi*, p. 29.

⁴ *Ibi*, p. 32.

I partiti sono... partiti?

dali di questi ultimi anni hanno evidenziato, invece, che ormai si ruba indecentemente per se stessi, per i propri familiari, i propri amici, il proprio clan. Ieri, forse, il finanziamento pubblico dei partiti non bastava, oggi basta e avanza, se è vero che se ne può intascare impunemente una fetta consistente senza che quasi nessuno se ne accorga.

Non solo: nei primi anni Novanta ci fu una qualche reazione che diede vita a un riassetto del quadro politico, esplorò nuove vie referendarie per la riforma degli assetti istituzionali, scommise sulla possibilità di un ricambio nella classe dirigente. Oggi, invece, il senso della fine di una stagione politica non è sempre compensato dalla nascita di scenari nuovi, di modi diversi di interpretare la partecipazione democratica, a parte alcune pulsioni alternative e anti-conformiste, faticosamente alla ricerca di un'identità politica ma tuttora in bilico tra demagogia eversiva e desiderio di restituire ai cittadini il protagonismo di cui sono stati derubati. Ieri "tangentopoli" cadeva in una stagione, tutto sommato, di vacche grasse; oggi sperpero e ruberie cadono in un'epoca di vacche magre, in cui anche le casse dello Stato si stanno prosciugando. Ma, alla fine, l'aggravante più intollerabile è che non abbiamo imparato nulla dal passato, finendo incredibilmente per accettare che il nuovo fosse molto peggio del vecchio!

La parabola di alcuni "nuovi" partiti, nati in quegli anni, è una metafora inquietante del rapido consumo di ogni slancio ideale. Un sistema elettorale intollerabile, definito con incoscienza divertita *porcellum* da chi l'ha proposto, ha fatto il resto, trasformando il parlamento in una casta di nominati, sem-

Capitolo nono

pre pronti a trasformare la lealtà in complicità e disposti fino alla fine a negare l'evidenza. Il cosiddetto rinnovamento della classe dirigente ha portato alla ribalta, chiamandoli a responsabilità più grandi di loro, personaggi impresentabili, comparse di terza fila, che nella "prima repubblica" non avrebbero potuto fare nemmeno i portaborse. Nel frattempo, dietro le quinte si è rapidamente materializzata una fauna inimmaginabile di intrallazzatori spregiudicati e arroganti, che hanno fatto cadere persino l'ultimo diaframma della decenza. Il saccheggio spudorato è ormai diventata una nuova epica della grandezza.

Ci voleva lo *spread* per riconoscere il marcio del sistema? E dopo che i partiti sono stati uccisi due volte, ha ancora senso prendersela con un cadavere? Se oggi Simone Weil avesse la possibilità di riscrivere il suo *pamphlet*, probabilmente potrebbe intitolarlo in un altro modo: *Manifesto per la soppressione delle lobbies che hanno distrutto i partiti*. Il titolo è un po' lungo, ma forse rende l'idea. *Errare humanum est, perseverare autem diabolicum*, dicevano i latini. Non possiamo permetterci il lusso di ripetere gli errori del passato una seconda volta.

2. Se la denuncia della degenerazione partitocratica è una strada larga e in discesa, il tentativo di riqualificare i partiti come luoghi della partecipazione democratica è certamente una strada stretta e in salita. Troppo forti sono delusione, frustrazione, senso di vero e proprio tradimento, ormai sedimentati nell'opinione pubblica, perché ci si possa illudere di carvercela con qualche appello moralistico all'impegno. Dobbiamo, allora, prima di tutto, provare a chieder-

I partiti sono... partiti?

ci se esistano alternative reali, praticabili e perfettamente democratiche ai partiti tradizionali. Solitamente le alternative più importanti sono state di due tipi: da un lato, si è tentato di accorciare la distanza tra cittadini e istituzioni delegando qualcuno capace di incarnare le volontà di tutti e sempre pronto a tradurle politicamente senza inutili e fastidiose intermediazioni. È il modello che Mounier definisce della “società in noialtri”⁵, fatta di un capo carismatico depositario di una delega in bianco che lo abilita a decidere a nome di una società anonima e impersonale, in questo modo liberata da un insopportabile dovere partecipativo. Un nuovo contratto sociale per una nuova “democrazia liquida”: meno partecipazione in cambio di più decisionismo. Poi, magari, il capo non è solo, ha anche un partito, che appare facilmente, però, come uno sgabello ai suoi piedi: non è il partito che elegge il leader, è il leader che si fabbrica un partito.

Una diversa alternativa è quella che pretende di azzerare la distanza tra cittadini e istituzioni in nome di una democrazia diretta, in cui il popolo non delega la propria sovranità a una rappresentanza parlamentare liberamente eletta, ma pretende di esercitare in proprio funzioni di natura legislativa e amministrativa attraverso forme di assemblearismo permanente (oggi più virtuale che reale), dove però la formazione del consenso e le capacità decisionali si sono rivelate sempre molto problematiche, finendo per favorire (o non impedire) nuove forme, ancora più subdole, di auto-

⁵ Cfr. E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Eucumenica Editrice, Bari 1984, pp. 102 ss.

Capitolo nono

ritarismo. In questi scenari tradizionali è difficile sfuggire al pericolo che l'alternativa ai partiti assuma il carattere di una strisciante deriva antidemocratica e autoritaria, che ha un riscontro diretto anche in una diversa modalità di finanziamento: dai modelli più democratici, in cui in tanti danno poco, si può scivolare verso modelli più equivoci, in cui in pochi danno tanto...

Negli scenari che caratterizzano il quadro politico odierno, non solo italiano, si sperimentano altri tentativi di ripensare il rapporto fra democrazia, potere e consenso. Spesso l'alternativa ai partiti tradizionali si presenta non come un *altro* partito, ma come una *lobby*, un gruppo di pressione, un movimento che può assumere forme diverse, a seconda che si inseguano obiettivi settoriali oppure obiettivi politici molto più ampi. Nel primo caso, si può allestire una campagna in grande stile per creare un gruppo parlamentare impegnato nel rifiuto del nucleare o nella legalizzazione delle nozze *gay*; nel secondo, in modo ancor più ambizioso, si può presentare una visione politica generale, sottraendola al sistema dei partiti e affidandola a un metodo completamente diverso di formazione del consenso, che rifiuta di sedersi al tavolo della concertazione o di sottomettersi al giudizio dei media, in nome di una "diversità" incontaminata, nella convinzione che si può cambiare il sistema solo a patto di non avere niente a che fare con tutti gli "altri".

In entrambi questi casi (ma soprattutto nel secondo) l'alternativa fra partito e antipartito diviene così radicale da trasformarsi in uno scontro manicheo fra il puro e l'impuro, che diventa rapidamente scontro tra politica e antipolitica. Torniamo allora, inesorabilmen-

I partiti sono... partiti?

te, a una domanda fondamentale: chi media fra il popolo e le istituzioni? La risposta tradizionale era: i partiti, entro un sistema di regole democratiche, proprio in quanto deputati a una sintesi politica indispensabile e altrimenti impossibile. Se è vero che l'istituzione garantisce e promuove il bene comune, i partiti (non *il* Partito!) non sono competenti solo su una "parte" del bene comune, anche se possono darne interpretazioni consapevolmente "parziali"; essi interpretano, cioè, l'interesse generale alla luce di un quadro valoriale di riferimento, di una (sempre inevitabile) semplificazione ideologica, di un giudizio storico concreto, di un ordine di priorità, da cui far scaturire una sintesi politica che si deve trasformare in progetto.

Tale disegno dovrebbe essere caratterizzato da una circolarità continua (e non a senso unico) fra ascolto di tutti e proposta politica, alla quale far corrispondere un metodo severo e trasparente di selezione della *leadership*. La ricerca del consenso non può che avvenire su queste basi: impegnandosi soprattutto a motivare il proprio progetto, più che a screditare quelli degli altri. Se si hanno contenuti validi in cui si crede veramente, perché perdere il tempo a "sparare" sugli avversari o a delegittimarli come indegni di competere con noi? Lo schiamazzo dell'aggressione non copre forse il vuoto della proposta?

È il bene comune il principio sostanziale di legittimazione democratica, come ho ripetuto più volte; i partiti non sono autorizzati né a dimenticarlo nei fatti (a parole quasi tutti se ne ricordano) né ad accaparrarsene un pezzo di cui rivendicare l'esclusiva. Solo accettando un quadro valoriale comune (quindi assumendo anche il patrimonio costituzionale ed even-

Capitolo nono

tualmente aggiornandolo, senza snaturarne la coerenza di fondo), si è legittimati a esserne interpreti parziali e ad assumere una comune responsabilità, che vincola maggioranza e minoranza, in forme pluralisticamente diverse, in ragione del consenso ottenuto.

Sorgono allora domande, non di poco conto, che la politica dovrà avere il coraggio di affrontare a viso aperto: si può cercare una scorciatoia che aggiri questi nodi, illudendosi di fare a meno della mediazione dei partiti, dopo la frustrazione degli ultimi anni? Chi media, altrimenti, tra il popolo e le istituzioni? Forse il capo carismatico, che vanta un filo diretto con la gente? Oppure non deve farlo nessun altro, perché il popolo è l'unica istituzione legittima? Oppure può farlo la *lobby*, che si accende e si spegne a seconda di convenienze occasionali? Nel frattempo, come metabolizzare politicamente il "nuovo" che avanza, evitando che per accreditarsi come il "puro" contro l'"impuro", estremizzi in modo pericolosamente eversivo lo spazio del discredito, senza nemmeno distinguere fra il piano dei partiti e quello delle istituzioni? Masaniello può essere un modo efficace per scuotere dall'esterno un sistema che non ce la fa ad autoriformarsi, purché il partito anti-partito non si riveli un colpo di grazia per la democrazia.

3. «I partiti devono promuovere ciò che, a loro parere, è richiesto dal bene comune; mai però è lecito anteporre il proprio bene a tale bene» (GS, 75). Questo importante testo conciliare può essere letto insieme a un'altra affermazione, contenuta nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*: «I partiti politici hanno il compito di favorire una partecipazione dif-

I partiti sono... partiti?

fusa e l'accesso di tutti a pubbliche responsabilità» (n. 413). Promozione del bene comune e partecipazione democratica sono due coordinate fondamentali che inquadrano il pensiero sociale cattolico su un punto oggi particolarmente critico e vulnerabile: quello che i partiti debbono fare è proprio quello che molti non hanno fatto!

Consideriamo la situazione italiana più recente. Un governo tecnico è stato chiamato in Italia, nel 2011, per fare il "lavoro sporco" e somministrare una medicina amara in presenza di una crisi gravissima, che i partiti non avrebbero avuto la forza di fronteggiare e di cui anzi sono stati in larga parte la causa: ebbene, molte forze politiche avrebbero dovuto far tesoro di questo tempo provvidenziale di "ferie retribuite" per avviare un processo di coraggiosa elaborazione programmatica e di radicale rinnovamento dei metodi di selezione interna della classe dirigente. Nella maggior parte dei casi, invece, è stata ancora una volta la cronaca giudiziaria a scuotere la politica, sollevando il velo su un sottobosco verminoso e squallido, ormai avvitato su stesso e prossimo all'implosione. Quello che poteva diventare un tempo delle grandi sintesi e dei grandi progetti sembra essersi interamente consumato tra scandali e recriminazioni.

Presi alla sprovvista, dopo la fine della Democrazia Cristiana, da un bipolarismo che si è rapidamente incattivito, molti cattolici hanno cercato di prenderne le distanze, per evitare che esso retroagisse sulla comunità cristiana trasformandosi in bipolarismo ecclesiale; l'immersione generosa nel volontariato sociale, l'approfondimento dello studio teologico, la dedizione nella catechesi sono stati ulteriormente raf-

Capitolo nono

forzati dal disgusto di fronte alla degenerazione finale del sistema, di cui per la verità si potevano facilmente prevedere gli esiti più squallidi e indecenti. In molti casi, la comunità cristiana ha cercato di rendersi impermeabile alla conflittualità “esterna” in nome di una legittima salvaguardia della comunione; in altri casi, invece, il distacco sembra essere stato indotto dall’atteggiamento di molti pastori, che hanno distribuito incoraggiamenti e deplorazioni, nella valutazione etico-politica, in forme non del tutto equilibrate e condivisibili, in nome di una “contestualizzazione” che spesso ha ferito profondamente i laici più impegnati.

Il risultato l’ha fotografato fedelmente un’indagine Ipsos del settembre 2012, dal titolo “I cattolici nella politica italiana: valori, valutazioni e attese”: a fronte di una forte domanda di rinnovamento e ad alcune precise condizioni, il 30% degli intervistati si è dichiarato disponibile a un impegno diretto in politica, percentuale che tuttavia raggiunge un livello molto più basso nei “cattolici impegnati” (15%), i quali hanno manifestato, a quella data, l’intenzione di disertare le urne con una percentuale addirittura superiore (35%) rispetto al campione (27%). Probabilmente come cattolici abbiamo bisogno di declinare in modo più convinto e aperto il dovere della partecipazione: non solo in ambito ecclesiale (dove ovviamente tale servizio primario non può mai venir meno), ma cercando di percorrere all’aria aperta tutta intera la scala dell’impegno civile, dal sociale al politico.

Occorrerà ripetere ancora una volta che la politica è una forma alta della carità? Ce lo aveva già ricordato il papa Pio XI; Paolo VI lo ha riaffermato in modo

I partiti sono... partiti?

chiaro: «La politica è una maniera esigente – ma non è la sola – di vivere l’impegno cristiano al servizio degli altri» (*Octogesima adveniens*, 46). La politica mette alla prova la carità, perché le chiede di superare l’immediatezza dell’atto interpersonale diretto, sottomettendosi all’arduo e difficile tirocinio della elaborazione progettuale, che obbliga a fare i conti con la giustizia, a non dare tutto e subito a chi ci è più vicino, quindi ad alimentare programmi lungimiranti e imparziali. Secondo Giovanni Paolo II, «proprio perché la carità, che sostiene l’autentica solidarietà, non può mai essere disgiunta dalla giustizia, essa diventa fondamento etico della giustizia» (*Christifideles laici*, 42).

In un certo senso, può essere addirittura più gratificante “sporcarsi le mani” nella prima linea del volontariato, dove il sorriso di un povero al quale si offre un pasto caldo o di un immigrato che trova finalmente un tetto ripagano immediatamente di ogni fatica. Ma c’è un’altra fatica, non meno importante, che si fa carico di migliorare le condizioni di poveri e immigrati anche senza incontrarli mai, ispezionando severamente i bilanci di un ministero o correggendo le distorsioni interessate di una legge di stabilità o modificando le rigidità di una normativa fatta più per estromettere che per accogliere. Questa seconda via non esclude la prima, ma potrebbe fare in modo, impegnandosi con competenza e onestà, che le mense Caritas e le comunità di accoglienza siano sempre più vuote. La dimensione esigente della carità, che accetta di prolungarsi politicamente, può attraversare e rianimare la logica della giustizia, accettando di integrare l’impazienza del soccorso immediato con la pazienza delle mediazioni istituzionali.

Capitolo nono

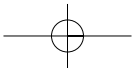
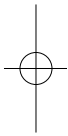
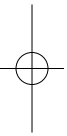
Per far questo, però, occorre ripensare profondamente un modello ecclesiale consolidatosi negli ultimi anni, tentato dall'idea – non troppo conciliare – di una comunità cristiana come un corpo compatto, in cui i “fondamentali” della fede sono corroborati da una rete di certezze ausiliarie e “supplementari” che dovrebbero consentirle di presentarsi all'esterno con una forza d'urto socialmente e culturalmente rispettabile, abilitandola in questo modo, attraverso negoziazioni mirate ai più alti livelli, a ottenere rispetto e tutele. Sul piano storico, pur presentandosi con una forte carica identitaria, questo modello rischia di diventare involontariamente complice di una lottizzazione della sfera pubblica, concepita come una sorta di “terra di nessuno” abitata da tribù culturali e simboliche che rischiano di smarrire, nella loro autoreferenzialità, una grammatica comune e quindi un metodo per comporre i conflitti e articolare il pluralismo sullo sfondo di un *ethos* da condividere.

La situazione attuale ci chiede molto probabilmente una diversa interpretazione della comunione ecclesiale: più articolata e dialogica, più libera e profetica, ispirata a una fedeltà creativa all'autentica lezione conciliare. La pluralità dei carismi e dei ministeri deve potersi esprimere in forme diversificate e plurali d'impegno e di testimonianza, grazie alle quali la vocazione laicale possa ritrovare quegli spazi di responsabilità pubblica e di relativa autonomia, capaci di corrispondere alla «legittima autonomia delle realtà terrene» di cui parla il concilio (GS, 36).

L'alternativa al relativismo non consiste nell'opporgli una compattezza monolitica; consiste piuttosto in una capacità fiduciosa e generativa di articula-

I partiti sono... partiti?

zione plurale delle distinzioni e delle differenze, in nome di una comunione sperimentata come una profezia dell'essenziale, che ospita, incoraggia e rimette continuamente in circolo una molteplicità convergente di testimonianze, progetti e percorsi. La compattezza esteriore è una stampella di cui la comunione non ha bisogno, se è autentica. Ma come conciliare una fedeltà fondamentale al bene comune con una scelta di campo che si traduce nell'adesione, inevitabilmente parziale e selettiva, a uno schieramento politico? Ecco l'ultimo passo di questo itinerario, forse il più arduo e complesso.



Capitolo decimo

I cattolici italiani tra guelfi e ghibellini

1. Un nodo cruciale, che finora ha attraversato il discorso in modo per lo più implicito e indiretto, merita di essere finalmente esplicitato e affrontato direttamente: come reimpostare oggi, in Italia, il rapporto tra i cattolici e la politica? La domanda, che a qualcuno potrebbe risultare poco interessante, ne implica a sua volta un'altra, che sicuramente non può non interessare tutti: in quale senso possiamo parlare di politica? Negli anni delle ideologie "forti" il fiume della politica si era allargato moltissimo, fino a sommergere tutti gli spazi del vissuto, pubblico e privato. Poi, gradualmente, le sue acque si sono ritirate, fino a ridursi a un rigagnolo inquinato e quasi in secca. Ieri, quando si proclamava che "tutto è politico", il pubblico aveva consumato il privato; oggi, al contrario, sembra in atto una vera e propria colonizzazione della sfera pubblica a opera di appetiti "particolari" che la stanno riducendo a uno spazio residuale e parassitario, teatro di una implacabile lotta di potere.

Abbiamo dunque urgente bisogno di ritrovare quella misura equilibrata del rapporto tra pubblico e privato, invocata nelle prime pagine di questo libro, dalla quale dipende la possibilità di accreditare un'accezione ampia del politico, senza dover ricorrere alla

Capitolo decimo

nozione ambigua di “prepolitico”, che forse pone più problemi di quanti ne possa risolvere. Il fastidio con cui molti intellettuali guardano dall’alto in basso alla dottrina sociale cristiana nasce da qui: una facile e astratta retorica buonista che si guarda bene da ogni contatto ravvicinato con la logica dura del potere, fatta di crudi rapporti di forza e di decisioni impie-tose. Questa sarebbe la vera “prosa” della politica, rispetto a un’anticamera “poetica” e inoffensiva. Credo che un cristiano non possa arrendersi a questa visione machiavellica della politica, così come non possa accettare una concezione evasivamente spiritualistica della fede e astrattamente ininfluyente dell’etica.

Per questo occorre recuperare un’accezione “larga” dell’impegno politico, che potrebbe essere identificato dalle due coordinate fondamentali della *promozione del bene comune* e della *partecipazione democratica*, grazie alle quali lo spazio pubblico si trasforma in uno spazio civile: una dimensione che ognuno di noi, anzi che “noi tutti” abbiamo il diritto-dovere di abitare in modo attivo e responsabile. Dentro e oltre questa sfera elementare della vita nella *civitas* si profila lo spazio della politica in senso stretto, dove possono nascere aggregazioni e partiti che elaborano progetti storici differenziati e parziali. Potremmo anche dire (con qualche inevitabile semplificazione) che nel primo livello prevale il paradigma della *cooperazione* e nel secondo quello della *competizione*.

A questa doppia accezione di politica deve corrispondere una doppia articolazione dell’impegno, secondo una giusta scala gerarchica: in primo luogo, impegno di partecipazione nella cura e promozione attiva dei valori comuni sui quali si regge la convivenza e

I cattolici italiani tra guelfi e ghibellini

che trovano il loro fondamento normativo, a livello di legge naturale e positiva, rispettivamente nell'etica e nella carta costituzionale; in secondo luogo nell'adesione leale a uno schieramento, motivata con una proposta politica coerente e costruttiva, difesa in nome di una corretta competizione democratica, che in nessun caso può prevedere la delegittimazione degli avversari.

Se ci si ferma al primo livello, distanziandosi per principio da chi si "sporca le mani" nell'agone politico strettamente inteso, si può correre il rischio di avallare un dualismo pericoloso tra fede e politica: da un lato uno spiritualismo disincarnato o un moralismo inconcludente, dall'altro una classe dirigente che s'illude di poter plasmare il secondo piano dell'edificio a prescindere dal primo, esponendosi fatalmente al pericolo del pragmatismo e dell'opportunismo. Il risultato sarà doppiamente parziale: due torti non fanno mai una ragione. Può accadere, anzi, che questi due atteggiamenti unilaterali, pur ignorandosi ostentatamente, diventino funzionali l'uno all'altro, in un circolo vizioso di demonizzazione e conseguente autoreferenzialità dei politici di professione.

Questa, probabilmente, è stata la madre di tutti gli equivoci: il bipolarismo, forse in sé poco adatto alla complessa stratificazione della nostra cultura e storia politica, ha conosciuto in Italia un'interpretazione manichea, trasformandosi in uno scontro tra guelfi e ghibellini, che ci si è illusi di combattere senza esclusione di colpi, in un piano sospeso dell'edificio politico; si è finito così per consumare progressivamente e sfondare il pavimento etico che sostiene e rende possibile il formarsi di schieramenti diversi; senza di esso non c'è più freno al dilagare di un atomismo so-

Capitolo decimo

ziale, al venir meno di una cultura e un costume condiviso e alla delegittimazione più o meno esplicita della stessa carta costituzionale.

A mio avviso, anche l'impegno politico dei cattolici dovrebbe modularsi secondo questa doppia articolazione. La domanda intorno al rapporto tra fede e politica accompagna l'intera tradizione cristiana e solo un deficit di senso storico può autorizzare risposte univoche e semplificate, quasi sempre oscillanti fra nostalgie anacronistiche di regimi di cristianità perduta, al limite del fondamentalismo, e forme di disimpegno sociale e scetticismo politico, al limite dell'indifferenza. Sarebbe un grave errore separare l'aspetto strutturale e quello congiunturale del problema; se è vero che il "caso italiano" si colloca in una particolare congiuntura storica, che ci chiama a cogliere gli aspetti "nuovi" del problema, è altrettanto vero che non possiamo dimenticarne i fattori strutturali.

Quando, nel novembre del 1995, Giovanni Paolo II pronunciò al convegno ecclesiale di Palermo un discorso in cui, fra l'altro, riconosceva in modo esplicito la fine di una stagione d'impegno politico dei cattolici nell'ambito della Democrazia Cristiana, dalla platea si levò un applauso fragoroso, dal sapore quasi liberatorio ma dal tenore ambivalente: per un verso ci si scrollava di dosso un'eredità ormai ingombrante, per altro verso si proiettava erroneamente in quelle parole il desiderio – più o meno inconscio – di una sorta di affrancamento non solo dal passato, ma anche dal futuro.

Rifiutare una commistione equivoca tra religione e politica può essere la premessa per riconsiderare in termini nuovi il proprio impegno, ma potrebbe anche

I cattolici italiani tra guelfi e ghibellini

trasformarsi in uno splendido alibi per il disimpegno, che lascia le mani libere nella scelta elettorale, cullandosi in un primato del religioso innocuo e buono per tutte le stagioni. Questo indifferentismo implicito potrebbe addirittura diventare una forma di “educata antipolitica”, che finisce per ingrossare, come un affluente non secondario, il fiume impetuoso del populismo che diventa antisistema. Simmetricamente, il cristiano che diventa politico militante si sente affrancato da ogni ingombrante fedeltà ecclesiale, scambiando ben presto il lessico della mediazione con quello della doppia verità. Il risultato è davanti agli occhi di tutti: una grave confusione fra bipolarismo politico e bipolarismo ecclesiale, mentre fratelli nella fede che militano in opposti schieramenti si trattano reciprocamente come se oltre la differenza politica non ci fosse qualcosa di infinitamente più grande (nel senso letterale del termine) che deve accomunarli!

2. In un testo intenso e poco conosciuto, del 1946, Paul Ricœur riflette sulla natura post-cristiana dell'età moderna, la quale è come se avesse rigettato il suo battesimo: «Non siamo più in una storia profana, ma profanata». La conclusione è drastica: «Forse i cristiani saranno tra breve i soli ad attribuire un senso all'umano perché, ancora una volta, non si salva l'umano dal disumano se non radicandolo in alto». Eppure da questa radicalità non si può ricavare una conclusione a senso unico: «Forse ci troviamo in un tempo in cui, più che in ogni altro, compito del cristiano è proclamare la signoria di Cristo nella disperazione degli altri e di discernere a ogni costo il bene, il positivo, l'umano, in ciò che è diabolico, negativo, disuma-

Capitolo decimo

no». Nasce da qui, sempre secondo Ricœur, la possibilità che nella Chiesa possano convivere due tipologie di figli: «Quelli che fanno di tutto per salvare l'uomo dalla disumanizzazione, e quelli che tentano l'avventura del villaggio sulla montagna». Due poli, due vocazioni «in tensione fraterna nella chiesa: la vocazione del cristiano nella politica laica e quella del cristiano nelle comunità cristiane profetiche»¹.

La testimonianza del cristiano nella storia è sempre in tensione fra politica e profezia; tuttavia non si deve trasformare la tensione in un'antinomia, cui forse sembra inclinare lo stesso Ricœur, in coerenza con la sua confessione protestante. La "tensione fraterna" dev'essere invece mantenuta viva e rimessa continuamente in circolo all'interno della comunità cristiana, in una benefica contaminazione reciproca, senza la quale la Chiesa si ridurrebbe a una federazione di gruppi, in cui si cerca di supplire a un deficit di autentica comunione attraverso una ricomposizione identitaria puramente esteriore. In questo caso la tensione tra politica e profezia si spegnerebbe in forme di cristianesimo unilaterale e selettivo, oscillando tra i due estremi di un ritualismo evasivo e di un presenzialismo battagliero.

Immaginando quindi anche una doppia articolazione dell'impegno sociale e politico del cristiano, si può dire che il primo livello di tale impegno interpella la comunità ecclesiale tutta intera, in quanto dev'essere considerato parte integrante della sua testimonianza e, prima ancora, di ogni cammino di educazione alla fede. Tutti i cattolici, in quanto tali e in

¹ P. Ricœur, *Il cristiano e la civiltà occidentale*, in *La logica di Gesù*, Qiqajon, Magnano 2009, pp. 130-133.

I cattolici italiani tra guelfi e ghibellini

quanto cittadini, debbono quindi sentirsi coinvolti in un'opera di *manutenzione ordinaria e straordinaria del pavimento etico* della nostra società.

Naturalmente, in quest'impegno primario, che si colloca nello spazio "allargato" della politica, si dev'essere capaci di "tradurre" la fede cristiana, cioè di "farla passare" attraverso la concreta dinamica storica, anche se in forme sempre provvisorie e rivedibili. Questo vuol dire mediare: voce del verbo incarnare, non annacquare. Il compito di riconoscere e promuovere la legittima autonomia delle realtà temporali suppone quindi che la comunità cristiana, in una certa misura, debba essere tutta "laica" nella capacità di discernere, valorizzare, purificare, promuovere il positivo. Ancora Ricœur, sorprendentemente: «Così come la chiesa battezza dei bambini che non ha messo al mondo, essa battezza anche delle civiltà che promuovono valori appartenenti a un altro piano dell'esistenza umana e della creazione rispetto al disegno di salvezza»².

In questo compito primario e irrinunciabile di cura spirituale e morale, i cristiani hanno dunque una responsabilità in più, non certo in meno: *responsabilità di partecipazione per la promozione del bene comune*, in cui si potrebbe riassumere il senso stesso della politica; *responsabilità di fedeltà nella testimonianza della propria fede*, che non dev'essere nascosta, ma nemmeno esibita e usata come "corsia preferenziale" per guadagnare un consenso facile e immeritato. Ritenere che il battesimo comporti uno "sconto" nella competenza o nella moralità del politico è un grave atto d'irresponsabilità, che va denunciato con carità

² *Ibi*, p. 128.

Capitolo decimo

nei confronti delle persone e con chiarezza nei confronti dei comportamenti pubblici.

Il “valore aggiunto” per il cristiano di tale impegno attivo, di “primo livello”, in ambito politico nasce essenzialmente dal primato della carità sulla giustizia, il quale – soprattutto oggi – dovrebbe manifestarsi almeno sotto tre aspetti. Si potrebbe parlare, in proposito, dei tre avverbi del cristiano.

Dentro: il concilio ha invitato la comunità cristiana a entrare nella trama profonda della storia e a non considerarsi mai come un corpo separato: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d’oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore» (GS, 1). Solo ponendosi umilmente in ascolto di ciò che è “genuinamente umano” si può contribuire ad accreditare una visione unitaria e coerente del bene comune e a mantenere in equilibrio persona e comunità, impegnandosi a ricercare la radice della vita *interpersonale* nella dimensione *intrapersonale*, enigmatico punto di contatto spirituale tra finito e infinito, tra tempo ed eternità. Siamo di fonte alla questione antropologica, che convoca costantemente la politica dinanzi al mistero della persona umana, mettendola in guardia dalla tentazione di limitarsi a governare un inesistente e umiliante “grado zero” dell’umano.

Insieme: il secondo avverbio investe la qualità della partecipazione e della relazione tra le persone, che sul piano politico impedisce alla democrazia di scadere in una procedura neutra e impersonale di gestione del consenso. Il cristiano deve abitare lo spazio pubblico

I cattolici italiani tra guelfi e ghibellini

non come un sottoprodotto della vita di relazione, da snobbare o conquistare a seconda delle convenienze, ma come la forma più alta e storicamente insuperabile di fruizione comunitaria di una fraternità senza frontiere, che dev'essere protetta e promossa immettendovi continuamente benefici fermenti di reciprocità virtuosa. La testimonianza cristiana può essere autentica se è autentica la radice della vocazione sociale di cui si alimenta: comunità pneumatica e non psichica, avrebbe detto Bonhoeffer, legata cioè all'altezza dello Spirito e non alla logica interessata del mio gruppo. Collanti e non solo solventi, cooperazione e non solo competizione, gratuità e non solo interesse, per ricucire la rete smagliata della fiducia³.

Oltre: prima che gestione del potere, la politica è progettualità coraggiosa, che sa sempre oltrepassare i confini degli interessi più immediati. Anche quando i cittadini sembrano chiedere solo questo. Ciò di cui la vita politica oggi ha più bisogno è saper dire di “no” al presente in vista di un “sì” al futuro. Riqualficazione del senso e del mercato del lavoro, redistribuzione della ricchezza, promozione della ricerca, riforma dell'istruzione, riprogettazione del *welfare*, tutela dell'ambiente... Il fattore che accomuna questo elenco, certamente destinato ad allungarsi, è sempre lo stesso: futuro. Giovani e futuro: ecco l'endiadi sconosciuta alla politica. Il cristiano non può tirarsi indietro su questo punto, per una ragione evidente: «C'è sempre un'escatologia che è l'anima di un messaggio sociale»⁴.

³ Su quest'aspetto cfr. Luca Alici, *Fidarsi. All'origine del legame sociale*, Meudon, Portogruaro 2012.

⁴ P. Ricœur, *Il cristiano e la civiltà occidentale*, cit., p. 116.

Capitolo decimo

Oltrepassare è il modo in cui la politica può fare esperienza del trascendere.

Insieme, dentro, oltre: nella cura del pavimento etico comune, che rappresenta la prima frontiera dell'impegno politico, non possono esserci diritti di esonero per nessuno. Meno che mai per i cristiani, che debbono ritrovare spazi comunitari dentro i quali allenarsi in un esercizio di rimotivazione, discernimento e impegno; spazi istituzionali e associativi che forse esistono e che debbono essere profondamente aggiornati, per uscire da un'afasia oggi incomprensibile e forse anche un po' comoda. Solo praticando questa prima sintassi elementare e irrinunciabile della politica, sarà possibile impegnarsi a un secondo livello, evitando che tutto si riduca (come ormai siamo da tempo abituati a vedere) a un problema di schieramenti, di visibilità e di qualche poltrona.

3. La responsabilità politica di "primo livello", che precede qualsiasi scelta di campo a favore di uno schieramento politico determinato, non può essere aggirata da chi compie il passo ulteriore né usata per screditare l'importanza di tale passo agli occhi di chi non lo compie. Quanto più prende corpo l'impegno di "secondo livello", in cui il potere d'incidere sulla realtà e trasformarla diventa diretto, urgente e spesso drammatico, entrando praticamente nella vita delle persone e dei popoli, tanto più c'è bisogno di articolare giudizi storici, orientamenti operativi, priorità d'intervento, atti concreti inevitabilmente destinati ad articolarsi entro schieramenti diversi. Chi si assume tali responsabilità sperimenta una distanza dai principi ideali in cui si riconosce e dal popolo che rappresenta,

I cattolici italiani tra guelfi e ghibellini

compensata solo in parte dal supporto del proprio partito. D'altro canto, la scelta di un impegno in prima linea (ai livelli più disparati: dall'amministrazione degli enti locali fino al parlamento e alle responsabilità di governo) non può essere di tutti, ma presuppone qualcosa che assomiglia molto a una vocazione; una vocazione che dev'essere attentamente vagliata e messa alla prova, nella disponibilità a percorrere il lungo tirocinio che va dalla formazione alla competenza.

Il credente che si sente chiamato a compiere questo secondo passo è messo alla prova in un certo senso due volte: l'obbedienza alla propria fede, vissuta nella comunione ecclesiale, dev'essere conciliata – a un livello diverso – con una dedizione leale agli elettori e al proprio schieramento politico, con cui egli stipula un patto personale. La sintesi tra i due livelli d'impegno chiama in causa la coscienza, con la quale peraltro ognuno di noi – credente o non credente – deve sempre misurarsi: siamo al cuore di una responsabilità in cui la libertà e il limite, l'appartenenza e la solitudine, la progettualità e l'emergenza entrano in una sorta di tensione permanente.

L'esercizio di tale responsabilità, di cui – ahimè – non si vedono in giro molti testimoni credibili, non esonera la comunità cristiana (né tantomeno l'elettorato di qualsiasi uomo politico) da una responsabilità in un certo senso simmetrica; il vincolo ecclesiale non deve interrompersi, né prestarsi a una sorta d'ipocrita doppio gioco, per cui in pubblico si marciano le distanze dai politici, lasciati a se stessi come se fossero appestati, mentre in privato se ne chiedono favori e attenzioni particolari. Tale legame deve anzi rinsaldarsi, mettendo in atto uno stile di prossimità a

Capitolo decimo

oggi in gran parte da inventare: una prossimità che non può reclamare un controllo diretto, ma che deve alimentarsi di istanze spirituali, di tensione morale, di vicinanza disinteressata.

E anche se una scelta politica di questo tipo non investe direttamente la comunità cristiana in quanto tale, poiché chi la compie s'impegna ad agire *da cristiano* e non *in quanto cristiano*, secondo la nota distinzione di Maritain⁵, c'è però anche una responsabilità indiretta che compete a tutti i battezzati, a livello individuale e ancor più se impegnati in aggregazioni laicali. Tale responsabilità riguarda l'attivazione di spazi di libero confronto e di sussidiarietà formativa, aperti ai cattolici impegnati nei diversi schieramenti, con l'obiettivo fondamentale di far maturare una retta coscienza politica e quindi scelte coerenti e libere d'impegno personale.

A tale scopo occorre offrire fonti obiettive d'informazione (e controinformazione), insieme a strumenti culturali e metodologici per elaborare elementi di giudizio critico intorno a un quadro storico concreto fatto di bisogni reali, autentiche urgenze e conseguenti scale di priorità. Le molteplici e straordinarie iniziative di sensibilizzazione e di percorsi di formazione all'impegno sociale e politico, attivate negli ultimi anni in Italia a opera dei cattolici, dovrebbero raccordarsi meglio e allungare il passo in questa direzione, senza rimanere troppo indietro e senza pretendere di spingersi troppo avanti. L'opera insostituibile di alfabetizzazione primaria nell'ambito dell'insegnamento socia-

⁵ Cfr. in particolare, di J. Maritain, *Umanesimo integrale*, cit., pp. 313 ss. e soprattutto *Azione cattolica e azione politica*, in *Questioni di coscienza*, Vita e Pensiero, Milano 1980.

I cattolici italiani tra guelfi e ghibellini

le della Chiesa può risultare inefficace e frustrante se non si prolunga in un accompagnamento permanente e “leggero” dei politici impegnati, capace di richiamare costantemente ai valori della fraternità cristiana, dell’amicizia civile e del libero confronto, rinunciando nello stesso tempo a una tutela soffocante e a un ruolo sostitutivo o alternativo rispetto ai partiti.

Può essere parte di questa responsabilità anche l’elaborazione di una sorta di codice deontologico, trasversale ai diversi schieramenti, che tenti di disegnare uno spazio etico comune capace di mantenere la competizione entro una dialettica leale e corretta. Tale richiamo appare particolarmente necessario in un tempo in cui dobbiamo progettare la ricostruzione del nostro paese; come negli anni in cui in Italia il regime fascista si stava sfasciando, anche oggi i cattolici potrebbero impegnarsi in un nuovo “codice di Camaldoli”, da proporre come un manifesto di valori minimali e irrinunciabili, che chiunque vi si riconosca possa sottoscrivere liberamente e pubblicamente. Tra questi, vorrei limitarmi a segnalare almeno tre ordini di responsabilità.

Responsabilità della verità: nell’epoca del pragmatismo e dell’indifferenza, l’uomo politico non può incarnare uno stile di paternalistica autosufficienza, fondato su una delega in bianco e su un sistematico disimpegno nei confronti della verità. Non può farlo in periodo elettorale, vendendo la luna e conquistando il consenso con forme di propaganda megalomani e mistificatorie; non può farlo quando è al governo o all’opposizione, se il suo servizio è visibile e ancor meno se invisibile, avallando logiche di travisamento, deformazione, falsificazione dei fatti. Non può farlo assolvendo per principio il proprio operato e quello del

Capitolo decimo

proprio partito, né screditando o infangando l'avversario. Non può farlo se la fedeltà al partito prevale sempre e in ogni caso su ogni altra fedeltà, in nome della quale si debbono poter dire dei "no", anche a costo delle dimissioni (termine che non dovrebbe mai essere cancellato dal lessico della politica).

Responsabilità del rispetto delle persone: dinanzi allo spettacolo indecente di una politica ispirata al modello della sopraffazione esibita e persino teorizzata (*mors tua vita mea*), spetta a ogni uomo politico perseguire un comportamento ispirato al rispetto di tutti e a un'esemplare regola di giustizia (*vita tua vita mea*). Al cristiano si chiede di più, cioè di non comportarsi come chi dice a ogni piè sospinto: «Signore, Signore» (Mt 7,21), senza fare mai la volontà del Padre, come pure di non far proprie le parole del fariseo («O Dio, ti ringrazio perché non sono come gli altri uomini...»: Lc 18,11). In positivo, si chiede di testimoniare anche nella politica l'eccedenza del vangelo, che oltrepassa l'ordine della giustizia – dopo averlo riconosciuto e rispettato – con il dono della carità (*mors mea vita tua*). Una carità che deve poter essere testimoniata ovunque; perché mai di cristiani militanti in partiti diversi non si potrebbe dire: «Guarda come si amano»⁶?

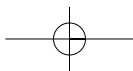
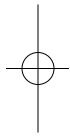
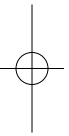
Responsabilità di una corretta rappresentanza democratica: nell'epoca in cui il professionismo della politica sembra aver raggiunto limiti intollerabili, perché non farsi carico di un'iniziativa esemplare, di un segnale forte, che possa esprimersi nella richiesta di un vincolo stretto – molto stretto – di mandato, da dichiarare pubblicamente nel momento in cui ci si presenta agli

⁶ Tertulliano, *Apologetico*, 39, 7.

I cattolici italiani tra guelfi e ghibellini

elettori? Questa scelta è possibile ad almeno due condizioni: anzitutto, che l'impegno attivo in parlamento o al governo (non certo in un partito) rappresenti una *parentesi breve e intensa* rispetto a una professione o un mestiere di cui si siano potute già apprezzare la competenza e l'onestà, e che si possa riabbracciare quanto prima possibile; in secondo luogo, che il progetto per il quale si "sale" (non si scende!) in politica abbia una profilo comunitario e non individuale, e possa quindi essere portato avanti grazie a un avvicendamento che riduca i pericoli di personalizzazione e di attenuazione (se non di vero e proprio tradimento) dell'originaria spinta ideale. C'è un lavoro lento, tenace, oscuro nelle retrovie delle commissioni e delle aule parlamentari, delle giunte e dei consigli regionali, provinciali e comunali, dove nel tempo lungo della semina il passaggio del testimone, in un ordinario e frequente avvicendamento, può essere benefico oltre che doveroso.

Imparare a seminare bene, lasciando che altri possano raccogliere: ecco un messaggio evangelico autenticamente alternativo, in un'epoca in cui molti pretendono addirittura di raccogliere anche là dove non hanno seminato. Non sono così ingenuo da non immaginare il sorriso di compatimento che qualche politico di lungo corso riserverebbe a queste proposte, nel migliore dei casi da archiviare come un bel sogno. Ma forse oggi ci vuole proprio un bel sogno per risvegliarci da quest'orribile incubo. Un sogno a occhi aperti, l'unico che non è una fuga dalla realtà. Lo ha detto anche un profeta dei nostri giorni, esigente e concreto come dom Hélder Camara: «Beati coloro che sognano: porteranno speranza a molti cuori e correranno il dolce rischio di vedere i loro sogni realizzati».



Sommario

Introduzione	5
Capitolo primo <i>Il paradosso cristiano</i>	9
Capitolo secondo <i>Tra privato e pubblico</i>	23
Capitolo terzo <i>Politica e verità</i>	41
Capitolo quarto <i>La città ideale</i>	51
Capitolo quinto <i>L'Europa tra popoli e nazioni</i>	61
Capitolo sesto <i>Il bene comune, questo sconosciuto</i>	73
Capitolo settimo <i>L'economia e il triangolo che non c'è più</i>	89
Capitolo ottavo <i>Democrazia tradita</i>	103

Sommario

Capitolo nono	
<i>I partiti sono... partiti?</i>	115
Capitolo decimo	
<i>I cattolici italiani tra guelfi e ghibellini</i>	129

Nella stessa collana

1. Franco Loi, *Educare la parola*, a cura di Giuseppe Mari
2. Enrico Berti, *Invito alla filosofia*
3. Lorenzo Montanari, *Pronto soccorso dell'italiano*
4. Antonio Paolucci, *Arte e bellezza*, a cura di Carolina Drago
5. Stefano Semplici, *Invito alla bioetica*, a cura di Mirko Di Bernardo
6. Joan Domènech Francesch, *Elogio dell'educazione lenta*
7. Bruno Forte, *Una teologia per la vita. Fedele al cielo e alla terra*, a cura di Marco Roncalli
8. Giovanni Reale, *Invito al pensiero antico*, a cura di Vincenzo Cicero
9. Camille Landais, Thomas Piketty, Emmanuel Saez, *Per una rivoluzione fiscale. Un'imposta sul reddito per il XXI secolo*, a cura di Massimo Bordignon e Enrico Minelli
10. Aldo Grasso, *Invito alla televisione*, a cura di Cecilia Penati
11. Giacomo Canobbio (ed.), *Dio, l'anima, la morte. Percorsi per far pensare*
12. Rabindranath Tagore, *La saggezza del pappagallo*
13. Edward Evan Evans-Pritchard, *Invito all'antropologia sociale*
14. Alberto Quadrio Curzio, *Economia oltre la crisi. Riflessioni sul liberismo sociale*, a cura di Stefano Natoli

15. Michael Heller, *La scienza e Dio*, a cura di Giulio Brotti
16. Emanuele Severino, *Educare al pensiero*, a cura di Sara Bignotti
17. Georges Cottier, *Ateismi di ieri e di oggi*, a cura di Giuseppe Mari
18. Massimo Baldini, *Virtù dell'errore. Fra epistemologia e pedagogia*
19. Giacomo Canobbio, *Il Concilio Vaticano II tra speranza e realtà*, a cura di Anna Chiara Valle
20. Luigi Alici, *I cattolici e il paese. Provocazioni per la politica*

Collana Saggi

1. Emanuele Pagano, *L'Italia e i suoi Stati nell'età moderna. Profilo di storia (secoli XVI-XIX)*
2. Riccardo Maffei, *Introduzione al fascismo. Aspetti e momenti del totalitarismo italiano*
3. Giuseppe Gullino, *Storia della Repubblica Veneta*
4. Luigi Alici, *Filosofia morale*
5. Giovanni Manetti - Adriano Fabris, *Comunicazione*
6. Dario Antiseri, *Come si ragiona in filosofia. E perché e come insegnare storia della filosofia*
7. Angelo Nobile - Daniele Giancane - Carlo Marini, *Letteratura per l'infanzia e l'adolescenza. Storia e critica pedagogica*
8. Rosa Maria Parrinello, *Le grandi religioni. Credenze, riti, costumi*
9. Annamaria Fantauzzi, *Antropologia della donazione*
10. Mauro Bozzetti, *Pensare con stile. La narratività della filosofia*
11. Eugen Bleuler, *La psicanalisi di Freud*, a cura di Francesco e Guido Ghia
12. Roberto Gatti, *Filosofia politica. Gli autori, i concetti, i problemi*, nuova edizione
13. Otfried Höffe, *La democrazia ha un futuro?*, a cura di Giovanni Panno
14. Milena Santerini, *Educazione morale e neuroscienze. La coscienza dell'empatia*

15. Angelo Turchini, *Archivi della Chiesa e archivistica*
16. Caterina Cangì, *Lingue altre, 1. Conoscerle e coltivarle*
17. Caterina Cangì, *Lingue altre, 2. Insegnarle e impararle*
18. Guido Gili - Fausto Colombo, *Comunicazione, cultura, società. L'approccio sociologico alla relazione comunicativa*
19. Elena Marta (ed.), *Costruire cittadinanza. L'esperienza del servizio civile nazionale*
20. Giovanni Santambrogio, *Lezioni di giornalismo*
21. Giovanna Mascheroni (ed.), *I ragazzi e la rete. La ricerca EU Kids Online e il caso Italia*
22. Michele Colasanto - Laura Zanfrini (eds.), *Leggere la disoccupazione. Progettare le politiche*
23. Sergio Galvan, *Logica*
24. Stephen Gilligan, *Aiutare se stessi. Il coraggio di amare*
25. Laura Cerasi, *Pedagogie e antipedagogie della nazione. Istituzioni e politiche culturali nel Novecento italiano*
26. Mariella Colin, *I bambini di Mussolini. Letteratura, libri, letture per l'infanzia sotto il fascismo*
27. Ricciarda Ricorda, *La letteratura di viaggio in Italia. Dal Settecento a oggi*
28. Saverio Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, nuova edizione riveduta e ampliata
29. Maurizio Della Casa, *Scritture intertestuali. Riscrivere, imitare, trasformare, interpretare, rispondere*
30. Adriano Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*

Collana Classici del pensiero

1. Aristotele, *I principi del divenire. Libro primo della Fisica*, a cura di Emanuele Severino
2. Charles Sanders Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, a cura di Dario Antiseri
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Estetica*, a cura di Francesco Valagussa
4. Immanuel Kant, *Critica del giudizio*, a cura di Francesco Valagussa

Collana Profili di filosofia

1. Roberto Radice, *Stoicismo. Una dura e virile sapienza*

In preparazione

Enrico Berti, *Aristotele*
Vincenzo Costa, *Heidegger*

Annotazioni

Annotazioni

Annotazioni

Annotazioni

Annotazioni

Annotazioni

Annotazioni

