Atti del Convegno per Educatrici Insegnanti «L'EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA OGGI»

ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE - ROMA 1976

4 H 12

Atti del Convegno
per Educatrici Insegnanti

« L' EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA OGGI »

Roma, 2 - 6 aprile 1976

FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE - CASA SR. TERESA VALSE'
754
Via Cremolino 6
00166 ROMA
837

FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE CASA MADRE ERSILIA CANTA
837
ROMA

ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE – ROMA 1976

PRESENTAZIONE

Carissime sorelle,

per attuare l'esortazione che la Chiesa ci fa di « testimoniare sempre i beni celesti già presenti in questo mondo e collaborare coi fedeli alla edificazione della città terrena fondata nel Signore e a Lui diretta » (cf LG 44-47), *abbiamo realizzato, dal 2 al 6 aprile u. s., in Casa Generalizia, un convegno socio-politico, a cui hanno portato chiarezza di idee e frutti di esperienza valenti professori e alcune insegnanti della nostra Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione.*

Il corso ha voluto realizzare, a livello di formazione permanente, una specifica qualificazione del personale dirigente e insegnante dell'Istituto ed è entrato nelle prospettive del recente Capitolo XVI, che ha indicato le vie di un aggiornamento nella duplice linea:

- *approfondimento del carisma del Fondatore*
- *attenzione ai segni dei tempi.*

Le partecipanti hanno avuto modo di riflettere sulla concreta e attuale situazione socio-politica, guardando a don Bosco, che ha sempre mirato alla formazione integrale dei giovani (educare onesti cittadini e buoni cristiani), perché non fossero strumentalizzati nella società, ma potessero cooperare ad un'animazione cristiana dei vari ambienti sociali.

Il corso ha offerto a tutte anche una buona occasione per ripensare al forte interesse che la Chiesa, specie in questi ultimi cento anni, ha prestato al problema socio-politico, proponendo

soluzioni ispirate ad un autentico messaggio evangelico e aderente alle esigenze concrete degli uomini.

Si è rinnovata perciò in tutte le suore la presa di coscienza sulla necessità di aprire gli orizzonti della nostra azione pastorale anche alla dimensione socio-politica per preparare le giovani a inserirsi con ricchezza di convinzioni e generosità d'impegno nei vari ambienti in cui vivono e operano.

Esse hanno infatti una meravigliosa missione da compiere: collaborare attivamente alla creazione di una « nuova civiltà » animata dalla fede, arricchita dai più autentici valori cristiani.

Paolo VI, nel discorso pronunciato a conclusione dell'Anno Santo, ne presagiva già l'aurora: « La Civiltà dell'Amore prevarrà nell'affanno delle implacabili lotte sociali e darà al mondo la sognata trasfigurazione dell'umanità finalmente cristiana ».

Perché i frutti di questo convegno siano duraturi e si moltiplichino nelle nostre case, vi esorto care sorelle ad approfondire i grandi valori del nostro carisma, a viverli con rinnovato slancio, a studiare e far studiare con amore di figlie le encicliche sociali dei Sommi Pontefici, che sono il sicuro punto di riferimento per la formazione di una retta coscienza cristiana sociale.

L'aiuto potente di Maria Ausiliatrice ci ottenga di impegnarci salesianamente anche in questa educazione socio-politica delle nostre giovani per il bene della Chiesa e della società.

Roma, 24 maggio 1976

Aff.ma Madre
Sr. Ersilia Canta

L'EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA OGGI

2-6 APRILE 1976

PIANO DI LAVORO DEL CONVEGNO

2 aprile

Ore 9 **« Fondamenti teologici dell'educazione socio-politica. Rapporti tra fede e politica, con particolare riferimento alle correnti teologiche contemporanee e al movimento " cristiani per un socialismo " ».**
Padre Bartolomeo SORGE S.J. - Direttore della « Civiltà Cattolica »

Ore 11 **« Società di potere e partecipazione politica: prospettive sociologiche emergenti ».**
Prof. Sr. Enrica ROSANNA - Docente di Sociologia religiosa nella Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione (P.F.S.E.) Torino

Ore 15 Gruppi di studio

Ore 18 Assemblea generale

3 aprile

Ore 9 **« I movimenti studenteschi dal 1968 ad oggi ».**
Prof. Paolo GIUNTELLA - Pubblicista

Ore 11 **« La legittimità della funzione politica mediata dai partiti e dai sindacati ».** (parte 1ª)
Prof. Sr. Maria Rosa CIRIANNI - Docente di Diritto Pubblico nella P.F.S.E. - Torino

Ore 15 Gruppi di studio

Ore 18 Assemblea generale

4 aprile

Ore 9 **« La legittimità della funzione politica mediata dai partiti e dai sindacati ».** (parte 2ª)
Prof. Sr. Maria Rosa CIRIANNI - Docente di Diritto Pubblico nella P.F.S.E. - Torino

Ore 11 **« Attività della Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica ».**

Mons. Francesco MARCHISANO - Sottosegretario Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica

Ore 15 Gruppi di studio

Ore 18 Assemblea generale

5 aprile

Ore 9 **« L'uomo e la sua dimensione socio-politica - Riflessioni filosofiche ».**

Prof. Sr. Ernestina MARCHISA - Preside della P.F.S.E. - Torino - Docente di Filosofia Teoretica

Ore 11 **« Natura, fine, metodologia dell'educazione socio-politica ».**

Prof. Sr. Maria MARCHI - Docente di Metodologia Pedagogica nella P.F.S.E. - Torino

Ore 15 Gruppi di studio

Ore 18 Assemblea generale

6 aprile

Ore 8,15 **« Scuola cattolica ed educazione socio-politica ».**

Prof. Sr. Maria MARCHI - Docente di Metodologia Pedagogica nella P.F.S.E. - Torino

Ore 10 **« Indicazioni operative per una educazione socio-politica in una scuola cattolica ».**

Prof. Madre Rosa Eugenia BRIANO - Preside Liceo Sperimentale Pio XII - Roma

Ore 11 Gruppi di studio

Ore 15 Assemblea generale

Conclusione dei lavori

Ore 18 **S. Messa** con Omelia celebrata da Sua Eminenza il Card. Gabriel Maria GARRONE - Prefetto della Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica

2 APRILE 1976

FONDAMENTI TEOLOGICI DELL' EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA.

RAPPORTI TRA FEDE E POLITICA, CON PARTICOLARE RIFERIMENTO ALLE CORRENTI TEOLOGICHE CONTEMPORANEE E AL MOVIMENTO « CRISTIANI PER UN SOCIALISMO ».

Bartolomeo Sorge S. J.

1.

FEDE E POLITICA NELLA TEOLOGIA DEL CONCILIO

VANGELO E POLITICA

Il rapporto tra fede e politica è stato sempre un grosso problema per la vita della Chiesa. Tutta la storia lo dice. Ma oggi esso ha acquistato dimensioni pratiche e teoriche di importanza decisiva. Un'analisi esauriente delle cause che hanno riacutizzato il fenomeno ci porterebbe lontano. Tuttavia se esaminiamo attentamente le domande che sull'argomento oggi si pongono soprattutto all'interno della Chiesa, è facile vedere che esse in massima parte provengono dal modo diverso con cui si concepiscono i termini stessi del problema: la missione evangelizzatrice del Popolo di Dio e l'impegno politico. Di conseguenza, anche tra i cristiani e tra i teologi differisce il parere sulla qualità dell'apporto « politico » che la Chiesa è chiamata a dare alla crescita del mondo. Perciò, pensiamo che il discorso sia da rivedere proprio dalle premesse da cui muove. È quanto ora ci proponiamo di fare, alla luce del più recente Magistero della Chiesa.

Compiremo tre passi nella nostra ricerca. Innanzitutto, partendo dalla natura « sacramentale » della Chiesa e dal significato essenziale di evangelizzazione », vedremo in qual senso si debba parlare di un nesso ineliminabile tra annunzio cristiano e impegno politico. In secondo luogo, dopo averne precisato il concetto, determineremo quale tipo di impegno politico compete alla Chiesa nella sua opera di evangelizzazione. Infine, una volta chiariti i termini del discorso, sarà possibile formulare alcuni orientamenti operativi circa il modo concreto in cui il Popolo di Dio si deve impegnare politicamente, per partecipare allo sforzo comune di tutta l'umanità di costruire un mondo più giusto.

LA CHIESA, SACRAMENTO DI SALVEZZA

La retta comprensione del concetto di « evangelizzazione » è legata alla retta definizione della natura della Chiesa. Dunque, la prima domanda che ci dobbiamo porre per giungere a determinare il rapporto tra evangelizzazione e politica è questa: che cosa è la Chiesa, così come Cristo l'ha voluta? Che cosa dice la Chiesa di se stessa?

Il Concilio Vaticano II ha posto fortemente l'accento sulla sua natura « sacramentale »: la Chiesa è essenzialmente « sacramento di salvezza ». Essa, cioè, fu istituita da Cristo e si presenta al mondo come « segno efficace » della liberazione integrale dell'uomo, della sua salvezza totale e trascendente.

Detto con altre parole: Dio ha radunato visibilmente nel mondo il suo Popolo, affinché esso, da un lato, sveli e manifesti il mistero della salvezza dell'umanità in Cristo; dall'altro, affinché questa medesima salvezza si realizzi storicamente attraverso la Chiesa, nel momento stesso in cui essa la annunzia.

« Tutto ciò che di bene il Popolo di Dio può offrire all'umana famiglia, nel tempo del suo pellegrinaggio terrestre, scaturisce dal fatto che la

Chiesa è 'l'universale sacramento di salvezza', che svela e insieme realizza il mistero dell'amore di Dio per l'uomo ».[1]

Nello stesso tempo, Cristo ha voluto che questa missione sacramentale di salvezza si realizzasse attraverso l'impegno di evangelizzazione, unico e indivisibile, di tutto insieme il Popolo di Dio. In questo impegno comune di tutti i battezzati, però, si riconoscono funzioni diverse.[2] Infatti, Cristo ha affidato alla Gerarchia come ufficio proprio il compito di istruire, di santificare e di reggere il Popolo di Dio. Ciò spiega perché gli interventi specifici della Gerarchia impegnino ufficialmente tutta la Chiesa in quanto tale; mentre la stessa cosa, propriamente parlando, non si può dire dei laici quando adempiono in modo autonomo e responsabile il compito ad essi affidato di animare cristianamente l'ordine temporale.

Dunque, se vogliamo determinare rettamente il concetto di evangelizzazione, le sue implicazioni temporali e i diversi modi della sua realizzazione, occorre tenere costantemente presenti sia la natura sacramentale della Chiesa sia le funzioni diverse che caratterizzano l'adempimento della sua unica missione di salvezza.

Vediamo, allora, che cosa significa « evangelizzare ».

[1] *Gaudium et spes*, n. 45. Cf pure n. 42. Vedi: *Lumen gentium*, nn. 1, 9, 48; *Sacrosanctum Concilium*, n. 5; *Ad Gentes*, nn. 1, 5. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e sacramenti*. Documento pastorale dell'Episcopato italiano (Roma, 12 luglio 1973), nn. 32-36.

[2] « L'impegno di evangelizzare [...] riguarda primariamente gli apostoli e coloro che per l'imposizione delle mani hanno ricevuto il compito specifico di 'proclamare il Vangelo della grazia di Dio' (*Act* 20, 24) e sono stati costituiti 'ministri della Parola' (*Lc* 1, 2); ma riguarda anche, sia pure in forma subordinata, tutti coloro che sono resi col Battesimo partecipi del sacerdozio profetico di Cristo » (CEI, *doc. cit.*, n. 45).

AMBIGUITÀ DEL CONCETTO DI EVANGELIZZAZIONE

L'ambiguità con cui oggi si è soliti impiegare il termine di evangelizzazione è messa bene in luce dal documento che la Segreteria generale del Sinodo ha inviato ai vescovi in preparazione all'Assemblea mondiale del 1974.

« Il termine *evangelizzazione* può significare oggi più cose. Esso può indicare, anzitutto, qualsiasi attività, con cui in qualunque modo il mondo viene trasformato conformemente alla volontà di Dio creatore e redentore; poi, ancora, esprime l'attività sacerdotale, profetica e regale, con cui la Chiesa viene edificata secondo l'intenzione di Cristo.

Più frequente è la terza accezione del termine, con cui si indica quell'attività per mezzo della quale viene proclamato e spiegato il Vangelo, ed è suscitata la fede viva nei non cristiani e alimentata nei cristiani (predicazione missionaria, attività catechetica, omelitica, ecc.).

Per ultimo, il significato del termine *evangelizzazione* si restringe ad indicare il primo annunzio del Vangelo fatto ai non cristiani, con cui è suscitata la fede (predicazione missionaria: *kérygma*) ».

Il documento, quindi, conclude: « I vari significati si intrecciano talmente tra loro, che le attività da essi designate non possono essere adeguatamente distinte. Fatto, questo, da cui nascono nelle discussioni molte ambiguità, perché per *evangelizzazione* chi intende una cosa, chi un'altra ».[3]

È possibile superare questa ambiguità? Pensiamo di sì. Ma occorre, a questo fine, distinguere il *contenuto* dell'evangelizzazione, dai *modi* e dalle *vie* attraverso cui la Chiesa lo trasmette.

IL CONTENUTO DELL'EVANGELIZZAZIONE

Per quanto riguarda il contenuto, ossia l'annunzio in se stesso, san Paolo spiega che evangelizzare vuol dire far conoscere al mondo « le imperscrutabili ricchezze di Cristo, e far risplen-

[3] SINODO DEI VESCOVI, *L'evangelizzazione del mondo contemporaneo*, ad uso delle Conferenze episcopali (Città del Vaticano, 1973) Introduzione, n. 4.

dere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'universo » (*Eph* 3, 8 s.).

Cioè — commenta il Concilio — evangelizzare è svelare agli uomini il disegno d'amore del Padre « il quale creò l'uomo a sua immagine e somiglianza, perché quanti sono partecipi della natura umana, rigenerati in Cristo per mezzo dello Spirito Santo, potranno ripetere, contemplando unanimi la gloria di Dio: ' Padre nostro ' ».[4]

Tuttavia, soggiunge san Paolo, Dio ha voluto che la manifestazione del mistero della salvezza avvenisse « per mezzo della Chiesa » (*Eph* 3, 10). Per questo — commenta ancora il Concilio — l'evangelizzazione mira a ciò: « che tutto il genere umano formi un solo Popolo di Dio, si riunisca nel corpo mistico di Cristo, si edifichi nell'unico tempio dello Spirito Santo ».[5]

Con questa affermazione non si vuol affatto negare che Dio possa salvare gli uomini e portarli alla fede attraverso mille altri cammini, che lui solo conosce,[6] si vuol soltanto ribadire che la Chiesa rimane per antonomasia « il sacramento della salvezza », lo strumento privilegiato istituito direttamente da Cristo, e di cui Dio si serve per realizzare pienamente l'uomo e il suo destino.

Ecco perché la Chiesa non può non evangelizzare.

« Benché Dio — conclude il Concilio —, attraverso vie che egli solo conosce, può portare gli uomini che senza loro colpa ignorano il Vangelo, a quella fede senza la quale è impossibile piacergli, incombe tuttavia alla chiesa la necessità, e insieme il sacro diritto, di evangelizzare ».[7]

[4] *Ad Gentes*, n. 7; SINODO DEI VESCOVI, *doc. cit.*, Parte seconda, I A.

[5] *Ad Gentes*, n. 7.

[6] Cf *Gaudium et spes*, n. 22 in fine; vedi pure SINODO DEI VESCOVI, *doc. cit.*, Parte seconda, II D.

[7] *Ad Gentes*, n. 7.

Come evangelizza la Chiesa? Per quanto riguarda le vie della evangelizzazione, il Concilio ribadisce spesso che la Chiesa esercita questo suo diritto-dovere soprattutto in tre modi.[8]

Innanzitutto, attraverso l'*annunzio della Parola:* « La fede dipende dalla predicazione » (*Rom* 10, 17). Il documento preparatorio del Sinodo 1974 ritenne, anzi, che la proclamazione del Vangelo attraverso la predicazione costituisca l'evangelizzazione in senso proprio, secondo il comando esplicito del Signore: « Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura » (*Mc* 16, 15).

Il secondo modo con cui la Chiesa evangelizza è *amministrando i sacramenti,* specialmente celebrando l'Eucaristia. Infatti, quando nella comunità cristiana si ripetono i gesti e le parole efficaci del Signore, non solo viene comunicata la grazia, ma — nello stesso tempo — la Chiesa diviene cosciente del dono di Dio, lo accoglie, si associa a Cristo nella sua opera efficace di salvezza.

Infine, la Chiesa annunzia al mondo il mistero di Dio e manifesta che il Regno è già venuto, attraverso la *testimonianza coerente della vita cristiana,* ossia mediante l'esercizio della *diaconia,* del servizio, della carità.[9]

Questi tre modi principali di evangelizzazione non sono alternativi, ma complementari. La mancanza dell'uno o dell'altro mutilerebbe gravemente l'intera opera evangelizzatrice della Chiesa.[10]

Tuttavia, non c'è dubbio che ai nostri giorni — in un mondo secolarizzato — l'elemento dei tre che acquista maggiormente ragione di segno intelligibile, cioè che rende più comprensibile in modo adeguato alla mentalità di oggi la missione « sacramen-

[8] Cf SINODO DEI VESCOVI, *doc. cit.,* Parte seconda, I C; CEI, *doc. cit.,* nn. 41 s., 50.

[9] CEI, *doc. cit.,* nn. 56, 63.

[10] *Ivi,* n. 28.

tale » della Chiesa, è la testimonianza coerente della vita cristiana.[11]

È un fatto che la predicazione della Parola e la celebrazione dei sacramenti — pur restando sempre assolutamente necessari e inseparabili tra di loro e da una autentica testimonianza di vita cristiana —, tuttavia oggi non hanno più l'accoglimento e l'incidenza che potevano avere, per esempio, in un'epoca di « cristianità ».

Ciò spiega, in parte, anche lo sforzo compiuto dalla teologia contemporanea di rivalutare il fondamento antropologico e nella Parola e nel Sacramento; spiega l'accento particolare che il Concilio ha messo ripetutamente sull'importanza della testimonianza della vita in tutta l'opera di evangelizzazione. Tanto che, ricordando esplicitamente i tre modi attraverso cui la Chiesa evangelizza, i Padri conciliari non hanno esitato a dare il primo posto proprio all'esempio della vita.[12]

In conclusione: l'ambiguità nell'uso del termine di evangelizzazione si può superare, ma a condizione che si produca un duplice chiarimento; infatti occorre riconoscere, da un lato, la trascendenza del suo contenuto, e, dall'altro, la complementarietà e la inseparabilità dei tre modi principali attraverso cui la Chiesa evangelizza.

[11] *Ivi*, n. 8.

[12] « La missione della Chiesa si esplica attraverso quell'operazione per la quale, in adesione all'ordine di Cristo e sotto l'influsso dello Spirito Santo, essa si fa presente in pieno a tutti gli uomini e a tutti i popoli, per condurli alla fede, alla libertà e alla pace di Cristo, mediante l'esempio della vita e la predicazione, mediante i sacramenti e gli altri mezzi della grazia » (*Ad Gentes*, n. 5). E più avanti si sottolinea esplicitamente la preminenza dell'impegno della vita nell'evangelizzazione del mondo d'oggi. Ma tutti sappiano che il primo e principale loro dovere in ordine alla diffusione della fede, è quello di vivere una vita profondamente cristiana. Sarà appunto il loro fervore nel servizio di Dio, sarà il loro amore verso il prossimo ad immettere come un soffio nuovo di spiritualità in tutta quanta la Chiesa, che apparirà allora come ' il vessillo levato sulle nazioni ' e ' il sale della terra ' » (*Ivi*, n. 36). Cf *Apostolica actuositatem*, n. 6.

Chiariti così la natura e le vie della evangelizzazione, non fa particolare difficoltà il fatto che, per l'uomo secolarizzato del nostro tempo, il primo passo verso la fede in Cristo e nella Chiesa avvenga oggi più facilmente attraverso la testimonianza della vita dei credenti e attraverso l'efficace azione che la Chiesa riesce ad esprimere per la liberazione e per l'elevazione dell'uomo.

Ma non dobbiamo dimenticare mai che se la testimonianza coerente della nostra vita può costituire per chi non crede il passo più facile verso la fede, quella coerenza però è insieme frutto e vertice della stessa evangelizzazione.[13] Se è vero che gli uomini oggi sono estremamente sensibili all'esempio della nostra vita, noi però sperimentiamo, ogni giorno più, che è una illusione tragica credere di riuscire ad annunziare il Vangelo con la vita, se nello stesso tempo non ci lasciamo convertire — noi per primi — dalla Parola di Dio, se non viviamo interiormente un'intensa vita sacramentale e di grazia.

Da tutto questo discorso si deduce che la Chiesa può divenire segno intelligibile di salvezza per l'umanità, soltanto se i suoi figli vivranno una vita autenticamente cristiana, alimentata dalla Parola e dai sacramenti; solo allora evangelizzazione diviene pure causa efficiente e sinonimo di promozione umana.

EVANGELIZZAZIONE E PROMOZIONE UMANA

Nasce a questo punto, dal chiarimento stesso del concetto di evangelizzazione, il problema del suo rapporto con la promozione sociale. Infatti, proprio la necessità di tradurre il messaggio di salvezza cristiana in termini intelligibili di promozio-

[13] « Dalla Parola, al Sacramento, alla vita nuova: questa la dinamica della esistenza cristiana, la quale, per conservarsi e svilupparsi, ha bisogno di rifarsi di continuo alle sorgenti stesse da cui è scaturita, movendosi ancora dalla vita, al Sacramento, alla Parola » (CEI, *doc. cit.*, n. 51).

ne umana pone ai teologi il quesito di definire i rapporti tra annunzio evangelico e liberazione dell'uomo.[14]

Non è qui il luogo di affrontare analiticamente questo complesso problema, tanto dibattuto nella Chiesa. Dato l'obiettivo del nostro studio, ci limitiamo a richiamare alcuni punti di dottrina che il Concilio ha chiaramente acquisito in materia, senza addentrarci nel labirinto delle tesi opinabili, proposte dalle numerose *teologie della prassi.*

Ebbene, ci pare che due punti siano assodati e da ritenere fermamente: il primo sta nel riconoscere che la Chiesa, quando evangelizza, reca un *contributo preciso e specifico* alla promozione e alla liberazione dell'uomo; « specifico », cioè diverso dai contributi che altri possono portare allo stesso fine. Il secondo punto certo è che tra evangelizzazione e promozione sociale non vi possono essere né semplice identificazione, né dicotomia; fra di esse, invece, si dà integrazione e continuità.

Se ci si scosta da questi due punti di dottrina, nonostante la buona volontà, si finisce col compromettere la natura « sacramentale » della Chiesa e, di conseguenza, si priva di significato e di efficacia l'opera stessa di evangelizzazione.

Spieghiamo brevemente queste due note — specificità e continuità — proprie del contributo che la Chiesa è chiamata a dare all'opera comune della promozione dell'uomo.

[14] Rientra nel contesto globale dell'evangelizzazione l'avvertita presenza e la conseguente valorizzazione di tutti quegli aspetti di promozione umana, a cui sono tanto sensibili gli uomini del nostro tempo. Tali aspetti restano alla base del messaggio del Vangelo e sono reincarnati e rivissuti nella vita stessa della Chiesa. La realtà sacramentale, adatta com'è all'uomo nel suo essere concreto, se intesa in tutta la profondità della sua struttura, non fa che riconoscere e propugnare nel segno le giuste esigenze di questa promozione: liberazione, giustizia, pace » (*Ivi,* n. 81).

SPECIFICITÀ

L'opera di liberazione e di promozione sociale dell'uomo è unica e comune a tutti. Ma sono diversi gli apporti specifici che ad essa si possono recare. È chiaro che gli sforzi fatti in campo culturale, politico, economico, sociale, militare, religioso... pur dovendo essere coordinati tra loro e pur mirando a un unico e identico fine (l'elevazione dell'uomo), conservano però ciascuno la propria peculiarità, che li rende diversi.

Nel nostro caso, la Chiesa, avendo un messaggio morale e religioso da annunziare, contribuisce all'opera comune della promozione sociale dell'uomo comunicandogli, con la fede, valori originali e forze straordinarie, che aiutano notevolmente alla sua liberazione. La specificità del contributo cristiano sta nel fatto che quei valori e quelle forze portano l'uomo direttamente a vincere il peccato (personale e sociale), trasformandone la coscienza e la vita. L'efficacia liberatrice della fede, dunque, è soprattutto interiore, anche se poi essa si traduce necessariamente in impegno per il cambiamento delle strutture oppressive e dei rapporti ingiusti di potere. La specificità del contributo della Chiesa sta dunque nel fatto che l'annunzio evangelico si risolve nel vero bene (anche temporale) dell'uomo, trascendendolo.[15]

« Qui va rintracciato l'apporto specifico della Chiesa alle civiltà — leggiamo nella *Octogesima adveniens* —: in comunione con le migliori aspirazioni degli uomini e soffrendo di vederle insoddisfatte, la Chiesa desidera aiutarle a raggiungere la loro piena fioritura, e a questo fine offre loro ciò che possiede in proprio: una visione globale dell'uomo e dell'umanità ».[16].

Insomma, il contributo specifico della Chiesa alla promozione sociale si configura come « un messaggio di speranza [comunicato] attraverso una fraternità vissuta e una giustizia con-

[15] Cf SINODO DEI VESCOVI, *doc. cit.*, Parte terza, I F.

[16] *Octogesima adveniens*, n. 40.

creta ».[17] Amore cristiano — prosegue Paolo VI — che non è sentimento sterile, ma si traduce in contributo efficace « per fare evolvere le strutture e adattarle ai veri bisogni presenti ».[18] Di qui l'esortazione a tutti i cristiani affinché portino al mondo questo contributo « specifico », che solo la Chiesa può offrire e di cui il mondo ha estremo bisogno, al di là di ogni sistema ideologico o politico:

« Al di là di ogni sistema, senza per questo omettere l'impegno concreto al servizio dei fratelli, egli [il cristiano] affermerà, al centro stesso delle sue opzioni, l'originalità dell'apporto cristiano a vantaggio di una trasformazione positiva della società ».[19]

Dunque, se da un lato è necessario che la fede e la conversione del cuore si traducano nel cambiamento delle strutture ingiuste della società, dall'altro però la missione salvifica della Chiesa, in quanto trascende il mero ordine temporale e ogni sistema ideologico, non si può misurare con il solo metro della sua efficacia politica o della sua utilità sociale.

CONTINUITÀ

Il secondo punto di dottrina che occorre tener fermo è che tra evangelizzazione e promozione umana non si dà identificazione, né dicotomia, bensì continuità e integrazione. In accordo con la natura stessa della Chiesa, la quale, in quanto è « segno », conserva la sua alterità nei confronti della salvezza significata. La Chiesa deve, sì, mostrare al mondo che essa salva davvero (altrimenti non sarebbe « segno » né efficace, né intelligibile); però, se la realtà totale della salvezza cristiana non fosse « altra » (trascendente la promozione sociale), ma si iden-

[17] *Ivi*, n. 12.
[18] *Ivi*, n. 50.
[19] *Ivi*, n. 36.

tificasse semplicemente con la liberazione politica, allora la Chiesa non sarebbe più il sacramento universale di salvezza voluto da Cristo. D'altra parte — per la stessa ragione — la Chiesa rinnegherebbe se stessa e la sua missione, se la trascendenza del suo messaggio dovesse risultare alienante o collocasse la « salvezza » a un livello completamente avulso dalla realtà storica. Perciò, la natura sacramentale della Chiesa e la realtà trascendente della salvezza che essa annunzia e realizza non possono non trovarsi in continuazione con la liberazione e con la giustizia proprie dell'ordine temporale.[20]

Tra i molti testi del Concilio che ribadiscono questa dottrina, ne riportiamo uno solo, che la sintetizza bene:

« L'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure l'instaurazione di tutto l'ordine temporale. Per cui, la missione della Chiesa non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche di animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico [...]. Questi ordini, sebbene siano distinti, tuttavia nell'unico disegno divino sono così legati, che Dio stesso intende ricapitolare in Cristo tutto il mondo per formare una nuova creatura, in modo iniziale sulla terra, in modo perfetto nell'ultimo giorno ».[21]

Esiste, dunque, un nesso di continuità tra evangelizzazione e promozione umana. Ma, ammettere ciò, che altro vuol dire se non riconoscere che l'evangelizzazione tocca la politica? Infatti, non si può dare promozione sociale, se non passando attraverso scelte generali di valore e scelte concrete di natura

[20] « L'agire per la giustizia ed il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come una dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione e la liberazione del genere umano da ogni situazione oppressiva » (SINODO 1971, *Documento sulla giustizia nel mondo*, cpv. n. 6); « La missione di predicare il Vangelo, ai nostri giorni, richiede che ci impegniamo per la totale liberazione dell'uomo, già fin d'ora [*iam nunc*], nella sua esistenza terrena » (*Ivi*, cpv. n. 37).

[21] *Apostolicam actuositatem*, n. 5.

economico-sociale, ossia attraverso le diverse forme possibili dell'impegno politico.

Ecco in che modo il cristiano — anzi, tutta la Chiesa — avendo riscoperto le dimensioni globali della sua fede e dell'opera di evangelizzazione, ha riscoperto, nello stesso tempo, l'essenzialità del suo impegno politico. La fede, così, interpella la politica. È necessario, perciò, precisare che cosa vuol dire per la Chiesa impegnarsi politicamente.

IL CONCETTO DI « IMPEGNO POLITICO »

Il termine e il concetto di « politica » si rifanno al termine o al concetto di *polis* (città). Essi indicano l'attività di chi esercita o di chi partecipa una funzione direttiva della comunità, o anche l'attività di chi concorre, in qualsiasi modo, alla vita collettiva.

In altre parole: impegno politico è la presenza responsabile del cittadino nella vita della sua comunità, è la partecipazione dell'uomo alla costruzione della storia.

Oggi, però, nel nostro contesto socio-culturale, il concetto di impegno politico si è ampliato e si è specificato ulteriormente, in seguito all'impatto che masse sempre più larghe hanno avuto con le nuove condizioni ideologiche, culturali e sociali, tipiche della civiltà del benessere, della tecnica e della scienza. Questa esperienza — non priva di prospettive esaltanti, eppure per tanti versi traumatizzante — ci ha condotto a distinguere chiaramente tra politica intesa come dimensione socio-culturale dell'uomo (attinente soprattutto ai valori e alla qualità della vita), e politica intesa come prassi, come scelta responsabile degli strumenti tecnici operativi (rivolta soprattutto alla realizzazione concreta di un nuovo modello di società).

Da quando l'uomo è uomo, di fatto, è stato sempre condizionato dal suo rapporto con gli altri, con la comunità, con le strutture della convivenza. L'appartenenza a una razza, a una nazione, a una classe, a una data civiltà, a una famiglia... determina e condiziona il costume, la mentalità, la vita personale di ciascuno di noi. È sempre stato così.

Ma oggi sono nuove sia le dimensioni del fenomeno, sia la coscienza di questa interazione tra persona e strutture, tra uomo e uomo, tra individui e gruppi; si tratta ormai d'una vera e propria esperienza totalizzante, che l'umanità sta vivendo. Sotto questo punto di vista, è giusto affermare che oggi « tutto è politica »; ogni giorno, non tocchiamo forse con mano quanto le scelte personali condizionano la vita sociale, e quanto le scelte sociali condizionano la vita personale?

La « politica », dunque, in questa sua prima accezione socio-culturale, si deve considerare — a buon diritto — come una dimensione essenziale dell'uomo. Non è la politica dello Stato, né dei partiti; ma è, invece, la politica delle « convinzioni ultime sulla natura, l'origine e il fine dell'uomo e della società » — di cui parla la *Octogesima adveniens* — che « è compito dei raggruppamenti culturali e religiosi di sviluppare nel corpo sociale, in maniera disinteressata e per le vie loro proprie ».[22] Viene di qui la crescente politicizzazione della vita, che tutti avvertiamo, a un ritmo sempre più veloce, a misura che si sviluppa il livello culturale delle masse.[23]

[22] *Octogesima adveniens*, n. 25.

[23] « Il passaggio alla dimensione politica esprime anche una richiesta attuale dell'uomo: una ripartizione più grande delle responsabilità e delle decisioni. Tale legittima aspirazione diventa più manifesta man mano che cresce il livello culturale e aumenta il senso della libertà, e l'uomo si rende meglio conto che, in un mondo aperto su un avvenire insicuro, le scelte d'oggi condizionano già la vita di domani » (*Ivi*, n. 47).

Dunque, se prendiamo « politica » in questo primo significato, nessuna persona, nessun gruppo informale, nessuna istituzione può risultare politicamente neutra. In tal senso, oggi è impossibile — e lo sarà sempre più domani — pretendere di « non voler fare politica ». Lo stesso fatto di esistere e di agire responsabilmente da uomini — individualmente o in gruppo — ci obbliga a « fare politica ». È l'esperienza di ogni giorno.

LA POLITICA COME « PRASSI »

Ma, se da un lato la politica è una dimensione essenziale dell'uomo, dall'altro la traduzione storica e concreta dei valori sociali e culturali in termini di convivenza umana non avviene per fatale predeterminazione, bensì si compie in virtù delle precise scelte responsabili e libere di ciascuno: cioè, attraverso la « prassi » politica.

La storia ormai ci ha largamente resi coscienti che siamo noi, con le nostre libere opzioni, con le nostre intuizioni e con i nostri errori, a orientare i rapporti umani in una direzione piuttosto che in un'altra. Tant'è vero che oggi tutti siamo alla ricerca di un progetto nuovo di società, e ci sentiamo corresponsabili moralmente del perdurare di uno *statu quo* indegno dell'uomo.

Ci troviamo, così, di fronte al diritto-dovere di elaborare una « prassi » politica, che traduca in scelte tecniche — responsabili e libere — i valori e gli orientamenti della politica, intesa come dimensione socio-culturale. Queste scelte di prassi politica, in senso strumentale e tecnico (quelle — per intenderci — fatte dai partiti, dai sindacati, dai governi, dai responsabili dell'economia, ecc.) sono gli strumenti ultimi e immediati attraverso cui si esprime storicamente la natura essenzialmente politica dell'uomo.

Ormai è chiaro il duplice senso in cui si può prendere il concetto di « impegno politico ».

Un primo significato, quello originario e più ampio, specifica l'impegno politico come azione volta a promuovere la vita sociale a livello prevalentemente dei valori e del costume civile.

Il secondo, è quello più ristretto e strumentale, e specifica l'impegno politico come azione intesa a mediare i valori culturali in scelte, concrete di « prassi » politica, economica e sociale.[24] Queste scelte, ovviamente, essendo legate a situazioni particolari e differenti, sono sempre contingenti, mutevoli, diverse, opinabili.

Concludendo, possiamo dire così: ogni comportamento umano è sempre « politico », nel senso che esso si riferisce in ogni caso a una determinata visione della vita, ossia a una certa scala di valori morali e culturali. Tuttavia, non ogni comportamento umano è « politico » nel senso tecnico e strumentale della parola; infatti, la « prassi » politica suppone una ulteriore opera di mediazione dei valori in termini di competenza professionale (economica, sindacale, organizzativa...), che non tutti sono in grado di compiere, anche se è auspicabile che aumenti sempre di più la partecipazione effettiva delle masse a questa opera necessaria di mediazione.[25]

[24] I due significati vengono distinti lessicamente, in francese, con *le politique* (il primo) e *la politique* (il secondo). In italiano si potrebbero usare, invece, rispettivamente: *il civile e la politica.*

[25] Occorre appena notare che questa seconda accezione del termine « politica » non è certamente meno importante della prima. La *Octogesima adveniens* ne dà questo giudizio: « Prendere sul serio la politica nei suoi diversi livelli — locale, regionale, nazionale e mondiale — significa affermare il dovere dell'uomo, di ogni uomo, di riconoscere la realtà concreta e il valore della libertà di scelta che gli è offerta per cercare di realizzare insieme il bene della città, della nazione, dell'umanità. La politica è una maniera esigente — ma non è la sola — di vivere l'impegno cristiano di servizio degli altri » (n. 46).

Tuttavia, nonostante la distinzione che è necessario fare, è chiaro che i due modi diversi di impegno politico stanno in relazione stretta fra loro: l'impegno sul piano dei valori e del costume non può non influire (direttamente e indirettamente) sulla « prassi » politica; e viceversa.

Giungiamo, perciò, alla questione centrale della nostra ricerca: quale « impegno politico » compete al Popolo di Dio? Abbiamo visto, infatti, che tra evangelizzazione e promozione umana, tra annunzio cristiano e impegno politico si dà un nesso ineliminabile.

L'IMPEGNO POLITICO DELLA CHIESA

Diciamo subito che la natura « sacramentale » del Popolo di Dio e la sua missione di evangelizzare il mondo impongono chiaramente alla Chiesa il diritto-dovere di impegnarsi « politicamente » nel primo dei due sensi spiegati. Infatti, la Chiesa, in quanto è istituzione socialmente rilevabile e composta di uomini, entra necessariamente in rapporto con i singoli uomini e con gli altri gruppi sociali; cioè, la comunità cristiana (sebbene la sua realtà e il suo fine trascendano il livello sociale) è condizionata dalla storia e, a sua volta, è nata ad influire attivamente sulla storia.

Ciò equivale a riconoscere che il Popolo di Dio — al pari di ogni altro gruppo umano — non può non svolgere una sua funzione politica sul piano sociale, culturale, dei valori. È un « impegno politico » che si accompagna necessariamente agli atti con cui la Chiesa adempie la sua opera di evangelizzazione: ossia all'annunzio della Parola, all'amministrazione dei sacramenti, ai vari impegni della *diaconia* e del servizio.

È vero che la Chiesa in quanto tale, essendo segno efficace della salvezza trascendente e totale dell'uomo, non è dotata di particolare competenza in ciò che riguarda direttamente l'opera ulteriore di mediazione dei valori in termini di « prassi » politica:

« La missione propria, affidata da Cristo alla sua Chiesa, non è d'ordine politico, economico o sociale; il fine, infatti, che le ha prefisso è d'ordine religioso ».[26]

Tuttavia, l'azione della Chiesa, svolta sul piano del costume e delle coscienze, influisce notevolmente sulla « prassi » politica: predicando l'amore cristiano dal pulpito e con la vita, si contribuisce a cambiare il mondo in modo più efficace che con un trattato internazionale!

« Infatti — prosegue il Concilio — precisamente da questa missione religiosa scaturiscono una funzione, una luce e forze, che possono contribuire a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina ».[27]

Paolo VI ha specificato ulteriormente questo insegnamento del Concilio. Affrontando direttamente l'argomento in un suo discorso al Corpo diplomatico, egli, da un lato, riafferma il dovere della Chiesa di impegnarsi politicamente nel primo significato già detto (il Papa lo definisce: « presenza nel civile »); dall'altro, nega energicamente che la Chiesa si debba impegnare direttamente nella « prassi » politica (Paolo VI parla di « estraneità all'azione politica »):

« Occorre affermare la sua *estraneità* all'azione politica specificamente intesa. La missione della Chiesa è diversa: essa è essenzialmente spirituale; essa non svolge una azione politica attiva, in nessun modo, anzi se ne tiene distinta ed estranea [...].

Tuttavia, la Chiesa, pur estranea in sé e per sé all'azione politica attiva, rivendica una *presenza* nel mondo civile: sia perché essa è fatta per gli uomini, e fatta di uomini, ai quali con la sua professione di fede religiosa, con la sua pedagogia risanatrice e santificatrice, col primato riaffermato della realtà spirituale, essa inculca il rispetto di rispettivi diritti e il compimento di rispettivi doveri per la instaurazione di una organica e vera fratellanza; sia soprattutto perché a questa missione è chiamata dal mandato, ricevuto dal suo Fondatore, di salvare l'uomo, di

[26] *Gaudium et spes*, n. 42.

[27] *Ivi*.

comunicargli la Parola che libera e la vita che santifica, e di collaborare così alla elevazione integrale dell'uomo ».[28]

Ogni qualvolta nella storia della Chiesa si è persa di vista questa distinzione nell'impegno temporale del Popolo di Dio, la comunità cristiana ha finito col cadere in uno dei due atteggiamenti opposti ed errati, che tutti oggi detestiamo: o nell' *integrismo* (di destra o di sinistra), identificando il messaggio di fede con la prassi politica, fino a derivare dal Vangelo sistemi e programmi politici ben definiti; oppure nell'*assenteismo*, fino a negare ogni rapporto anche indiretto, tra fede e azione politica, rifiutando alla Chiesa il diritto a una sua presenza nel « civile », nella politica in senso socio-culturale.

LA CHIESA E LA PRASSI POLITICA

Qual è, allora, l'atteggiamento che la Chiesa deve prendere di fronte alla « prassi » politica? Si deve escludere ogni suo rapporto diretto con la politica in senso tecnico e strumentale?

La risposta non può essere semplicemente: « sì » o « no ». Bisogna fare alcune precisazioni.

Innanzitutto occorre riaffermare la grande importanza che la Chiesa riconosce, esplicitamente e da ogni punto di vista, all'impegno politico inteso in senso tecnico.[29] Nello stesso tempo, poiché la Chiesa in quanto tale — come abbiamo già detto — non ha alcuna competenza specifica professionale in ma-

[28] PAOLO VI, *Discorso al Corpo diplomatico*, 10 gennaio 1972 (*Oss. Rom.*, 12 gennaio 1972). Vedi pure il discorso tenuto l'anno seguente, in *Oss. Rom.*, 12 gennaio 1973.

[29] È rimasto famoso, in proposito, un testo di Pio XI: « Il campo della politica [...] è il campo della più vasta carità, della carità politica, a cui si potrebbe dire null'altro, all'infuori della religione, essere superiore. È con questo intendimento che i cattolici e la Chiesa debbono considerare la politica » (*Discorsi di Pio XI*, ed. Bertetto, Torino, SEI, 1960, vol. I, 744-745). Vedi pure *Octogesima adveniens*, n. 46.

teria politica, né a ciò la chiama la sua missione, *in via ordinaria* non è ipotizzabile il suo intervento diretto nella « prassi » politica.

Detto questo, però, si deve ricordare quanto abbiamo già esposto sulla continuità ineliminabile che esiste tra evangelizzazione e promozione umana, e sul compito proprio dei laici cristiani, i quali, essendo a tutti gli effetti veri cittadini del mondo, non solo possono, ma devono partecipare direttamente alla elaborazione di una « prassi » politica.[30]

Possiamo dire, dunque, che *in via ordinaria* la Chiesa in quanto tale viene a contatto con la « prassi » politica solo *indirettamente*, in due modi: mediante gli interventi a livello dei valori e dei giudizi etici, con i quali orienta le scelte tecniche dei cristiani; e mediante l'impegno autonomo e responsabile dei laici, ai quali compete propriamente la funzione di animare cristianamente la realtà politica.[31]

Ma si può dare anche il *caso straordinario ed eccezionale* in cui la Chiesa in quanto tale sia tenuta a intervenire *direttamente* in campo politico, con *funzione di supplenza:* quando, cioè, un'azione « tecnica » concreta s'imponga urgentemente e in modo grave per il bene comune, e non vi siano altri in grado di intraprenderla.

[30] Il Concilio riconosce in molti luoghi il diritto e il grave dovere dei laici (sia individualmente, sia in gruppo) di impegnarsi nell'opera di mediazione dei valori cristiani in impegno politico diretto, in « prassi » politica, passando attraverso il giudizio della propria coscienza formata evangelicamente e della propria competenza professionale; cf *Apostolicam actuositatem*, n. 7; *Gaudium et spes*, nn. 43 b, 13, 24; ecc.

[31] Nello stesso tempo, la responsabilità diretta della Chiesa sul piano dei valori fonda il diritto-dovere che essa ha di giudicare la convenienza o non convenienza delle scelte di prassi politica, compiute dai laici, con il Vangelo e con l'ordine morale; né si dà in ciò interferenza diretta nella prassi politica, finché i pronunciamenti della Chiesa rimangono sul piano ad essa proprio della valutazione etica e religiosa; cf GIOVANNI XXIII, *Mater et magistra*, n. 252; *Apostolicam actuositatem*, n. 24; *Gaudium et spes*, n. 76.

« Dove fosse necessario — dice la *Gaudium et spes* —, a seconda delle circostanze di tempo e di luogo, anch'essa [la Chiesa] può, anzi deve, suscitare opere destinate al servizio di tutti, ma specialmente dei bisognosi ».[32]

Ci sembra così di aver esposto in maniera sommaria, ma completa, i chiarimenti del Concilio e del Magistero più recente circa i significati diversi di « impegno politico », compatibili con l'opera evangelizzatrice della Chiesa.[33] Rimane ora da vedere in quali forme, attraverso quali vie, la Chiesa è chiamata ad assolvere questo suo dovere di collaborare con tutti gli uomini di buona volontà alla realizzazione di un mondo più giusto, senza compromettere se stessa e la natura specifica del suo contributo.

FORME CARATTERISTICHE DELL'IMPEGNO POLITICO DELLA CHIESA

Abbiamo visto che alla Chiesa compete una presenza diretta nel « politico », se con questa parola si vuol indicare la necessità del suo impegno sul piano socio-culturale dei valori.

[32] *Gaudium et spes*, n. 42 b. In questo contesto, il SINODO 1971 giunse fino ad ammettere la possibilità per i presbiteri di militare in un partito politico, se « in circostanze concrete ed eccezionali, ciò sia realmente richiesto dal bene della comunità; comunque col consenso del Vescovo, dopo di aver consultato il Consiglio presbiterale » (*Documento sul sacerdozio ministeriale*, II parte, 2).

[33] Oltre ai documenti già citati, se ne possono utilmente consultare altri, apparsi recentemente, che sviluppano l'insegnamento della Chiesa da noi esposto fin qui; per esempio: i documenti dell'Assemblea plenaria dell'*Episcopato francese* su *Politica, Chiesa e fede* (Lourdes, 23-30 ottobre 1972); le *Riflessioni* del card. Roy nel decimo anniversario della *Pacem in terris* (11 aprile 1973); la traccia di lavoro presentata al *Sinodo dei vescovi tedeschi: Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft* (*Synode*, 1/1973); la lettera del card. Villot alla Settimana sociale di Francia su *Cristiani e Chiese nella vita politica* (*Oss. Rom.*, 7 luglio 1973); e in campo protestante, il Rapporto della Federazione protestante francese su *Eglise et pouvoirs* (*La Docum. Cath.*, 6 febbraio 1972).

Tenendo presenti la natura sacramentale della Chiesa e le implicazioni dell'opera di evangelizzazione affidatagli da Cristo, ci sembra ora che le forme proprie, attraverso cui la Chiesa può assolvere questo suo impegno politico più ampio si possano ridurre a quattro funzioni principali.

In primo luogo, la Chiesa « fa politica » esercitando la sua *funzione profetica.* Il Popolo di Dio deve mostrare se stesso al mondo quale segno intelligibile e credibile di giustizia, di riconciliazione, di pace e di amore. Deve testimoniare agli uomini che il Regno di Dio viene, mostrandone i segni privilegiati: con *l'obbedienza* a Cristo proclama che egli è il Signore; attraverso la *povertà,* ossia mediante il distacco effettivo dai beni, annunzia che nel Regno i rapporti tra gli uomini si fondano non su ciò che l'uomo ha, ma su ciò che egli è; con la *verginità* annunzia e realizza la liberazione dell'amore, rendendolo universale; con la *contemplazione* ribadisce il primato e la trascendenza di Dio, ricorda che la figura di questo mondo passa e che quando si trova Dio si è pronti a lasciare tutto per Lui; vivendo l'amore per i nemici, il comando evangelico del perdono, la ricerca volontaria dell'ultimo posto, l'attaccamento alla croce, svela al mondo il valore redentore del dolore.

Dalla funzione profetica è inseparabile — in secondo luogo — quella *critica.* La Chiesa è chiamata ad esercitarla attraverso la denunzia delle ingiustizie e dell'oppressione dell'uomo, ovunque esse si verifichino in campo politico, economico, sociale; siano esse di natura fisica o morale. Ciò porta a riconoscere volentieri che ogni sforzo sincero fatto per la liberazione e per la promozione dell'uomo ha sempre valore per il Regno di Dio, è un passo verso la liberazione totale e ultima, anche se compiuto da chi non ha fede. Nello stesso tempo, l'annunzio « critico » del Vangelo denuncia i limiti, la provvisorietà degli obiettivi raggiunti; relativizza le ideologie, mettendone in luce la visuale parziale in cui esse situano gli eventi storici, l'uomo e il suo destino.

Una terza funzione, attraverso cui si traduce l'impegno politico della Chiesa in senso socio-culturale, è quella di *animazio-*

ne positiva sul piano dei valori umani. Sarebbe grave errore ridurre la missione della Chiesa alla critica, all'opera negativa di denuncia. Cristo l'ha fondata perché alimentasse le speranze del mondo, diffondendo un sano ottimismo: « Il Padre ha mandato il Figlio non per condannare, ma perché il mondo sia salvo » (*Io* 3, 17).

Tocca, quindi, al Popolo di Dio prendere l'iniziativa di affermare la dimensione trascendente dei problemi dell'uomo e della società: la dignità della persona, uguale in tutti; la giustizia e l'amore, quali norme fondamentali della convivenza; la libertà come bene intangibile di tutti; il bene comune, come scopo della società; l'esercizio dell'autorità, come prestazione di un servizio e non come ricerca di potere.

Infine, un'ultima forma propria dell'impegno politico della Chiesa in senso socio-culturale si concretizza nell'esercizio della sua *funzione educativa.* Questa consiste soprattutto nella formazione delle coscienze e delle mentalità a quei valori di umanesimo plenario che abbiamo ricordato. In particolare si dovrà insistere sull'insegnamento del pensiero sociale cristiano, il quale « è parte integrante della concezione cristiana della vita »;[34] sull'orientamento da dare all'impegno politico attivo, poiché « una dottrina sociale non va solo enunziata, ma anche tradotta in termini concreti nella realtà;[35] e si dovranno escogitare tante altre forme di comunicare agli uomini le forze morali e spirituali di cui la vita cristiana è sorgente.

Ci sembra di scorgere in tutto ciò il contributo specifico che il Popolo di Dio è chiamato a dare al mondo, mediante quell'impegno politico più ampio, che scaturisce direttamente dalla sua missione religiosa di salvezza. Se la Chiesa e i cristiani dovessero rinunciare a queste funzioni loro specifiche, nessun altro potrebbe immettere nel mondo il soffio vitale che da esse promana e di cui l'umanità ha bisogno. Nessun contributo

[34] *Mater et magistra,* n. 234.

[35] *Ivi,* n. 238.

di « prassi » politica, per quanto valido e rivoluzionario, prestato eventualmente al mondo dalla comunità cristiana potrebbe mai compensare il mancato esercizio da parte della Chiesa della sua funzione profetica, critica, animatrice, educativa.[36]

CARATTERISTICHE DELLA « PRASSI » POLITICA DEI CRISTIANI

In via ordinaria — dicevamo — la Chiesa non ha competenza diretta nella « prassi » politica. Questa, invece, è il campo specifico in cui sono chiamati ad operare i laici, individualmente o in gruppo. Quali ne sono le caratteristiche proprie, alla luce sempre delle premesse teologiche esposte all'inizio? Il Concilio e il Magistero recente della Chiesa insistono soprattutto su tre note: autonomia, pluralismo, stile cristiano.

Autonomia. Tocca, cioè, ai laici impegnati nella politica attiva mediare responsabilmente e di propria iniziativa i valori cristiani in scelte tecniche strumentali coerenti ed efficaci.[37]

Pluralismo. I laici impegnati nella « prassi » politica non devono pretendere di essere privilegiati nei confronti di altre ideologie; ma, d'altra parte, neppure possiamo tollerare di essere considerati inferiori agli altri a motivo della loro fede.[38] Nello stesso tempo essi devono riconoscere che si possono dare

[36] « Se una comunità cristiana che s'impegna politicamente — ha scritto giustamente E. Schillebeecks — lascia in ombra queste prospettive cristiane [...], questa comunità può, senza alcun dubbio, compiere un eccellente lavoro politico, ma essa si taglia fuori da se stessa come comunità cristiana e rischia di divenire, alla fine dei conti, una cellula politica, priva di ispirazione evangelica; essa non sarà altro che un gruppo di pressione in mezzo a tanti altri, utile e necessario senza dubbio, ma non sarà più una ' Chiesa del Cristo ' » (*Les théories critiques et l'engagement politique de la communauté chrétienne,* in *Concilium,* aprile 1973, 58).

[37] *Gaudium et spes,* n. 43 b; *Populorum progressio,* n. 81.

[38] *Gaudium et spes.* n. 43; *Octogesima adveniens,* n. 50.

molte vie diverse di presenza dei cristiani nella prassi politica, e che è legittimo a gruppi e partiti differenti cercare di ispirare cristianamente i propri programmi.[39]

Stile cristiano. Infine è chiaro che i laici se, in quanto cittadini, hanno il diritto e il dovere di cooperare con tutti gli altri al bene comune della comunità politica, nello stesso tempo, in quanto cristiani, sono chiamati ad agire in modo conforme ai valori evangelici e all'insegnamento della Chiesa.[40] Sarà la fedeltà a questo *stile cristiano* che impedirà ai laici impegnati nella prassi politica di confondere il necessario « pluralismo » con l'indifferentismo; lo *stile cristiano,* infatti, non può coesistere con tutte le ideologie politiche, con l'appartenenza a qualsiasi partito politico, con l'accettazione indiscriminata di ogni tipo di « politica ». Sarà pure questa esigenza di uno stile cristiano a suggerire una certa convergenza degli sforzi di tutti i credenti (nel pieno rispetto dell'autonomia e del pluralismo), quando sono in giuoco i valori fondamentali dell'uomo e della visione cristiana della vita.[41]

EVANGELIZZAZIONE E IMPEGNO POLITICO: UN COMPITO SOLO DI TUTTA LA CHIESA

La distinzione tra i due modi di « impegno politico » della Chiesa, corrispondenti alle diverse funzioni con cui essa realizza la sua missione evangelizzatrice, va mantenuta. Ma si tratta di modi e di funzioni complementari tra loro. Lo abbiamo rilevato ripetutamente. Tanto che possiamo trarne ormai una considerazione, che viene assai bene a concludere tutto il nostro lungo discorso. L'evangelizzazione e il conseguente « impegno

[39] *Octogesima adveniens,* n. 46.

[40] Cf *Pacem in terris,* n. 161; *Apostolicam actuositatem,* n. 7; *Gaudium et spes,* n. 43.

[41] *Octogesima adveniens,* n. 46 in fine.

politico » della Chiesa per la promozione dell'uomo non potranno essere mai il compito solo della Gerarchia o solo dei laici; essi sono un unico, identico compito di tutta la comunità cristiana. Di qui la necessità che la comunità cristiana sia il luogo d'incontro, di dialogo, di elaborazione dell'impegno politico dei credenti e di tutta l'opera di evangelizzazione. Nella comunità cristiana così concepita i singoli cristiani e i gruppi chiariscono a sé e agli altri i problemi, discutono e decidono le scelte, realizzano l'unità nel pluralismo attorno alla mensa eucaristica. E, poiché la promozione e la liberazione dell'uomo non sono opera esclusiva della Chiesa, ma comune a tutti gli uomini di buona volontà, ecco che la comunità cristiana rimane essenzialmente « aperta » al dialogo con tutti.[42]

È un cammino, che il Concilio ha chiaramente iniziato, ma che resta ancora in massima parte da percorrere. Eppure sta qui l'appuntamento della Chiesa con la storia, oggi. Quella della comunità è l'unica via per non ricadere nelle contraddizioni dell'integrismo o del dualismo. La sintesi nuova che oggi si ricerca tra annunzio e vita, tra fede e storia, la credibilità del Vangelo, la salvezza dell'umanità, dipendono ormai dalla sincerità con cui sapremo impegnarci a realizzare nel mondo la vera comunità cristiana.

[42] Cf *Ivi*, n. 4.

2.

IL RAPPORTO FEDE-POLITICA NEI DOCUMENTI DELLE CONFERENZE EPISCOPALI NAZIONALI

INTRODUZIONE

Perché rivolgere una particolare attenzione all'insegnamento dei vescovi? La costituzione dogmatica *Lumen gentium* ne dà la giustificazione teologica. All'interno del popolo di Dio i vescovi sono chiamati direttamente da Cristo a svolgere quello che il Concilio chiama « il servizio della fede »: « L'ufficio che il Signore affidò ai pastori del suo popolo è un vero servizio ».[1] I vescovi assolvono questa loro missione specifica, quando, in comunione ecclesiale insegnano, santificano e governano i fedeli.

Ora — prosegue la costituzione *Lumen gentium* — del triplice ufficio attraverso cui i vescovi assolvono il servizio della fede, il compito principale è l'insegnamento: « Tra i principali uffici del vescovo eccelle la predicazione del Vangelo. I vescovi, infatti, sono gli araldi della fede [...], sono dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo, che predicano al popolo loro affidato la fede da credere e da applicare nella pratica della vita ».[2]

La conseguenza è che « i vescovi, quando insegnano in comunione con il Romano Pontefice, devono essere da tutti ascoltati con venerazione, quali testimoni della verità divina e cattolica; e i fedeli devono accettare i giudizi del loro vescovo dati a nome di Cristo in cose di fede e morale, e aderirvi con religioso rispetto ».[3] Non si tratta di un insegnamento soltanto teorico o dottrinale — specifica ulteriormente il Concilio —,

[1] *Lumen gentium,* n. 24.

[2] *Ivi,* n. 25.

[3] *Ivi,* n. 25.

ma pastorale anche, tale cioè che orienti concretamente i fedeli « col consiglio, la persuasione, l'esempio, ma pure con autorità ».[4]

Il rispetto e l'adesione che i fedeli sono tenuti ad avere nei confronti del magistero episcopale sono, dunque, di « natura religiosa ». Cioè fondati non su considerazioni di natura giuridica, né su motivi puramente umani (quali la competenza scientifica, la prudenza o altre doti naturali dei Pastori); ma su motivi di fede, ossia sulla parola stessa di Cristo, il quale governa e guida i fedeli mediante « coloro che lo Spirito Santo ha posto a reggere la Chiesa di Dio »,[5] avendo egli detto agli Apostoli e ai loro successori: « Chi ascolta voi ascolta me, chi respinge voi respinge me ».[6]

Poiché l'annuncio del Vangelo contiene come parte integrante l'impegno per la giustizia e per la promozione dell'uomo,[7] il servizio episcopale della fede non può ignorare il rapporto fede-storia, fede-politica né sul piano dottrinale, né su quello pastorale e pratico. Questo è stato sempre vero. Ma gli interventi dottrinali e pastorali dell'episcopato in tema di rapporto fede-politica sono divenuti oggi più necessari e urgenti, perché in nessun altro periodo storico la coscienza del dovere che tutti abbiamo di lavorare all'avvento di una società più giusta e più umana ha mai interrogato così la nostra fede e la Chiesa. È questa la prima ragione del numero straordinario di interventi in materia, da parte di vescovi singoli e di intere Conferenze episcopali nazionali.

Una seconda ragione va ricercata senza dubbio nell'approfondimento teologico del Concilio sulla missione dei vescovi nella Chiesa. Dopo il Concilio, si sono costituite dappertutto le Conferenze episcopali nazionali, le quali hanno iniziato subito

[4] *Ivi*, n. 27.

[5] *Atti*, 20, 19.

[6] *Lc* 10, 16.

[7] Cf SINODO, 1971, *La giustizia nel mondo*, Introduzione.

il loro lavoro di presenza e di guida nelle diverse situazioni. È avvenuto così che mentre fino al Concilio l'insegnamento sociale della Chiesa si identifica quasi esclusivamente con le encicliche sociali dei Papi, oggi, nei dieci anni del post-Concilio, il pensiero sociale della Chiesa si è notevolmente arricchito. Infatti, i vescovi con il loro magistero non si limitano soltanto a ripetere o a divulgare l'insegnamento pontificio; ma partendo sempre da quello, spesso contribuiscono al suo stesso progresso, approfondendone sia i contenuti dottrinali, sia gli orientamenti pratici.

Per redigere il presente studio, mi sono attenuto ad alcuni criteri.

1. Ho scelto solo quei documenti delle Conferenze episcopali nazionali che trattano direttamente del rapporto tra fede e politica, nel suo duplice aspetto dottrinale e pastorale. Ma tra questi documenti ho operato una scelta ulteriore, limitandomi a studiare quelli che di fatto costituiscono un avanzamento o un ulteriore chiarimento dell'insegnamento già contenuto nel Concilio e negli interventi pontifici.
2. Ne ho colto le linee di fondo, più generali, di valore universale; lasciando da parte ogni riferimento a situazioni locali o contingenti, anche se la loro considerazione giova non poco alla comprensione stessa del pensiero dei vescovi.
3. Anziché esaminare i documenti episcopali uno dopo l'altro, ho preferito raccoglierne l'insegnamento in modo organico, secondo questo schema:

I PARTE: RAPPORTO FEDE - POLITICA CONSIDERATO IN SE STESSO
Importanza della politica in sé – Natura ambivalente della politica – Il rapporto fede - politica – lo « specifico cristiano ».

II PARTE: IMPEGNO POLITICO DEI LAICI
Pluralismo – Autonomia – I « partiti cristiani ».

III PARTE: IMPEGNO POLITICO DELLA GERARCHIA
In via ordinaria – Modi propri e specifici di « fare politica » – Funzione di « supplenza » nei casi straordinari.

IV PARTE: IMPEGNO POLITICO DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE
Quale « politica »? – Rapporti tra Stato e Chiesa – Rapporti tra comunità ecclesiale e partiti politici.

V PARTE: COSCIENZA CRISTIANA E SCELTA SOCIALISTA
Aspetti pastorali del problema – Inconciliabilità ideologica – Come « metodo scientifico »? – La « scelta socialista »?

I documenti studiati e citati nel presente lavoro sono i seguenti, in ordine cronologico:

1. EPISCOPATO LATINO-AMERICANO, *Documento sulla giustizia* (*Medellín*, 26 agosto - 6 settembre 1968) [Quaderni ASAL, anno III, n. 11-12, gennaio-aprile '74].

2. EPISCOPATO CILENO, *Vangelo, politica e socialismi* (Santiago, 27 maggio 1971) [Maestri della fede, n. 43, L.D.C. Torino-Leumann, 1973].

3. EPISCOPATO FRANCESE, *Per una pratica cristiana della politica* (Lourdes, 23-30 ottobre 1972) [Coines edizioni, Roma, 1973].

4. EPISCOPATO CILENO, *Fede cristiana e azione politica* (Santiago, 16 ottobre 1973) [Maestri della Fede, n. 63, L.D.C. Torino-Leumann s. d.].

5. EPISCOPATO FRANCESE, *I cristiani critici* (14 novembre 1973). Risposta del Consiglio permanente CEF per l'assemblea internazionale di Lione [in *Le scelte e le tesi dei « cristiani per il socialismo »*, L.D.C. Torino-Leumann, 1975].

6. EPISCOPATO SPAGNUOLO [Tarragonese], *Mistero pasquale e azione liberatrice* (15 maggio 1974) [in *Le scelte e le tesi... o. c.*].

7. EPISCOPATO PORTOGHESE, *Il contributo dei cristiani alla vita sociale e politica* (16 luglio 1974) [Originale portoghese ciclostilato].

8. EPISCOPATO FRANCESE, *Le liberazioni degli uomini e la salvezza in Gesù Cristo* (13-15 settembre 1974) [in *Ricerca*, anno XXXI, n. 11, novembre 1975].

9. EPISCOPATO FRANCESE, *Per una maggiore autonomia dei movimenti d'Azione Cattolica* (Lourdes, 23-30 ottobre 1975) [in *ACLI oggi*, anno XIII, n. 316-317 del 13-14 dicembre 1975].

10. EPISCOPATO TEDESCO [Sinodo], *Chiesa e mondo del lavoro* (novembre 1975) [originale tedesco ciclostilato: *Kirche und Arbeiterschaft*].

I PARTE: IL RAPPORTO FEDE-POLITICA CONSIDERATO IN SE STESSO

Il riconoscimento dell'importanza della politica in se stessa non è una novità nell'insegnamento sociale della Chiesa. Basti ricordare il testo famoso di Pio XI, quarant'anni fa, dove definisce la politica come « il campo della più vasta carità, della carità politica, a cui si potrebbe dire null'altro, all'infuori della religione, essere superiore ».[8] E ai nostri giorni Paolo VI ribadisce nell'*Octogesima adveniens* l'invito a « prendere sul serio la politica ».[9]

[8] *Discorsi di Pio XI*, ed D. BERTETTO, Torino, SEI, 1960, vol. I 744-745.

[9] *Octogesima adveniens*, n. 46.

La novità che in proposito si riscontra nei documenti degli episcopati nazionali sta nel fatto che essi non si limitano a ricordare l'importanza dell'azione politica, ma giungono a ravvisare nella politica una dimensione intrinseca della stessa esistenza umana.

« Allo stadio attuale del divenire umano, l'azione politica [...] diventa una dimensione della vita quotidiana [...]. Ormai, infatti, le grandi decisioni politiche — economiche, sociali, familiari o culturali — a qualunque livello intervengano e da qualunque potere siano prese, investono più che in passato le finalità essenziali dell'esistenza individuale e collettiva » [*Doc.* 3 – Ep. Fr.].

Ciò è vero sia per quanto riguarda la vicenda personale di ognuno di noi: « infatti, tutta la vita quotidiana (lavoro, abitazione, tempo libero, ecc.) di ciascuno dipende dalle decisioni dei poteri economici, culturali, statali »; sia per quanto riguarda il futuro dell'umanità: infatti, « le scelte politiche hanno non soltanto una portata immediata, ma una portata a lungo termine, e le decisioni politiche (comprese le decisioni economiche e sociali) coinvolgono le generazioni avvenire » [*Doc.* 3 – Ep. Fr.].

Bisognerà, forse, concludere che ogni cosa nell'uomo si riduce a politica? I vescovi rifiutano energicamente una simile deduzione e mettono in guardia contro il grave errore di credere che ci si debba aspettare tutto da essa. Occorre invece affermare con chiarezza che « la politica non è un tutto per l'uomo », poiché essa, di natura sua, « si esplica nel relativo » [*Doc.* 3 – Ep. Fr.].

« La dimensione politico-sociale non è un assoluto » [*Doc.* 4 – Ep. Cil.].

« Se tutto è politica, la politica non è tutto per l'uomo. Tutto è politica nella misura in cui la politica è il coagulante sociale che fa convergere le attività umane in un progetto di realizzazione di un bene comune al servizio dell'uomo. Ma la politica non assorbe le diverse attività umane che contribuisce da parte sua a suscitare, sostenere e garantire: ognuna di

esse conserva il suo carattere specifico. Soprattutto la politica non è tutto per l'uomo, perché non può rispondere a ciò che vi è di più essenziale in lui: il desiderio di Dio » [*Doc.* 8 –Ep. Fr.].

Ambivalenza del concetto di « politica »

I vescovi introducono così, facendola propria, la duplice accezione con cui comunemente si parla di « politica ».

« La politica si vive in diversi gradi e forme. Esiste la politica come professione, o l'esercizio di cariche pubbliche al servizio del bene comune; esistono partiti politici e raggruppamenti analoghi, uniti da un complesso di idee filosofiche e sociali e da un programma concreto di liberazione sociale » [*Doc.* 4, n. 32 – Ep. Cil.].

Esiste, cioè, un discorso socio-culturale sull'uomo che è anteriore alla « prassi » politica, propriamente detta; si tratta di diritti e doveri « politici o civili essenziali, anteriori a un regime politico concreto: come il diritto alla vita, al lavoro, alla educazione, alla libertà delle coscienze, coi loro doveri corrispondenti » [*Doc.* 4, *ivi* – Ep. Cil.].

Esistono, dunque, attività e istituzioni che « sono propriamente ' sociali ', e il cui accento dominante si pone sulla dimensione educativa, lavorativa, culturale, scientifica, sportiva, assistenziale, giuridica, ecc. Queste attività [...] non sono politiche nel senso di partito, né lo debbono essere » [*ivi*, n. 32].

C'è, dunque, un concetto di politica che è previo, che è il discorso socio-culturale sull'uomo, che è una dimensione essenziale dell'esistenza umana; e c'è un'altra accezione del termine « politica », inteso come prassi partitica, amministrativa, programmatica, come traduzione concreta e cangiante del discorso sempre valido sull'uomo.

Il rapporto fede-politica

I documenti episcopali analizzati danno tutti per scontato il rapporto intrinseco tra fede e impegno politico, tra evange-

lizzazione e promozione umana, quale ormai è acquisito dal Concilio, dai due Sinodi del 1971 e del 1974, nonché dai più recenti interventi del magistero pontificio.

Approfondendo questo rapporto, ora i vescovi insistono — in primo luogo — sulla luce che la fede porta alla politica, illuminando l'antropologia.

« Il Vangelo non offre ricette di strutturazione sociale, politica, o economica: indica solo i *valori* che debbono essere rispettati e promossi (perché vivificano l'uomo e la comunità umana) e chiama ad incarnarli ed a lottare per essi, senza però indicare in modo dettagliato le vie da seguire » [*Doc.* 2, n. 17 – EP. CIL.].

Perciò, è la stessa fede che spinge il cristiano ad entrare attivamente nella vita politica:

« Nessuna cristiana, nessun cristiano può restarsene tranquillo finché uno solo dei suoi fratelli è, in qualsiasi luogo, vittima dell'ingiustizia e dell'oppressione o in condizioni degradanti [...]. Il cristiano non è un rassegnato [...]. Ogni cristiano, perciò, deve sentirsi chiamato in causa dalla politica » [*Doc.* 3 – EP. FR.].

In questo senso, l'impegno politico diviene per il cristiano una parte integrante del suo cammino di fede, in quanto quell'impegno diviene espressione di carità, ossia di « servizio »:

« Un vero servizio, sia che questo si esprima sotto forma di stimoli positivi, eventualmente di proposte, affinché tutti promuovano una politica più rispettosa dell'uomo [...], sia sotto forma di critica, per attirare l'attenzione su ciò che vi è di inaccettabile in certe situazioni » [*Doc.* 3 – EP. FR.].

« I cristiani considerino la loro partecipazione alla vita politica della nazione come un dovere di coscienza e come l'esercizio della carità nel senso più nobile ed efficace che questa parola ha in ordine alla vita della comunità » [*Doc.* 1, n. 16 – EP. LAT-AM.].

In altre parole, la fede esercita nei confronti della politica una duplice funzione: la prima negativa, criticando, relativizzando ideologie e scelte, poiché il cristiano « sa che la politica, come tutto ciò che è umano, soggiace al mistero del male »

[*Doc.* 3 – EP. FR.]; la seconda positiva, propulsiva e profetica, animando dall'interno tutti i valori nuovi emergenti, mostrandone la continuità col Vangelo, suggerendo orientamenti e scelte pienamente conformi alla dignità trascendente dell'uomo.

Lo « specifico cristiano »

Sta proprio in questo contributo originale e proprio di luce, di forze e di orientamenti lo « specifico » aiuto che la fede porta all'impegno politico trascendendolo.

« L'originalità del messaggio cristiano consiste non direttamente nell'affermazione della necessità di un mutamento di strutture, bensì nell'insistenza sulla conversione dell'uomo che esige subito questo mutamento. Non avremo un Continente nuovo senza strutture nuove e rinnovate; soprattutto non si avrà un Continente nuovo senza uomini nuovi, che alla luce del Vangelo sappiano essere veramente liberi e responsabili » [*Doc.* 1, n. 3 – EP. LAT-AM.; *Id. Doc.* 7, n. 2 – EP. PORT.].

« La fede non ci dà una conoscenza scientifica dell'uomo, ma a coloro che accettano il suo messaggio il Vangelo ricevuto nella Chiesa offre una *luce sull'uomo.* Senza sostituirsi alla conoscenza dell'uomo, acquista a partire dall'esperienza ed espressa nelle scienze umane e nella filosofia, questa conoscenza di fede la penetra, l'attraversa e la apre su un orizzonte di eternità. Questo permette ai cristiani di cogliere le strutture costitutive dell'uomo, di affermarle e di confermarle in mezzo ai dubbi e agli errori » [*Doc.* 8 – EP. FR.].

Questa specificità, propria del contributo della fede cristiana all'impegno politico e al processo di liberazione umana, non riguarda soltanto le mète e i contenuti, ma anche gli strumenti attraverso i quali la Chiesa deve impegnarsi per la promozione umana.

« La novità fondamentale del Vangelo e il carattere della salvezza cristiana, originale per la sua trascendenza e umanità, invitano a ricordare anzitutto che la Chiesa opera per la libera-

zione dell'uomo compiendo la propria missione, *con i mezzi che sono suoi: l'annuncio del Vangelo, il servizio della parola di Dio, la comunicazione della ricchezza del mistero pasquale mediante i sacramenti e la preghiera* » [*Doc.* 8 – EP. FR.].

II PARTE: IMPEGNO POLITICO DEI LAICI

Tutti i documenti episcopali danno per scontato che i laici cristiani hanno come missione propria l'animazione della realtà temporale, quindi anche l'impegno nella prassi politica, anche partitica.

« Sono *i cristiani* coloro che fanno l'opzione. Rendersi responsabili della vita politica del Paese non è per essi solo un diritto, ma anche un dovere. Lo sforzo per conseguire un sistema più giusto e umano di convivenza è infatti una dimensione inevitabile dell'amore al prossimo, e il cristiano ha l'obbligo di partecipare a questa ricerca e all'organizzazione e alla vita della società politica. Ciò non significa necessariamente che ogni cristiano deve aderire a un *partito* politico: la responsabilità per la vita pubblica del Paese può essere esercitata pure in altri modi, secondo la specifica vocazione di ognuno. Tuttavia ognuno è obbligato a manifestare il suo giudizio politico, partecipando almeno alle urne » [*Doc.* 2, n. 21 – EP. CIL.].

Fatta questa premessa, i vescovi approfondiscono soprattutto tre problemi, tipici dell'impegno politico dei laici: quello del pluralismo, quello dell'autonomia delle scelte politiche e quello dell'esistenza dei « partiti cristiani ».

Il pluralismo delle opzioni politiche dei cristiani

Innanzitutto, tutti concordano nel dire che esso *è legittimo.* Tale legittimità deriva dal fatto della natura complessa, propria delle scelte politiche, le quali subiscono condizionamenti storici, socio-culturali, economici e di varia natura.

« Noi cristiani abbiamo l'obbligo della coincidenza col Vangelo, come criterio supremo e comune di opzione; però possiamo differire nel giudizio tecnico sull'opportunità o nell'apprezzamento prudenziale sulle possibilità reali di sviluppo umano che un sistema particolare può offrire » [*Doc.* 2, n. 20 – EP. CIL.].

« Il pluralismo delle opzioni nel campo della politica — come, del resto, nella generalità degli altri campi della vita umana — è espressione normale di una libertà che si trova condizionata da limiti di intelligenza e di volontà e a causa delle più diverse circostanze dell'esistenza. Nessuno possiede la conoscenza perfetta né della situazione da cui si muove, né delle possibilità che si offrono, né delle vie migliori da seguire [...]. Ma questa medesima impossibilità radicale di certezza infallibile nelle opzioni politiche ha il vantaggio inestimabile di permettere, senza offendere la coscienza, gli accomodamenti e gli accordi inevitabili nel giuoco politico del regime democratico » [*Doc.* 7, n. 38 – EP. PORT.].

« La pretesa di possedere un'analisi politica da cui risulti un'opzione necessaria, significa dimenticare la vera portata e le possibilità della politica, ignorare che le realtà politiche si rinnovano continuamente, non considerare la diversità dei legami e degli interessi, la pluralità dei caratteri e delle concezioni della vita sociale, il valore relativo dei programmi politici stabiliti in un preciso momento, in un determinato Paese, in funzione di un'analisi di situazione, programmi da attuare attraverso una scelta di obiettivi e di mezzi » [*Doc.* 8 – EP. FR.].

« Il Vangelo non è neutro in materia politica e non legittima qualsiasi scelta. Tuttavia bisogna riconoscere in questo campo un pluralismo scomodo e necessario tra i cristiani » [*Doc.* 9, n. 3 – EP. FR.].

« La scelta politica, almeno se si va al di là delle apparenze, non è abitualmente determinata dalla sola fede, ma, anteriormente, da elementi di origine diversa, tra i quali occupano un posto considerevole la storia personale, i condizionamenti di ogni sorta e le solidarietà, soprattutto di classe » [*Doc.* 3 – EP. FR.].

I vescovi vanno oltre e giungono fino ad affermare che il pluralismo dei cattolici in politica non solo è legittimo, ma *anche utile.* « Questo pluralismo è ricchezza, quando può essere vissuto all'interno di uno stesso movimento. [Qui si parla dell'A.C.]. La presenza dei membri che hanno opzioni diverse arricchisce il confronto, evita l'imprigionamento dell'ideologia e della fede, aiuta a superare il livello delle semplici analisi umane, per comunicare nella stessa fede, anche quando si è divisi dalle scelte politiche » [*Doc.* 3 – Ep. Fr.].

Di più, il pluralismo politico dei cristiani « permette una più esatta percezione della vera competenza ecclesiale in materia politica » [*Doc.* 3 – Ep. Fr.].

Anzi — aggiungono i vescovi — si deve dire che il pluralismo delle opzioni politiche *è necessario* affinché « nessuno sia escluso dalla lotta in favore dell'uomo e si riconosca un ruolo agli oppositori nel progetto che si elabora di una società migliore. Un discepolo di Cristo, ideologicamente collocato e politicamente caratterizzato, non può ignorare i contributi illuminanti dei quali è portatore colui che è diverso, anche se avversario » [*Doc.* 3 – Ep. Fr.].

Nessun apporto alla liberazione dell'uomo può andare perduto, ed esso si ricupera col pluralismo.

Tuttavia il *pluralismo ha i suoi limiti.* Sono i limiti invalicabili dei veri valori dell'uomo e della fede, i quali non possono mai essere compromessi nelle scelte politiche dei cristiani.

« Ogni sistema che rispetti e promuova efficacemente questi valori può essere appoggiato dai cristiani, che, d'altra parte, hanno pure il dovere di denunciare e di rifiutare quei sistemi o quegli elementi di essi che negano o rendono impossibile la vita di questi stessi valori » [*Doc.* 2, n. 17 – Ep. Cil.].

Dunque non è lecito confondere « pluralismo » con agnosticismo o con indifferentismo: « Nessun cristiano ha il diritto, sotto pena di tradire la propria fede, di sostenere opzioni che accettino, esaltino, generino o consolidino ciò che la Rivelazione, così come la coscienza umana, condanna » [*Doc.* 3 – Ep. Fr.].

In conclusione — affermano i vescovi — « non intendiamo

dire che tutte le scelte si equivalgono o che siano accettabili: ciascuno deve lasciarsi sempre interrogare dal Vangelo, accettato nel suo rigore e nella sua totalità. Ma riaffermiamo con forza il pluralismo come dottrina e atteggiamento politico. L'esperienza della storia mostra che rifiutandolo si apre la via all'intolleranza e in una parola al totalitarismo » [*Doc.* 8 - EP. FR.].

Autonomia delle scelte politiche dei laici

I laici sono responsabili e autonomi, quando compiono le proprie scelte temporali; sono tenuti tuttavia ad agire secondo coscienza, illuminata dal Vangelo e dall'insegnamento del Magistero.

« I cittadini laici agiscono a nome proprio, rappresentando solo se stessi, con una preparazione umana e con qualità politiche, lavorative, tecniche, ecc., che non provengono dalla Chiesa, bensì dal loro sforzo umano, e con titoli e diritti che essi stessi debbono guadagnarsi di fronte alla società come qualsiasi altro cittadino; agiscono, nello stesso tempo, secondo la loro coscienza cristiana, illuminata dalla luce del Vangelo e degli insegnamenti sociali della Chiesa, impegno che essi sanno fare loro in modo pure laicale, cioè, senza implicare in esso la Chiesa gerarchica e gli altri fedeli » [*Doc.* 4, n. 11 - EP. CIL.].

Nei confronti di queste scelte politiche autonome dei laici, i vescovi rivendicano soltanto il diritto-dovere di verificarne la convenienza o meno con il Vangelo e con i valori umani e cristiani; non hanno competenza a giudicare gli aspetti opinabili e tecnici. Infatti, i vescovi hanno verso i laici un compito soprannaturale di guida che « esige il rispetto della loro libertà negli impegni temporali, in ciò che questi hanno di opinabile e contingente ». I vescovi sono Pastori di una Chiesa « che non si identifica con nessuna civiltà, cultura, regime, ideologia o partito di questo mondo ». Per questo, i vescovi si collocano « in una prospettiva distinta dalle opzioni private dei fedeli, e le giudicano solo alla luce dei valori evangelici, avendo cura cioè

che si mantengano nel quadro delle esigenze di fede e della morale cristiana » [*Doc.* 4, n. 12 – EP. CIL.].

I « partiti cristiani »

I vescovi ribadiscono la necessità che i cristiani si associno — generalmente parlando — sia perché ciò serve alla vita e maturazione della fede, sia perché, in regime democratico, l'associazione è necessaria affinché i propri valori vengano presi in considerazione e siano affermati nel pluralismo delle ideologie.

« La vita e l'avvenire degli uomini si giuoca nelle realtà collettive. I cristiani devono essere presenti in queste realtà e la loro testimonianza evangelica deve assumere un valore nuovo, se è collettiva: è per gli uomini un segno rivelatore di Cristo Salvatore. Perciò, devono riunirsi in gruppo e confrontarsi in modo che la loro azione e vita siano veramente segni del Vangelo e della salvezza di Gesù Cristo » [*Doc.* 9, n. 2 – EP. FR.].

In regime democratico, i partiti hanno una funzione di educazione ai valori e alla corresponsabilità. In esso, infatti, « le opzioni politiche dei cittadini, teoricamente tante quanti essi sono, trovano nei partiti la possibilità di aggregazione e di chiarimento. Ogni persona, confrontando le proprie idee, spesso particolari e confuse, con il programma del partito, scopre realtà e prospettive che le sfuggivano. Poi, confrontando programmi di partiti diversi, si vede spinto a un salutare atteggiamento critico. E [...] potrà giungere, anche senza avere una grande iniziazione politica, a compiere una scelta sufficientemente cosciente e libera » [*Doc.* 7, n. 39 – EP. PORT.].

Ora, di per sé, il rapporto tra fede e politica non conduce necessariamente alla creazione di partiti d'ispirazione cristiana. « La Chiesa non ha partito né partiti propri. E la Gerarchia, salvo casi estremi, non deve indicare ai cristiani i programmi o i partiti che essi devono scegliere o recusare » [*Doc.* 7, n. 43 – EP. PORT.].

I rapporti tra fede e politica si possono concretizzare in modi diversi, anche al di fuori dei partiti: per esempio, attra-

verso l'informazione, l'impegno culturale, ecc.; ossia a quel livello socio-culturale che costituisce la politica in senso più ampio. In questo senso, « i confronti su temi di vita e di fede, le celebrazioni penitenziali o eucaristiche, le ricerche di ciò che la confessione di Cristo personale o comunitaria esige, implicano la dimensione politica dell'esistenza » [*Doc.* 3 – EP. FR.].

Tuttavia, è pienamente legittimo che i cristiani si uniscano pure in partiti politici, impegnandosi così direttamente nella prassi politica:

« È legittimo che cristiani di una stessa tendenza politica si associno per esprimersi tra di loro e per esprimere nella società e nella Chiesa le scelte che essi fanno e il significato che ad esse attribuiscono nella fede » [*Doc.* 3 – EP. FR.].

Ma, anche in questo caso, si eviti ad ogni costo di « lasciarsi rinchiudere in un sistema politico-religioso, che non rispetterebbe né il carattere proprio della politica, né quello della fede, e renderebbe difficile, se non impossibile, l'accettazione di un reale pluralismo in seno alla comunità cattolica » [*ivi*]. I cristiani sono liberi di scegliere qualsiasi altro partito, purché ideologia e programmi non siano incompatibili con i principi cristiani [cf *Doc.* 7, nn. 44, 45, 46 – EP. PORT.].

Particolari situazioni di emergenza, storiche e contingenti, possono imporre ai cristiani di presentarsi uniti, in difesa dei valori fondamentali dell'uomo e della fede.

Riassumendo l'insegnamento degli episcopati nazionali circa l'impegno partitico dei cristiani, possiamo definirne così le caratteristiche:

a) è superata la concezione del « partito cattolico », inteso come proiezione politica della Chiesa, quasi che esso abbia il compito di tutelare gli interessi religiosi sul piano politico;

b) possono esistere diversi partiti d'ispirazione cristiana, nessuno dei quali rappresenta la Chiesa; ma ciascuno rappresenta quanti si riconoscono nel proprio programma politico e nei valori che lo animano;

c) quindi, l'impegno politico dei cristiani è essenzialmente laico, non confessionale, né religioso; ciò vuol dire, autonomo e vissuto sotto la propria responsabilità;

d) tuttavia, non si dà impegno « cristiano » in politica, se esso non è coerente con il Vangelo e con l'insegnamento della Chiesa e del Magistero, al quale spetta il diritto-dovere di giudicare di questa stessa coerenza.

III PARTE: L'IMPEGNO POLITICO DELLA GERARCHIA

La gerarchia — ossia i vescovi, i sacerdoti, e, in senso ampio, quanti hanno un ufficio pastorale nella Chiesa — in via ordinaria non può non avere un peso « politico », se si prende « politica » nella sua accezione socio-culturale. « Il comportamento dei vescovi e dei sacerdoti in materia politica deve essere sempre coerente con la missione della Chiesa e con la loro missione specifica nella Chiesa ». Tuttavia, « la competenza propria della Chiesa non è di ordine politico [nell'accezione di " prassi ", di tecnica politica]. Essa consiste, in questa materia come in ogni altra realtà, a indicare in Gesù Cristo il senso ultimo della vita umana e quali siano le esigenze di una carità autentica all'interno della vita collettiva » E poiché la funzione specifica conferita al ministero gerarchico nella Chiesa mediante l'ordinazione rende i vescovi e i sacerdoti « testimoni e servitori dell'autenticità del Vangelo, dell'unità e dell'universalità del popolo di Dio in una Chiesa, segno di salvezza in mezzo agli uomini », segue che « la responsabilità specifica [della Gerarchia] in campo politico non può essere che di ordine pastorale »[*Doc.* 3. – Ep. Fr.].

In via ordinaria perciò, la Gerarchia non può non fare politica, nel senso che annunziando la salvezza e illuminando l'antropologia con la luce della Parola di Dio, essa manda avanti un discorso globale sull'uomo e influisce indirettamente sulle stesse scelte di prassi politica, orientandole.

Tuttavia, nello stesso tempo, la funzione ministeriale che

la Gerarchia assolve nella Chiesa esige che vescovi, sacerdoti, religiosi, diaconi e quanti altri compiono un ufficio pastorale tra i fedeli, si autoescludano da « fare politica » in senso partitico:

« La necessità di servire lo sforzo simultaneo di tutti i cristiani per rendere vitale il Vangelo in qualsiasi indirizzo politico legittimo, impedisce a coloro che, per ragione del loro incarico, appaiono come rappresentanti ufficiali della Chiesa, di aderire *pubblicamente* ad un gruppo o partito determinato. In questa situazione si trovano non solo i ministri della Chiesa, vescovi, sacerdoti e diaconi, ma anche i religiosi e i laici che occupano un posto direttivo nella pastorale. Per quanto riguarda i laici, questa limitazione si riferisce evidentemente solo agli atti che compiono nel disimpegno del loro incarico pastorale: non hanno diritto di usare dell'autorità morale che tale incarico dà loro per favorire posizioni di partito » [*Doc.* 2, n. 69 – EP. CIL.].

« Si astengano [i sacerdoti], per esigenze di ordine pastorale, da atteggiamenti e da attività partitiche, memori che il padre non può neppure apparire come uomo di partito. Al di là di altre ragioni, questa restrizione nasce dalla spontanea identificazione che si è portati a fare tra ministro della Chiesa e la Chiesa stessa » [*Doc.* 7, n. 55 – EP. PORT.].

Ciò non impedisce affatto che i pastori, a titolo personale e in quanto cittadini, abbiano le proprie opinioni politiche ed esercitino i propri diritti-doveri.

« A titolo personale tuttavia tutte le persone a cui ci siamo riferiti godono della stessa libertà in materia politica di qualsiasi altro cristiano. Però, nella loro condizione di pastori (o di incaricati dell'azione pastorale) non debbono avere altra preoccupazione che quella di rimanere aperti a tutti: per poter trasmettere a ciascuno quello stesso Vangelo che feconda le lotte di tutti nel senso di Cristo e dell'uomo » [*Doc.* 2, n. 69 – EP. CIL.].

« Uomini tra gli uomini, essi [vescovi e sacerdoti] sono cittadini. Hanno il diritto di avere proprie opinioni in materia

politica e il dovere di informarsi, se non altro per votare con cognizione di causa » [*Doc.* 3 – EP. FR.].

Modi propri e specifici di « fare politica »

Con quali strumenti specifici e propri i Pastori sono dunque chiamati a « fare politica » (nel senso più ampio descritto)?

In primo luogo, i documenti delle Conferenze episcopali insistono sul compito « pastorale » di educare le coscienze dei fedeli a impegnarsi socialmente: « La nostra missione pastorale è essenzialmente un servizio d'ispirazione e di educazione delle coscienze dei credenti, per aiutarle a cogliere le responsabilità della loro fede nella loro vita personale e nella loro vita sociale » [*Doc.* 1, n. 6 – EP. LAT-AM.].

Perciò, « nell'esercizio del loro incarico, vescovi e sacerdoti aiuteranno il popolo cristiano a comprendere che la politica è una dimensione particolarmente importante dell'esistenza umana: come tale essa deve essere vissuta nella fedeltà a Gesù Cristo e all'insegnamento della Chiesa e quale luogo di confessione della fede » [*Doc.* 3 – EP. FR.].

In modo tutto particolare, i Pastori dovranno curare i cristiani impegnati direttamente in politica « affinché essi assumano il proprio impegno nello spirito di Gesù Cristo »; ma facciano sempre attenzione a rispettare « le loro provenienze, le loro solidarietà e le scelte che la coscienza detta loro, preoccupati solo di sostenerli nella dura lotta della politica attiva, mediante il confronto incessante con il Vangelo » [*Doc.* 3 – EP. FR.].

« Noi vescovi e i nostri collaboratori, i sacerdoti, che nella Chiesa agiamo 'nel nome di Cristo, Capo del Corpo mistico', abbiamo verso i laici il dovere pastorale di condurli all'incontro col Signore [...], di formarli nella fede e nelle sue proiezioni sociali; compito soprannaturale che esige da noi il rispetto della loro libertà negli impegni temporali, in ciò che questi hanno di opinabile e di contingente [...]. Per questo ci collo-

chiamo in una prospettiva distinta dalle opzioni private dei fedeli, e le giudichiamo solo alla luce dei valori evangelici, avendo cura cioè che si mantengano nel quadro delle esigenze della fede e della morale cristiana » [*Doc.* 4, n. 12 – EP. CIL.].

Questo taglio specifico, pastorale, etico-religioso dovrà caratterizzare sempre tutti gli interventi della Gerarchia in materia politica, quando lo esiga la difesa dei diritti fondamentali dell'uomo, della giustizia e della pace. Infatti, « il Vangelo non è neutrale. E neppure lo sono i vescovi e i sacerdoti, testimoni del Vangelo. In funzione della loro missione di annunciare il Vangelo a tutti, essi possono essere indotti a compiere, in materia politica [nel senso socio-culturale già detto], interventi che sorprenderanno. Dovranno darne spiegazione, ma non necessariamente rinunciarvi » [*Doc.* 3 – EP. FR.].

Funzione di « supplenza » nei casi straordinari

Tutto questo, in via ordinaria. Tuttavia, si possono dare casi straordinari nei quali vescovi e sacerdoti possono intervenire direttamente pure nella prassi politica, propriamente detta, con funzione di supplenza: « Si danno casi in cui alcuni sacerdoti sono indotti ad esercitare una carica politica, in nome della solidarietà che li lega al gruppo umano in cui vivono » [*Doc.* 3 – EP. FR.].

Che cosa se ne deve pensare? I vescovi si rifanno all'indicazione emersa nel Sinodo 1971, che nel documento sul sacerdozio ministeriale afferma: « L'assumere una funzione direttiva o il militare attivamente in favore di un qualche partito politico dev'essere escluso da ogni presbitero, a meno che, in circostanze concrete ed eccezionali, ciò sia realmente richiesto dal bene della comunità, comunque col consenso del vescovo, dopo di aver consultato il Consiglio presbiterale ». Ed insistono sia sulla straordinarietà del ricorso al principio della « supplenza », sia sulle precise condizioni da osservare: « Questi impegni devono restare eccezionali ed essere presi d'accordo con il vescovo, con gli altri sacerdoti e con i laici. Non sono

un affare puramente individuale. Vescovi e sacerdoti, ministri della Chiesa, impegnano sempre più che se stessi. La discrezione e la rinuncia sono nella linea profonda della loro funzione di *servitori*. Ogni posizione di potenza comporta sempre un rischio. Nella misura in cui si mettessero, mediante la politica, alla ricerca o in una situazione di potere, ciò apparirebbe ad alcuni costituire, per la Chiesa, una forma di clericalismo » [*Doc.* 3 – Ep. Fr].

IV PARTE: L'IMPEGNO POLITICO DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE

Più o meno le stesse ragioni che i vescovi portano per spiegare i modi specifici dell'impegno politico della Gerarchia ritornano pure quando essi affrontano il discorso dell'impegno politico della comunità ecclesiale.

Fine essenzialmente religioso

La comunità ecclesiale, in quanto tale, non ha finalità immediate di prassi politica. Infatti, il suo fine è essenzialmente religioso. I vescovi insistono sul « valore *positivo* dell'indipendenza politica della Chiesa, considerata nel suo insieme, come Popolo di Dio. Non si tratta soltanto di salvare la libertà dei cristiani e la fedeltà della Chiesa alla sua missione specifica che si trova su un piano più alto di quello della politica dei partiti, ma anche di assicurare partendo da questo piano il suo aiuto efficace a tutti i gruppi politici in cui militano i cristiani. Infatti, concentrandosi nel suo compito di proclamare con fedeltà e purezza gli autentici valori umani del Vangelo, la Chiesa offre a tutti i suoi membri il fermento necessario perché ognuno possa fecondare dall'interno la sua rispettiva opzione » [*Doc.* 2, n. 68 – Ep. Cil.].

Perciò, i vescovi mettono in guardia coloro che, confondendo le specifiche attribuzioni di ciascuno, chiedono alla Chiesa in quanto tale un impegno politico che è proprio, invece, dei

laici. Essi « confondono la missione temporale dei laici, che è giustamente quella di ordinare secondo lo spirito evangelico le cose temporali, con la missione universale e soprannaturale della Chiesa stessa e della sua gerarchia, che non consiste nel risolvere i problemi economici, sociali, giuridici, ecc., ma nel santificare, insegnare e reggere, infondendo nei fedeli le energie rinnovatrici della grazia che essi, per conto proprio, proietteranno nel loro compito di cittadini, con la libertà e responsabilità personale che tocca ai laici » [*Doc.* 4, n. 10 – Ep. Cil.].

Dunque, il fine propriamente religioso impedisce alla Chiesa in quanto tale di entrare direttamente nella politica di partito e delle opzioni particolari: « Questa [la Chiesa] non deve immischiarsi nel terreno delle opzioni libere, sia perché non sono di sua competenza, sia per rispetto alla libertà civica dei cristiani, sia ancora per non pregiudicare la sua missione di luogo di riunione, di concordia e di unità fra quanti vogliono essere e chiamarsi fratelli, al di là delle divergenze e delle lotte di parte » [*Doc.* 7, n. 55 – Ep. Port.].

« Il vero influsso della Chiesa nella società è molto diverso. Quando la Chiesa interviene ufficialmente nei problemi del mondo, essa si dirige a illuminare le menti, a muovere le volontà, ad accendere i cuori umani; e questo in rapporto ai grandi valori e alle mète morali della convivenza sociale, valori e mète che sono nella prospettiva del Vangelo anche quando si riferiscono a problemi singoli e di fatto transitori. [...] La Chiesa non è neutrale quanto alla giustizia. Essa può e deve giudicare negli affari sociali e politici. Però non giudica tali materie con criteri politici, ma in nome delle esigenze sociali del Vangelo, cioè in rapporto al nucleo morale presente in tanti problemi sociali e politici. Essa non può scegliere fra le soluzioni sociali e politiche — e nemmeno giuridiche, scientifiche, artistiche, ecc. — ma deve giudicare in termini morali e religiosi » [*Doc.* 4, n. 39 – Ep. Cil.].

Impegno politico in senso socio-culturale

In altri termini, i vescovi rivendicano — come già per la Gerarchia — anche per la Chiesa in quanto tale un « fare politica » in senso più ampio di quello partitico; da quest'ultimo essa si deve astenere.

« La Chiesa, in quanto è "nel mondo" (*Gv* 17, 11) e nella storia, fatta di uomini e per gli uomini, entra nell'ambito del sociale. Da questo punto di vista nessuno negherà che l'azione della Chiesa è in qualche modo politica, come lo è l'uomo stesso, 'animale politico', e lo sono le relazioni umane, la famiglia, la scienza, l'arte, ecc. Ma si deve capire la differenza che esiste tra la dimensione politica, che soggiace a qualunque realtà sociale, e la politica di partito, che è la concretizzazione tattica, strategica e congiunturale di un gruppo di persone con una determinata ideologia, volta ad assumere posizioni di potere e a mettere in pratica il loro ideale politico » [*Doc.* 4, n. 35 – Ep. Cil.].

Luogo privilegiato di dialogo e d'incontro

Perciò, la comunità ecclesiale in quanto tale ha solo il compito di offrire un luogo privilegiato di dialogo, di discernimento, di elaborazione culturale. In essa « non si tratta di decidere o di organizzare l'azione politica; ma in tali luoghi di confronto e di discussione dovrebbero realizzarsi un aiuto scambievole, una correzione fraterna, una interpellazione reciproca per discernere l'accettabile dall'inaccettabile e per elaborare il 'necessario' — secondo il Vangelo — che ogni politica degna di questo nome deve saper rendere 'possibile' » [*Doc.* 3 – Ep. Fr.].

Se la « funzione politica » delle comunità cristiane verrà intesa in questo senso più ampio e specifico, le opzioni tecniche diverse dei fedeli non saranno motivo di divisione; anzi creeranno quella « unità essenziale e impossibile [...] già misteriosamente attuata quando viene celebrata l'Eucaristia, in attesa che si manifesti quando il Signore tornerà » [*Doc.* 3 – Ep. Fr.].

Ciò non toglie che i laici, ai quali spetta la traduzione in prassi politica dei valori annunciati dalla comunità ecclesiale, siano tenuti in ogni caso alla coerenza più ferma (pur nel pluralismo delle opzioni possibili) con il Vangelo e con l'insegnamento della Chiesa. Infatti, pur agendo in nome e con responsabilità personale, in certa misura, presentandosi come cristiani, coinvolgono indirettamente nelle loro scelte tutta la comunità ecclesiale.

I rapporti tra la Chiesa e lo Stato

Il Concilio [10] aveva già sottolineato chiaramente l'autonomia piena della Chiesa e dello Stato, ciascuno nel suo ordine. Nei documenti delle conferenze episcopali che riprendono il tema, la linea indicata dal Concilio si traduce ora in un progressivo distacco nei confronti dei poteri pubblici e delle istanze politiche, ma soprattutto nel rifiuto della Chiesa di apparire in veste di interlocutore privilegiato dello Stato.

Le ragioni principali di questo distacco che la Chiesa oggi rivendica sono essenzialmente due. In primo luogo, la Chiesa ha bisogno di riprendere tutta la sua libertà di fronte allo Stato, proprio per poter intervenire in materia politica ogni qualvolta lo richiedano la sua missione religiosa e la difesa dell'uomo.

« Come popolo di Dio, la Chiesa è sempre stata rispettosa ed è sempre stata disposta a collaborare con il governo legittimamente costituito [...]. La Chiesa, nel non impegnarsi ufficialmente con nessun partito politico, considera come suo proprio apporto alla costruzione del Paese il servizio di stimolare e di appoggiare con il Vangelo tutto ciò che nella vita nazionale si trova sulla linea di una vera liberazione umana, e di opporsi, dall'altro lato, a ciò che, alla luce di questo stesso Vangelo, si rivela come forza di schiavitù. [...] Non rinuncia al diritto di parlare pure ufficialmente quando la gravità di qual-

[10] *Gaudium et spes*, cap. IV, spec. n. 76.

che fatto — che ponga in pericolo il bene comune e i valori umani essenziali del Vangelo — lo esiga » [*Doc.* 2, n. 88 - EP. CIL.].

In secondo luogo, la libertà della Chiesa nei confronti dello Stato si richiede, affinché essa sia in condizione di « accogliere e guidare tutti i tipi di uomini che le si presentano, senza che nessuno si senta estraneo in essa a causa di legami con un ambiente o con un partito » [*Doc.* 3 - EP. FR.].

La Chiesa è sollecita perché nessuna energia liberatrice che palpita nell'umanità vada perduta e desidera pure che ogni elemento di oppressione e di peccato venga combattuto » [*Doc.* 2, n. 68 - EP. CIL.].

Tuttavia, nonostante questo distacco e questo rispetto per l'autonomia dello Stato, i vescovi si rendono conto chiaramente che l'esistenza stessa della Chiesa, il suo influsso sulle coscienze e le iniziative dei gruppi ecclesiali non possono non esercitare un peso notevole sulla politica e sul potere, specialmente in quei Paesi dove i cattolici sono maggioranza.

A questo proposito, essi ribadiscono la volontà sincera della Chiesa di evitare qualsiasi ricerca del potere, aperta o camuffata; essa sarebbe un « controsegno » evangelico.

« Noi valutiamo esattamente questa responsabilità. È di importanza capitale che l'influsso esercitato dalla comunità ecclesiale non constituisca una ricerca di interessi o di potere, ma un servizio a favore dell'uomo, delle persone e anzitutto dei poveri, del bene comune nazionale e internazionale, della libertà, della giustizia e della pace » [*Doc.* 3 - EP. FR.].

Ciò non vuol dire « rottura » con lo Stato. Sarebbe peccare di spiritualismo esagerato concepire la Chiesa completamente avulsa dalla società civile, negare i necessari collegamenti che intercorrono tra lo Stato e qualsiasi altro gruppo sociale. Ora, è chiaro che la Chiesa e le sue istituzioni hanno (e non possono non avere) funzione e rilievo sociali. Perciò è necessario che la Chiesa, di fronte allo Stato, abbia un suo statuto specifico (di diritto o di fatto), come accade per qualsiasi altra istituzione e per le altre confessioni religiose.

I vescovi, dunque, concludono per una linea nuova: non agnosticismo né « rottura » tra Stato e Chiesa; neppure accordo « privilegiato »; ma realizzazione di un nuovo *status*, che ponga su basi nuove le relazioni tra i due ordinamenti [cf specialmente *Doc.* 3 – EP. FR. e *Doc.* 2 – EP. CIL.].

Comunità ecclesiale e partiti politici

L'indipendenza politica della Chiesa — per le stesse ragioni — va garantita anche nei confronti dei partiti [cf quanto abbiamo già detto nel paragrafo sui « Partiti cristiani »]. « Ognuno vorrebbe che essa appoggiasse ufficialmente la opzione che egli ha fatto, e tende ad accusarla di equilibrismo se si presenta come neutrale: però questa neutralità di fronte alla politica dei partiti è il prezzo reale della libertà di ognuno. A tutti e ad ogni cristiano la Chiesa pone, nella scelta di qualsiasi opzione politica, una stessa ed unica condizione: che questa opzione politica non significhi un tradimento, ma la realizzazione della sua opzione fondamentale per il Vangelo » [*Doc.* 2, n. 67 – EP. CIL.].

Tuttavia la Chiesa non è indifferente di fronte ai programmi che i partiti enunciano, e li dovrà giudicare alla luce del Vangelo e dei valori umani.

« La duplice esigenza, avanzata dal Concilio Vaticano II, del riconoscimento dell'autonomia dei membri della Chiesa, in particolare dei laici, e della valutazione delle decisioni politiche in base al criterio della dignità dell'uomo, della salvezza delle anime e della libertà del servizio della Chiesa [11] viene adempiuta in modo credibile solo se la Chiesa mostra di usare in modo convincente di questi due criteri, e di applicarli in ugual modo ai diversi orientamenti e comportamenti dei partiti. Allora la Chiesa avrà fatto la sua parte affinché il lavoratore possa riconoscere che essa avanza giustificate pretese. Allora egli com-

[11] *Gaudium et spes*, nn. 36-76.

prenderà anche che la vicinanza o la lontananza della Chiesa nei confronti dei diversi partiti politici è determinata dai programmi e dalle decisioni di questi » [*Doc.* 10 – EP. TED.].

V PARTE: COSCIENZA CRISTIANA E SCELTA SOCIALISTA

Nell'affrontare il tema del rapporto tra fede cristiana e marxismo, i vescovi si mantengono rigorosamente su un piano pastorale, evitando quello politico. Ancora una volta preferiscono la « politica » in senso socio-culturale, come taglio specifico del loro magistero: « Da quando Karl Marx ha dato ai lavoratori la coscienza di classe, e questi hanno riconosciuto che la sua dottrina interpellava la loro autocoscienza; da quando molti uomini hanno accolto la dottrina di Marx come religione sostitutiva, la Chiesa è tenuta ad un confronto culturale con Karl Marx ed il marxismo » [*Doc.* 10 – EP. TED.].

Perciò, i vescovi insistono sulla inaccettabilità del marxismo, da parte del cristiano, sia come ideologia, sia come « metodo scientifico » di analisi della società.

Il marxismo come ideologia

Non si negano punti di coincidenza, e quindi possibilità di dialogo, tra ideologia marxista e concezione cristiana della vita; tuttavia i punti di divergenza sono tali da non consentire in nessun modo al cristiano l'accettazione globale del marxismo.

Il marxismo, nella sua forma classica marx-leninista, « si presenta come una cosmovisione, cioè come un'interpretazione globale della realtà specialmente dell'uomo e della società. [...] Da un lato, troviamo molti elementi positivi: grandi e sinceri aneliti di liberazione e di solidarietà nell'impegno verso gli oppressi e un'efficacia reale nella lotta contro certe ingiustizie; dall'altro, il marxismo misconosce e nega, per il fatto di essere materialista, quelle dimensioni dell'uomo che per il cristiano sono le più importanti: la sua trascendenza spirituale,

il suo ordinamento a Dio. In base ai punti di coincidenza, si aprono senza dubbio molte possibilità di dialogo e di collaborazione in molti obiettivi pratici di bene comune, ed è un dovere servirsi di esse. Tuttavia le divergenze indicate sono molto grandi e stabiliscono, a livello della dottrina, importanti incompatibilità tra marxismo e cristianesimo. Un cristiano, che desidera vivere la sua fede, *non può*, nel suo anelito di collaborazione politica, giungere ad aderire alla visione marxista dell'universo e dell'uomo » [*Doc.* 2, n. 34 s. – Ep. Cil.].

« L'uomo non è mai riducibile interamente alla sua appartenenza di classe » [*Doc.* 3 – Ep. Fr.].

« Come cristiani non possiamo accettare come autentico un umanesimo che si rivolge unicamente alle realtà terrene e che non sa aprirsi a Dio » [*Doc.* 2, n. 36 – Ep. Cil.].

« È evidente che vi è *incompatibilità* radicale tra l'ateismo ideologico e la confessione della fede in Gesù Cristo » [*Doc.* 5 – Ep. Fr.].

Il marxismo come metodo

Neppure se si considera il marxismo come metodo scientifico di analisi della società capitalistica, esso appare assimilabile dal cristiano in modo acritico e globale. Infatti, in primo luogo, non si vede come tale metodo si possa definire « scientifico », essendo esso chiaramente condizionato dalla ideologia e smentito dalla storia: « Ci rifiutiamo di ammettere il carattere scientifico di un'analisi che si appoggia su un certo numero di postulati filosofici » [*Doc.* 5 – Ep. Fr.].

Ma, prescindendo dal dibattito teorico sulla possibilità o meno di separare in Marx il metodo dall'ideologia, i vescovi insistono sulle conseguenze pastoralmente negative dell'accettazione del metodo marxista da parte dei cristiani: esso conduce inesorabilmente a una visione immanente ed economicista dell'uomo, all'ateismo pratico.

« L'esperienza ci mostra, come regola generale, che un 'metodo' non è mai qualche cosa di puramente oggettivo e inof-

fensivo, ma che necessariamente finisce con l'imporre un carattere, una mentalità determinata a colui che ne fa uso: porta l'uomo a pensare secondo come agisce. L'esempio più chiaro al riguardo è quello del capitalismo. Il capitalismo — sebbene ispirato all'ideologia liberale — non si è mai definito come una filosofia o come un umanesimo dottrinale, ma semplicemente come un ' metodo per produrre ' più e meglio, come un metodo pieno di buone intenzioni e promesse — perché farà ricchi e felici gli uomini — e che tutti possono usare, indipendentemente dalla loro religione o dalle loro ideologie. Tuttavia la storia ha dimostrato, dolorosamente, fino a qual punto l'uso di questo ' semplice mezzo di produzione ' è riuscito ad imporre a milioni di persone — si confessino queste teoricamente cristiane o no — una stessa mentalità capitalistica, con tutto ciò che essa implica, a un livello puramente *pratico*, di valutazione economicista, atea, antiumana e manipolatrice dell'uomo e della società, al servizio del capitale. Esattamente nella stessa situazione si trovano, a nostro parere, coloro che utilizzano il metodo marxista di interpretazione e azione storica; si trovano, cioè, nel serio pericolo di giungere *in pratica* — indipendentemente da ciò che suggerisce la loro filosofia o il loro umanesimo *teorico* — ad una visione ugualmente economicista dell'uomo e al conseguente atteggiamento manipolatore di ciò che da questa visione — si voglia o no — deriva ». [*Doc.* 2, n. 47 – EP. CIL.].

« A coloro che, pur respingendo il nucleo centrale della dottrina marxista, abbracciano il suo metodo, vorremmo ricordare che non si tratta di un metodo obiettivamente neutrale, ma deliberatamente interpretativo e pratico che conduce di per sé all'accettazione di quella dottrina. L'uomo finisce per pensare come agisce. Questo è valido anche per il capitalismo? Siamo perfettamente d'accordo » [*Doc.* 6. n. 87 – EP. SP.].

« Il metodo marxista, a nostro parere, conduce l'uomo direttamente a un ateismo *pratico, vitale*, di tipo *morale*, quindi molto più grave » [*Doc.* 2, n. 42 – EP. CIL.].

Che cosa è accettabile del marxismo

Tuttavia, l'inconciliabilità ideologica e il rifiuto di un'assunzione globale del metodo marxista non impediscono che, sotto l'aspetto più strettamente tecnico, si possono accettare alcune tesi dell'analisi che Marx ha compiuto del sistema capitalistico, nella misura in cui tali analisi si sono dimostrate vere.

« Nel caso del marxismo nessuno può negare l'esattezza di alcune sue analisi con le quali ha arricchito certamente il pensiero contemporaneo: per esempio, molti dei suoi apporti di critica del capitalismo o per quanto riguarda il condizionamento economico di molteplici aspetti della vita politica, sociale e culturale » [*Doc.* 2, n. 39 – EP. CIL.].

« Non vogliamo negare il valore di alcuni elementi di analisi e di azione del metodo marxista (che già abbiamo ricordato), che anche i cristiani possono utilizzare, a condizione di integrarli in un contesto umanista più ampio, che li relativizzi, li arricchisca e li rettifichi » [*Doc.* 2, n. 48 – EP. CIL.].

« La Chiesa può usufruire di una serie di elementi del marxismo, specialmente i suoi contributi veramente scientifici — come in altre occasioni ha fatto con l'arte pagana, con la filosofia greca, con parecchie feste inizialmente non cristiane (Natale, 1º maggio), ecc. — che potrebbero, per esempio nel campo della liberazione, tornare molto utili. In certi casi può perfino rivelarsi possibile e conveniente una collaborazione cristiano-marxista » [*Doc.* 6, n. 88 – EP. SP.].

« Non si può non riconoscere che Karl Marx ha colto una serie di fatti fondamentali della nuova realtà sociale originata dall'industrializzazione, e ha dato loro una formulazione politica efficace. Per quanto nelle prese di posizione cattoliche sul problema sociale sia stata presente già assai presto la preoccupazione di raccogliere tali elementi descrittivi della dottrina di Marx e di prenderne occasione per iniziative sociali fondate cristianamente, ciò, a causa dell'inevitabile scontro col marxismo a livello di visione del mondo, per lungo tempo non è avvenuto in misura sufficiente. Così, ad esempio, i concetti di

classe, società divisa in classi, o contrapposizione delle classi in alcune prese di posizione cattoliche non erano ancora accettati come descrizione appropriata della situazione sociale, quando Pio XI nella *Quadragesimo anno* fece sue le posizioni di alcuni studiosi cattolici di scienze sociali su questi argomenti. La resistenza contro l'accettazione dei fatti e delle loro formulazioni aveva ovviamente diverse cause. In parte si trattava di riserve provenienti dalla condizione sociale, con il conseguente rifiuto di prendere atto dei cambiamenti delle situazioni e delle strutture. In parte era invece il prendere sul serio l'unitarietà, posta da Marx, fra analisi e interpretazione, e quindi la preoccupazione di non far propria, insieme all'analisi delle classi, anche la sua utilizzazione strumentale, non immediatamente sociale, da parte del programma ideologico-politico del marxismo. Che troppo pochi nella Chiesa abbiano saputo distinguere tempestivamente i due aspetti, è stato uno dei motivi dell'estraniazione fra lavoratori e Chiesa. Riconoscere ciò significa considerare necessaria la discussione approfondita dell'opera di Marx e della sua dottrina. Ma se questa discussione non vuole nuovamente rimanere estranea ai fatti, deve ovviamente tener conto delle mutazioni che da allora sono intervenute nella situazione sociale e quindi nella situazione delle classi » [*Doc.* 10 – Ep. Ted.].

La « scelta socialista »

I vescovi distinguono il discorso sul marxismo da quello della possibilità di una « scelta socialista » da parte dei cristiani. In genere, essi ribadiscono le posizioni della *Octogesima adveniens* di Paolo VI sia circa l'impossibilità d'un giudizio univoco (data la molteplicità dei « socialismi » oggi), sia circa i criteri che devono guidare i cristiani nel prendere la loro decisione. « Assieme ai Papi Giovanni XXIII e Paolo VI riconosciamo la possibilità per dei cristiani di fare, con la prudenza necessaria, una scelta socialista che possa essere coerente con la loro fede e con la visione dell'uomo che questa fede

implica. Ma ci rifiutiamo di legare la fede cristiana ad una scelta socialista in nome della trascendenza del messaggio evangelico e della salvezza in Gesù Cristo » [*Doc.* 8 – Ep. Fr.].

In particolare i vescovi si mostrano comprensivi verso le forme del socialismo democratico o socialdemocrazia. « Analogamente al confronto con la dottrina di Marx, la distinzione del duplice aspetto rilevato da Pio XI nel socialismo, in sé ricco di molteplici aspetti, non è stata sufficientemente riconosciuta dalla Chiesa come compito da sviluppare. Ripetutamente il socialismo è stato semplicemente indentificato con i suoi errori nella visione del mondo; in tal modo sono state bloccate le possibilità di mettere in luce agli occhi dei socialisti e dei lavoratori cattolici come giuste esigenze sociali si possano fondare ancor più chiaramente sui principi della fede cristiana. La necessaria discussione col socialismo, a livello di visione del mondo, venne a cadere nell'equivoco della mancanza di solidarietà con le giustificate proteste e richieste dei lavoratori. Nella sua enciclica sociale, Giovanni XXIII ha lasciato aperto il problema di quanto il giudizio di Pio XI si possa ancora applicare al socialismo democratico. Questo fatto, gli ultimi sviluppi all'intorno del comunismo, come pure le fasi della deideologizzazione e della reideologizzazione del socialismo democratico, pongono oggi con nuova urgenza due compiti: quello di distinguere tra rivendicazioni sociali e socialismo, e quello di un confronto differenziato con le diverse tendenze del socialismo come visione del mondo. Solo nella misura in cui si adempirà questo duplice compito, si potrà evitare che gran parte dei lavoratori rimangano estranei alla Chiesa e siano soggetti a strumentalizzazione ideologica nelle loro giustificate rivendicazioni sociali » [*Doc.* 10 – Ep. Ted.].

3.

I CRISTIANI PER IL SOCIALISMO

I. *LE SCELTE E LE TESI DEL MOVIMENTO*

Uno dei fenomeni che caratterizzano il travaglio dei cristiani, di fronte ai gravi interrogativi del nostro tempo, è l'attrattiva che il socialismo esercita su molti di essi. Lo rivelava già Paolo VI nella lettera apostolica *Octogesima adveniens:*

« Oggi ci sono dei cristiani che si lasciano attirare dalle correnti socialiste e dalle loro diverse evoluzioni. Essi cercano di riconoscervi talune delle aspirazioni che portano in se stessi il nome della loro fede. Si sentono inseriti in questo flusso storico, e vogliono svolgervi un'azione ».[1]

Lo constatiamo noi stessi ogni giorno. Tutti conosciamo casi di « scelta socialista », compiuta non solo da singole persone, ma addirittura da parte di associazioni cattoliche. In Francia, è stato questo il caso dell'*Action Catholique Ouvrière* e di altri movimenti di Azione cattolica giovanile; in Italia abbiamo avuto la nota vicenda delle ACLI; in Germania, le scelte dell'organizzazione ufficiale degli universitari cattolici hanno suscitato analoghe perplessità. Senza dire della tendenza, sempre più diffusa specialmente in Europa, ad abbandonare — anche sul piano strettamente politico — i partiti di ispirazione cristiana, per passare a militare tra le file delle diverse formazioni socialiste,

È risaputo, per esempio, che in Francia il Partito Socialista Unificato di Michel Rochard è composto in larga parte da quadri provenienti dall'Azione Cattolica specializzata o da circoli animati da cristiani; che in Olanda il Partito Cattolico Popolare, un tempo il più forte del Paese, negli ultimi dieci anni ha per-

[1] PAOLO VI, lettera apostolica *Octogesima adveniens,* n. 31.

duto quasi la metà dei seggi che aveva alla Camera, mentre si calcola che il 44% dei voti perduti sia andato al Partito Socialista.

Ma ciò che lascia più perplessi ancora è il fatto che l'attrattiva per il socialismo si manifesta non solo tra i laici militanti nei sindacati, nei partiti o nelle associazioni di ispirazione cristiana, ma perfino tra le file del clero, e non solo nei Paesi industrializzati di Europa, ma anche nel Terzo mondo: in Africa, in Asia, soprattutto in America Latina.

Noi qui intendiamo occuparci, appunto, della dimensione internazionale, che questo fenomeno dell'attrattiva dei cristiani per il socialismo ha assunto specialmente negli ultimi anni. Infatti, esso si è sviluppato a tal punto da dare vita a una struttura organizzativa a livello mondiale, a un vero e proprio *Movimento di cristiani per il socialismo.*

Avendo in mano tutti i documenti più importanti elaborati dal *Movimento* fino ad oggi, pensiamo di disporre degli elementi necessari e sufficienti per tentare una sintesi organica dei principi ideologici sui quali esso si fonda, e per sottoporre — in un secondo tempo — le tesi dei *Cristiani per il socialismo* ad una critica obiettiva e serena.[2]

[2] I documenti più importanti finora elaborati e sui quali si fonda la nostra analisi sono i seguenti: *Documento de trabajo,* testo preparatorio del *I Incontro latinoamericano dei Cristiani per il socialismo,* Santiago del Cile, dicembre 1971 (8 cartelle); *Declaración de los sacerdotes « Cristianos por el socialismo »,* rilasciata a Cuba il 3 marzo 1972, in *Granma,* 6 marzo 1972; *Risposta del « Comité coordinador »* a una lettera inviata dal card. Silva Henríquez a padre G. Arroyo, 20 marzo 1972 (10 cartelle); G. ARROYO, *Discurso inaugural,* tenuto il 23 aprile 1972 al *I Incontro latinoamericano dei Cristiani per il socialsmo* (6 cartelle); *Santiago. Documento final* dell'incontro, 30 aprile 1972 (12 cartelle); *Avila. Documento conclusivo,* gennaio 1973 (8 cartelle); G. GIRARDI, *La nuova scelta fondamentale dei cristiani,* Relazione al Convegno nazionale di Bologna dei « *Cristiani per il socialismo* », 21-23 settembre 1973 (20 cartelle); ID., *I cristiani oggi di fronte al marxismo.* Materiale di studio a uso dei partecipanti al Convegno di Bologna (18 cartelle); *Bologna. Proposta di documento conclusivo,* riportato da *Il Regno documentazione* (1° ottobre 1973), 491-494.

Ma, per cominciare, non possiamo fare a meno di dare un rapido sguardo alla storia del *Movimento:* dov'è nato? quando? e perché? quali sono le tappe principali del suo cammino?

Da Santiago del Cile a Bologna

Non è senza significato il fatto che la prima idea d'un movimento di cristiani in favore del socialismo sia venuta a un gruppo di ecclesiastici latino-americani. Dal 14 al 16 aprile 1971, ottanta tra sacerdoti e religiosi si riunirono a Santiago del Cile, avendo all'ordine del giorno la discussione del tema: « Partecipazione dei cristiani alla costruzione del socialismo in Cile ». *Los Ochenta* (come subito furono chiamati) vollero sottolineare apertamente la loro appartenenza al clero e, nello stesso tempo, la loro adesione al socialismo; perciò si autocostituirono in *Segretariato sacerdotale* dei « Cristiani per il socialismo ». L'aggettivo « sacerdotale » sarebbe caduto soltanto otto mesi più tardi, quando si deciderà di aprire il *Movimento* pure ai laici. Al termine del loro primo incontro, gli ottanta elaborarono un documento conclusivo, conosciuto sotto il nome di *Declaración de los ochenta,* nel quale essi ribadivano esplicitamente la volontà di collaborare con i marxisti per la creazione del socialismo in Cile. A questo fine, gli ottanta proponevano una duplice indicazione metodologica, che rimane tuttora binario sul quale avanza il *Movimento:* assumere il marxismo come strumento scientifico di analisi e di trasformazione della società, e « liberare » la fede cristiana da quelle sovrastrutture ideologiche e di potere che fino ad oggi hanno impedito l'impegno rivoluzionario dei credenti a fianco dei marxisti.

La scintilla ormai era scoccata. Una settimana più tardi, il 23 aprile 1971, dodici professori di teologia dell'Università cattolica del Cile pubblicavano una lettera di solidarietà, dicendosi d'accordo con la *Declaración de los ochenta.* Da quel momento, le adesioni si moltiplicarono rapidamente all'interno e fuori del Cile.

Tre mesi dopo, si teneva la prima *Jornada* (16-18 luglio 1971), indetta dal *Segretariato sacerdotale* dei « Cristiani per il socialismo ». Questa volta, i sacerdoti e i religiosi che presero parte ai lavori furono circa 200. Nacque, così, a fianco degli *Ochenta*, il *Gruppo dei 200*. Da queste due prime cellule, composte esclusivamente di ecclesiastici, prese l'avvìo quello che oggi ormai va sotto il nome di *Movimento dei cristiani per il socialismo*, e che dall'America latina si è trapiantato in Europa.

Da un punto di vista psicologico, nella storia del *Movimento* fu importante l'incontro che il *Segretariato sacerdotale* organizzò a Santiago nel novembre 1971, in occasione della visita in Cile del *leader* cubano Fidel Castro. Due principi fondamentali vennero acquisiti definitivamente in quell'incontro, al quale presero parte 140 sacerdoti: innanzitutto, la tesi enunciata da Fidel Castro, che i cristiani si devono considerare *alleati strategici* dei marxisti (e non meramente tattici) nell'unico processo di liberazione dell'America latina; in secondo luogo, l'altra affermazione di Castro, secondo cui il cristiano può accettare con coscienza tranquilla il marxismo come metodo, senza compromettere in nulla la propria fede.[3]

Questo incontro memorabile ebbe pure un seguito concreto, che mette conto di ricordare. Il *leader* cubano invitò dodici sacerdoti cileni a Cuba, per trascorrervi alcune settimane di lavoro volontario. Al termine della loro esperienza, essi rilasciarono poi una *Dichiarazione*, pubblicata sul giornale cubano *Granma* del 6 marzo 1972, la quale venne largamente diffusa e suscitò un certo scalpore. In essa già prendono corpo le tesi fondamentali del *Movimento:* la denuncia del capitalismo, come fonte di tutti i mali dell'America latina; la necessità storica del socialismo; l'obbligo morale per i cristiani di lottare insieme con i marxisti per la liberazione dalla violenza istituzionalizzata. Ma la tappa certamente più importante nella storia del *Movi-*

[3] Cf H. DAUBECHIES, S. I., *Fidel Castro habla a « los 80 »*, in *Mensaje*, n. 206 (gennaio-febbraio 1972), 60.

mento, la data che a buon diritto si può ritenere quella ufficiale dell'atto di nascita, è il *Primo incontro latino-americano dei Cristiani per il socialismo*, che ebbe luogo a Santiago del Cile, dal 23 al 30 aprile 1972. Vi parteciparono circa 400 tra sacerdoti, religiosi e laici, accomunati — come precisa il documento preparatorio — da un triplice scopo: far conoscere in America latina e nel mondo l'impegno dei cristiani per la classe operaia e per il cambiamento rivoluzionario delle strutture, verso il socialismo; permettere uno scambio di idee e di esperienze tra i cristiani impegnati nel processo rivoluzionario; sostenere moralmente e con un serio sforzo organizzativo l'azione dei cristiani che lottano per la liberazione. In questo incontro si tracciarono le linee ideologiche e programmatiche del *Movimento*, ponendo le premesse della sua espansione anche al di fuori del Cile e del Continente americano.

Infatti, il *Movimento dei cristiani per il socialismo* oggi è arrivato pure in Europa, dove l'anno scorso esso ha tenuto due importanti incontri nazionali: il primo in Spagna, ad Avila; l'altro da noi, a Bologna.

Il convegno di Avila (gennaio 1973) per ovvie ragioni fu clandestino. Il documento conclusivo lo presenta così:

« Ci siamo riuniti più di 200 cristiani, provenienti dalle diverse province di Spagna — operai, industriali, contadini, studenti, sacerdoti, religiosi e intellettuali — per riflettere sul significato della nostra fede a partire da una scelta di classe, marxista ».[4]

Come il testo lascia capire fin dalle prime battute, il gruppo spagnolo si pone chiaramente in linea con la *Declaración de los ochenta* e con le scelte sanzionate dal *Movimento* a Santiago del Cile.

Sulla stessa linea di continuità si pone esplicitamente pure l'incontro bolognese (21-23 settembre 1973), nel quale i partecipanti raggiunsero la cifra *record* di 2.000. « Questo convegno

[4] *Avila. Documento conclusivo*, 1.

di *Cristiani per il socialismo* — afferma a chiare lettere il documento finale di Bologna — si pone in continuità ideale con quello tenuto a Santiago del Cile nell'aprile 1972 ».[5]

Ma la continuità — come vedremo subito — non è soltanto ideale, essa è soprattutto ideologica. In pratica, Santiago, Avila e Bologna non son altro che tre momenti di un unico ed identico cammino, l'approfondimento di uno stesso discorso. Proprio per questo, ci sembra di non forzare i documenti se passiamo ora a integrarli e a confrontarli gli uni con gli altri, per mettere in luce in modo sistematico e organico le tesi del *Movimento*, basandoci esclusivamente sui testi ufficiali.[6]

Le posizioni dottrinali di fondo

Occorre dire subito che gli ispiratori e i militanti del *Movimento* si guardano bene dal voler costruire una teoria o una ideologia nuova; anzi rifuggono per principio da qualsiasi sistemazione astratta e da schemi mentali preconcetti, posto che

[5] *Bologna. Proposta di Documento conclusivo, l. c.*, 494.

[6] Di fronte al nascere e al progredire del *Movimento dei cristiani per il socialismo*, la Gerarchia ecclesiastica non è rimasta passiva, ma, fin dall'inizio, ha preso chiaramente posizione. Ne segnaliamo qui gli interventi principali. *Declaración de los obispos chilenos, reunidos en Asamblea plenaria en Temuco* (15-22 aprile 1971): rispondendo alla *Declaración de los 80*, i vescovi puntualizzano il rapporto tra sacerdozio ministeriale e impegno politico; *Conferenza Episcopale del Cile, Vangelo, politica e socialismi* (27 maggio 1971) (riportato in questo volume); Mons. C. Oviedo Cavada, segr. gen. CECH, *Carta a las otras Conferencias episcopales latinoamericanas* (12 gennaio 1972): si informano i vescovi delle altre nazioni di America latina sul prossimo Convegno di Santiago; Card. Silva Henríquez, *Carta ad p. G. Arroyo* (3 marzo 1972): motiva il rifiuto di partecipare al Convegno di Santiago, criticandone a fondo il *Documento de trabajo; Sacerdocio y compromiso político:* lettera aperta dei vescovi cileni ai 12 sacerdoti reduci dalla esperienza cubana (11 aprile 1972); *Por un camino de esperanza y alegría*, messaggio dei vescovi cileni (11 aprile 1972); *Conferenza Episcopale del Cile, Fede cristiana e azione politica* (16 ottobre 1973) (riportato in questo volume).

assumono come criterio esclusivo del loro impegno la necessità storica, le esigenze concrete della prassi. Ma, ovviamente, questo stesso atteggiamento nasce da una precisa scelta dottrinale e conduce di fatto all'enunciazione di alcuni principi e di alcune tesi che noi appunto ci proponiamo di porre in evidenza e di valutare criticamente.

Ebbene, dalla lettura attenta dei documenti ufficiali emergono chiaramente tre tesi di fondo, che i *Cristiani per il socialismo* propongono come altrettanti assiomi, cioè come verità di per sé evidenti, che non abbisognano di dimostrazione. Innanzitutto, essi insistono sul fatto che la rivoluzione e il socialismo siano ormai una necessità storica ineluttabile; in secondo luogo, essi ritengono che l'impegno dei cristiani a fianco dei marxisti nella lotta rivoluzionaria per il socialismo non costituisca alcun problema di coscienza per il credente, sia anzi un dovere nell'ora presente, imposto dalla stessa fede: infine, secondo i *Cristiani per il socialismo,* da queste due premesse deriverebbe una terza necessità non meno impellente: quella di ripensare la Chiesa, la teologia e la fede a partire dalla prassi rivoluzionaria, ossia attraverso una lettura della realtà, compiuta secondo il metodo scientifico proposto dal marxismo.

Queste tre tesi fondamentali sono così strettamente legate tra loro, da essere insieme punto di arrivo e di partenza dell'analisi svolta dal *Movimento;* il nesso logico tra i diversi momenti di tutto il discorso è talmente forte che difficilmente ci si può sottrarre alle estreme conseguenze, una volta accettate le premesse. Non fa meraviglia, perciò, che tanti giovani e sacerdoti, partendo da rilievi che sono obiettivamente veri, da denunzie che sono doverose per ogni coscienza cristiana, si ritrovino poi su posizioni discutibili o addirittura deviate, senza nemmeno sapere come, senza riuscire a cogliere il punto debole del ragionamento.

Ci proponiamo, dunque, di ripercorrere insieme i singoli passaggi logici che come anelli d'una catena hanno condotto il *Movimento* ad enunciare tesi e a compiere scelte in molti casi ambigue ed erronee, pur movendo da premesse obiettivamente certe e apprezzabili. Ci sarà più facile così, nella parte critica

del nostro lavoro, mettere in evidenza i punti deboli del discorso e renderci conto delle conseguenze negative a cui può condurre la mancanza di discernimento.

Necessità storica della rivoluzione e del socialismo

In tutte le loro analisi i *Cristiani per il socialismo* partono sempre da constatazioni di fatto. Così, per esempio, il punto di partenza di tutto il discorso fatto nell'aprile 1972 a Santiago del Cile fu la descrizione della situazione socio-economica intollerabile sul piano della visione cristiana o anche semplicemente umana della vita, quale si è creata di fatto in America latina.

« La situazione socio-economica, politica e culturale dei popoli latino-americani sfida la nostra coscienza cristiana. La disoccupazione, la denutrizione, l'alcoolismo, la mortalità infantile, l'analfabetismo, la prostituzione, le disuguaglianze sempre crescenti tra ricchi e poveri, la discriminazione razziale e culturale, lo sfruttamento, ecc., sono fatti che configurano una situazione di violenza istituzionalizzata in America latina ».[7]

Anche il documento di Avila si apre con la denunzia della situazione spagnola, umanamente e cristianamente inaccettabile:

« La realtà presente delle strutture economiche e sociali della Spagna è caratterizzata dallo sfruttamento capitalistico, difeso e sostenuto da un sistema politico dittatoriale. Questo non esita a far ricorso ad ogni forma di repressione politica, ideologica e culturale: unico modo per restare al potere ».[8]

Lo stesso schema ritroviamo a Bologna. Il primo punto del documento conclusivo è interamente dedicato a un'ampia analisi della situazione italiana interna e nei suoi rapporti con l'estero:

[7] *Santiago. Documento final,* I, 1.1.; cf pure *Documento de trabajo,* 4,6; *Risposta del « Comité coordinador »,* 1.

[8] *Avila. Documento conclusivo,* 1.

« I nostri giudizi e le nostre scelte derivano dall'analisi della realtà politica, economica e sociale italiana, delle sue specificità e dei suoi collegamenti internazionali ».[9]

Ma questa analisi non è mai fine a se stessa. I *Cristiani per il socialismo* non si limitano a una fenomenologia delle situazioni, bensì si propongono — giustamente — di risalire alle cause delle ingiustizie denunziate. Cause che — secondo i testi ufficiali — si riducono a una sola: alla logica perversa del sistema capitalistico. I resoconti di Santiago, di Avila e di Bologna sono unanimi nel ribadirne la condanna.

« Le strutture economiche e sociali dei nostri Paesi latino-americani — leggiamo nel documento finale di Santiago — sono fondate sull'oppressione e sull'ingiustizia, conseguenza di una situazione di capitalismo dipendente dai grandi centri di potere. All'interno di ciascuno dei nostri Paesi, piccole minoranze complici e asservite al capitalismo internazionale, mantengono con tutti i mezzi possibili una situazione creata a proprio vantaggio. Questa ingiustizia strutturale di fatto è violenza, aperta o camuffata [...]. Ciò non è umano e, per ciò stesso, non è cristiano ».[10]

Identici concetti sono ripetuti dal documento di Avila, che dedica un lungo paragrafo a dimostrare le contraddizioni e i soprusi generati dal sistema capitalistico nella vita sociale spagnuola;[11] e si ritrovano nel testo conclusivo del convegno di Bologna: « Ci troviamo in una fase di crisi profonda dei mec-

[9] *Bologna. Proposta di documento conclusivo, l. c.*, 1), 491.

[10] *Santiago. Documento conclusivo, Introduzione*, 1 s.; « Constatiamo che questa realtà non è il frutto ineluttabile di una insufficienza della natura [...]. Invece, è il frutto di un processo, determinato dalla volontà umana » (*ivi*, I, 1. 2); « Questa *volontà* è quella di una minoranza di privilegiati, che hanno reso possibile la costruzione e il mantenimento di una società ingiusta, la società capitalistica, basata sullo sfruttamento, sul lucro, sulla competitività... » (*ivi*, I, 1. 3); « Questa società ingiusta trova oggettivamente fondamento nei rapporti di produzione capitalistici, che generano necessariamente una società classista » (*ivi*, I, 1. 4).

[11] Vedi specialmente i nn. 11-24.

canismi fondamentali del capitalismo italiano, nelle sue espressioni industriali, agrarie, finanziarie. [...] Le forze dominanti non hanno potuto più nascondere e minimizzare le contraddizioni del sistema capitalistico ».[12]

Data, dunque, per scontata la responsabilità del sistema capitalistico, origine di tutte le ingiustizie presenti, è ovvio che la prima questione che nasce spontanea sia di chiedersi se il capitalismo si possa correggere. Prima di concludere che la rivoluzione è ineluttabile, perché non tentare di riformare il sistema, di renderlo più umano? I *Cristiani per il socialismo* su questo punto sono categorici. È assolutamente inutile — essi affermano — cercare ancora di correggere ciò che è intrinsecamente perverso e incorreggibile: ogni tentativo di riforma del sistema capitalistico non solo è sempre risultato inefficace, ma addirittura è stato controproducente.

« Denunciamo come insufficienti tutte le soluzioni che si ispirano allo sviluppo, al riformismo capitalistico o neocapitalistico. Esse non fanno che contribuire al mantenimento e all'aggravarsi della situazione già detta di sottosviluppo ».[13]

« Il riformismo è una via intransitabile e impossibile »; esso serve soltanto a « distrarre il popolo dalle vere mete globali della rivoluzione ».[14]

« Abbiamo compreso che le soluzioni intermedie, ogni tipo di riformismo, le *terze vie* sono solo palliativi che in fondo servono esclusivamente a mentenere un capitalismo larvato ».[15]

Dunque — concludono senza esitare tutti i testi ufficiali del *Movimento* — la rivoluzione per il socialismo è una necessità storica.

« Le strutture della nostra società devono essere trasformate dalla radice ».[16] « Non ci può essere liberazione, senza rivoluzione e costruzione

[12] *Bologna. Proposta di documento conclusivo, l. c.,* 1), 491.
[13] *Risposta del « Comité coordinador »,* 2.
[14] *Santiago. Documento final,* I, 1. 10.
[15] *Avila. Documento conclusivo,* 32.
[16] *Santiago. Documento de trabajo,* 2.

del socialismo ».[17] « Oggi esistono solo due alternative possibili: capitalismo dipendente e sottosviluppo, o socialismo ».[18]

« Impegnandoci nella costruzione del socialismo, lo facciamo, perché obiettivamente — fondandoci sull'esperienza storica e sforzandoci di analizzare in modo rigoroso e scientifico i fatti — abbiamo concluso che è l'unica maniera efficace di combattere l'imperialismo e di rompere la nostra situazione di dipendenza ».[19]

Socialismo, dunque. Ma quale socialismo? Conviene chiarire subito che nei documenti che andiamo studiando si intende sempre chiaramente riferirsi al socialismo marxista, anche se non mancano accenti critici nei confronti delle sue realizzazioni storiche finora conosciute. Così, per esempio, i documenti di Santiago e di Avila, volendo specificare la natura del socialismo in cui credono, lo qualificano come conquista del potere da parte del proletariato, come collettivismo economico da realizzare attraverso l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione:

« Il popolo, attraverso tutti gli elementi efficaci di analisi offerti soprattutto dal marxismo, sta prendendo coscienza della necessità di porsi in cammino verso la conquista del potere da parte della classe lavoratrice. Solo ciò renderà possibile la costruzione di un autentico socialismo, unica forma, fino al presente, capace di realizzare una liberazione totale ».[20]

« È stato il marxismo a farci vedere la grande missione che spetta al proletariato in questo processo di liberazione: la soppressione del sistema capitalistico mediante il socialismo; l'eliminazione della proprietà privata dei mezzi di produzione; la creazione di una nuova cultura, che sia veramente al servizio dell'uomo nuovo, senza distinzioni né privilegi di nessuna classe ».[21]

Anche a Bologna, nella relazione letta da G. Girardi, si esclude categoricamente che il progetto di società proposto dal

[17] *Risposta del « Comité coordinador »*, 3.
[18] *Santiago. Documento final*, I, 1. 13.
[19] *Ivi, Introduzione*, 3.
[20] *Ivi*, I, 1. 20.
[21] *Avila. Documento conclusivo*, 36.

Movimento si identifichi con una forma di socialismo che non comporti l'alternativa globale al capitalismo, propria ed esclusiva del socialismo marxista.

« Rimangono esclusi quei progetti, anche se denominati socialisti, che non sono un'alternativa al sistema capitalistico, ma tentativi di razionalizzazione di esso: tentativi cioè di realizzare un capitalismo dal volto umano. Escluse rimangono ugualmente quelle concezioni che ritengono di poter attuare il socialismo attraverso una strategia interclassista. Escluse rimangono infine quelle concezioni per le quali il socialismo è esclusivamente un'alternativa economica al capitalismo, consistente, per esempio, nella nazionalizzazione dei grandi mezzi di produzione, e non implica una trasformazione globale riguardante in particolare la gestione del potere e la cultura ».[22]

Perciò il documento finale del convegno bolognese può affermare: « Le classi lavoratrici, nel loro concreto movimento di emancipazione, si sono date gli strumenti per compiere questo processo: l'analisi marxista e la prassi rivoluzionaria, che costituiscono appunto la scienza del proletariato: la scienza che conosce e disvela il mondo mentre lo trasforma».[23]

In conclusione, secondo questa prima tesi enunciata dal *Movimento*, esiste solo una rivoluzione possibile: quella del socialismo marxista. Questo è un portato della storia, non è nemmeno una scelta libera tra diverse alternative possibili. Di qui viene la necessità per il cristiano, che non può accettare una situazione di fatto disumana e antievangelica, di misurarsi concretamente con questa realtà storica. Così, l'analisi iniziale del *Movimento* si allarga ad approfondire la natura e le implicazioni del rapporto necessario tra coscienza cristiana e rivoluzione socialista.

[22] G. GIRARDI, *Relazione al Convegno di Bologna*, 2.

[23] *Bologna. Proposta di documento conclusivo*, *l. c.*, 2), 492.

Coscienza cristiana e rivoluzione socialista

La seconda tesi fondamentale del *Movimento* mira ad approfondire la natura della necessità che i cristiani di oggi hanno di impegnarsi a fianco dei marxisti nella prassi rivoluzionaria. Si tratta — dicono i *Cristiani per il socialismo* — non solo di una necessità storica, ma di un dovere morale, imposto dalla stessa fede e dal Vangelo.

« La fede — disse testualmente G. Arroyo, uno dei fondatori del *Movimento*, nel discorso d'apertura dell'incontro di Santiago — non isola dall'impegnarsi a fianco dei non credenti. Bisogna ricostruire la società devastata, insieme a coloro che sono più capaci di farlo. Non ci possiamo permettere il lusso di sceglierci gli alleati; ma avremo per alleati quegli stessi che la vita ci offre, non altri [...]. Perciò, le divisioni filosofiche tra cristiani e marxisti passano in seconda linea, di fronte all'urgenza di un'azione rivoluzionaria efficace ».[24]

E il documento di Avila aggiunge: « La nostra fede non ha senso, se non si vive nella storia di un popolo in cammino e all'interno di una realtà di lotta di classe, la quale necessariamente comporta una chiamata impellente all'impegno politico ».[25]

Ma c'è una difficoltà che si presenta subito alla coscienza del credente, quando si tenta di spiegargli che ha il dovere di

[24] G. ARROYO, S. I., *Discurso inaugural*, 3.

[25] *Avila. Documento conclusivo*, 26. « La costruzione del socialismo non si fa con vaghe denunce o con appelli alla buona volontà; ma suppone un'analisi che permetta di rivelare i meccanismi che muovono realmente la società, un'analisi che renda palese l'oppressione [...]; suppone soprattutto la partecipazione nella lotta che oppone la classe sfruttata ai suoi oppressori. La carità effettiva non può far tacere questa lotta che è stata scatenata da coloro che, per difendere ed accrescere i loro privilegi, sfruttano il popolo » (*Santiago. Doc. fin. Intr.*, 3); « L'acuirsi della lotta di classe [...] esclude ogni forma di presunta neutralità o di apoliticismo » (*ivi*, I, 1. 17); « Nell'impegno rivoluzionario il cristiano impara a vivere e a pensare in termini conflittuali o storici. Scopre che l'amore che trasforma il mondo si vive nell'antagonismo e nello scontro e che in definitiva si raccoglie e si costruisce nella storia. Il cristiano comincia a comprendere così che, nell'affanno di creare una società diversa, non esiste neutralità possibile e che l'unione dell'umanità di domani si costruisce con le lotte di oggi » (*ivi*, II, 3. 6).

costruire il socialismo insieme con i marxisti: il cristiano non è forse portatore di valori specifici e originali? Come potrebbe egli trovare nel socialismo l'espressione piena della visione cristiana dell'uomo? I credenti in Cristo non hanno forse un contributo « nuovo », loro proprio da recare al mondo?

Fin dal documento preparatorio al Convegno di Santiago, gli ispiratori del *Movimento* respingono con fermezza questa « pretesa » dell'esistenza di un apporto specifico che i cristiani sarebbero chiamati a recare all'elevazione dell'uomo.

Nel nostro impegno rivoluzionario — si legge nel *Documento de trabajo* — si deve partire « dalla eliminazione di ogni tipo di idealismo nel determinare ciò che è *cristiano,* poiché qui si scende sul terreno storico della lotta rivoluzionaria. Si tratta, cioè, di una impostazione direttamente politica, perché rivoluzionaria. Su questo terreno storico mancano completamente di senso questioni idealistiche sul problema se il cristiano deve o no scegliere politicamente. La scelta rivoluzionaria diviene punto costante di riferimento e fonte di criteri, precisamente con una scelta già fatta [...]. Soltanto la nostra partecipazione effettiva, la nostra prassi rivoluzionaria, verificherà la consistenza del contributo cristiano al processo della rivoluzione, e non le affermazioni superficiali e affrettate sul *contributo specifico dei cristiani,* che si sogliono fare nel dialogo tra cristiani e marxisti ».[26]

Si enuncia così un principio che si rivelerà ben presto gravido di conseguenze anche sul piano della teologia in generale e della ecclesiologia in particolare: la fede non è più l'adesione a una Parola che viene dall'alto, ma a una rivelazione che si fa dal basso; non è anteriore all'impegno del cristiano nel mondo, ma nasce e si scopre nell'impegno stesso per la liberazione dell'uomo. Ecco come il documento conclusivo di Santiago espone questo criterio fondamentale.

L'originalità dell'apporto cristiano consiste nel fatto che la fede « acuisce l'esigenza che la lotta di classe si avvii decisamente a liberare tutti gli uomini [...], ed accentua l'orientamento verso una trasformazione globale della società e non solo delle strutture economiche. La fede, così,

[26] *Santiago. Documento de trabajo,* 4 s.

dà il suo contributo — in mezzo ai cristiani impegnati e per opera loro — alla costruzione di una società qualitativamente diversa e alla nascita dell'uomo nuovo. La specificità dell'apporto cristiano non va pensata come un qualche cosa di anteriore alla prassi rivoluzionaria, che il cristiano porterebbe già costituito, arrivando alla rivoluzione. Accade, invece, che nel corso dell'esperienza rivoluzionaria la fede si rivela creatrice di nuovi contributi, che né il cristiano, né alcun altro avrebbe potuto prevedere dall'esterno del processo ».[27]

A Bologna si è insistito molto su questo rifiuto dello specifico cristiano nell'impegno temporale. G. Girardi l'ha ribadito nella sua relazione:

« Nel contesto della secolarizzazione, l'uomo scopre che le presunte soluzioni specificamente cristiane non esistono. Ogni volta che la dottrina cristiana si pronuncia su qualche problema temporale, sia esso morale o politico od economico o pedagogico, essa non reca un contributo specifico, ma assume quella soluzione umana che in quel momento storico le appare più coerente con l'ispirazione evangelica ». E conclude: « Tale scoperta impone quindi il ridimensionamento del problema così dibattuto oggi della specificità cristiana. Esistono infatti dei valori essenzialmente cristiani, come quelli dell'amore e della liberazione, che non sono specificamente cristiani, ma umani. Anzi, i valori cristiani fondamentali, non sono specificamente cristiani ».[28]

Questo concetto sarebbe poi passato quasi per intero e alla lettera nel documento conclusivo del Convegno bolognese.[29]

A questo punto, se, da un lato, la rivoluzione socialista è una necessità, e se, dall'altro, i cristiani sono tenuti a impegnarsi nella lotta comune, senza alcun contributo proprio da recare alla causa della liberazione, la conseguenza s'impone da sola: ai cristiani non rimane che il grave dovere di compiere una scelta politica e di partito, a fianco dei marxisti, per la conquista del potere. E ciò, in nome della loro fede, del Vangelo. È questa, appunto, la conclusione a cui è giunto il *Movimento.*

[27] *Santiago. Documento final,* II, 3.2.

[28] G. GIRARDI, *Relazione al Convegno di Bologna,* 18.

[29] *Bologna. Proposta di documento conclusivo, l. c.,* 3), 493.

« I cristiani, spinti dallo spirito del Vangelo, si vanno integrando nei gruppi e nei partiti proletari, senza più diritti e doveri di qualsiasi altro rivoluzionario ».[30] Infatti, la « vitalità della fede » non è pre-politica, ma si manifesta e si scopre soltanto « nel cuore stesso della prassi rivoluzionaria ».[31]

Ma, perché « a fianco dei marxisti »?

La ragione di questa scelta — come già spiegava il Comitato organizzatore dell'incontro di Santiago in una lettera al card. Silva Henríquez — va ricercata nella efficacia della proposta marxista, ossia nel fatto che « questo metodo [marxista] mette in chiaro, meglio degli altri, il carattere globale e interdipendente dei diversi fenomeni che impediscono la nostra liberazione ».[32]

« Infatti — si legge tra le conclusioni del primo incontro latino-americano dei *Cristiani per il socialismo* — dall'analisi scientifica e dall'impegno rivoluzionario nella lotta per gli sfruttati nascono necessariamente gli elementi reali della situazione: relazioni di produzione, appropriazione capitalistica del plusvalore, lotta di classe, lotta ideologica, ecc. »[33] Cosicché, « il riconoscimento della lotta di classe come fatto fondamentale ci permette di giungere a una interpretazione globale delle strutture dell'America latina. La pratica rivoluzionaria scopre che ogni interpretazione obiettiva e scientifica deve rifarsi all'analisi di classe, come a chiave di interpretazione ».[34]

« Si scopre, così, che questa società ingiusta ha il suo fondamento obiettivo nelle relazioni capitalistiche di produzione, le quali generano necessariamente una società classista ».[35]

I cristiani, perciò, non possono non aderire all'unico progetto storico comune e veramente efficace, ossia al progetto del socialismo marxista:

[30] *Santiago. Documento final,* II, 2. 6.
[31] *Ivi,* II, 3. 2.
[32] *Risposta del « Comité coordinador »,* 4.
[33] *Santiago. Documento final,* I, 1. 18.
[34] *Ivi,* II, 1. 2.
[35] *Ivi,* I, 1. 4.

« Cresce la coscienza di una alleanza strategica dei cristiani rivoluzionari con i marxisti nel processo di liberazione. Alleanza strategica, che supera le alleanze tattiche od opportunistiche di breve durata. Alleanza strategica, che significa camminare insieme in un'azione politica comune, verso un progetto storico di liberazione ».[36] Verso la realizzazione di un socialismo marxista autentico, mediante « la pratica rivoluzionaria, che, passando attraverso la conquista del potere da parte delle masse sfruttate, conduce all'appropriazione sociale dei mezzi di produzione e di finanziamento, e ad una pianificazione economica globale e razionale ».[37]

Il documento di Avila specifica ulteriormente il modo di questa partecipazione « doverosa » dei cristiani alla lotta per il socialismo, dall'interno dei partiti politici marxisti:

« Lo facciamo non precisamente adottando posizioni di mera collaborazione o come compagni di viaggio, ma come semplici e veri militanti nelle organizzazioni di classe marxiste ».[38]

Anche G. Girardi, nella relazione di Bologna, ribadisce il medesimo impegno leale e pienamente corresponsabile dei cristiani con i marxisti:

« Questa presenza dei cristiani nella costruzione del socialismo non intende più essere un dialogo tra gruppi contrapposti, né un'alleanza tattica o strategica, ma una partecipazione su un piano di piena uguaglianza alla realizzazione di un progetto comune ».[39]

Né questo impegno politico dei cristiani all'interno dei partiti di ispirazione marxista può essere ristretto solo ai laici; anche i sacerdoti, come uomini e come credenti, sono tenuti a militare nelle organizzazioni di classe.

Infatti, « il contesto reale della vitalità della fede, oggi, è la storia dell'oppressione e della lotta liberatrice contro di essa. Ma, per situarsi in questo contesto vitale, è necessaria la partecipazione effettiva al pro-

[36] *Ivi*, II, 3.7.
[37] *Ivi*, II, 1.6.
[38] *Avila. Documento conclusivo*, 3.
[39] G. GIRARDI, *Relazione al Convegno di Bologna*, 19.

cesso di liberazione, mediante la incorporazione in organizzazioni e partiti che siano autentici strumenti di lotta della classe lavoratrice ».[40] Perciò, « il medesimo impegno li porta [i sacerdoti] ad assumere la responsabilità politica necessaria per rendere effettivo l'amore verso gli oppressi, richiesto dal Vangelo, e li colloca sul versante profetico, inserito nel processo della rivoluzione. Coordinati in movimenti e in organizzazioni proprie, costituiscono un apporto positivo al processo di liberazione ».[41]

Ma che cosa comporta questa scelta dei cristiani, laici e sacerdoti, all'interno dei partiti di classe di ispirazione marxista? In concreto, rispondono i teorici del *Movimento,* si tratta di assumere il metodo scientifico marxista di analisi della società capitalistica e di applicarlo nella prassi politica rivoluzionaria. Questa necessità per i laici e per i sacerdoti rivoluzionari di accogliere il metodo marxista è un punto fermamente acquisito fin dal documento preparatorio al Convegno di Santiago.

« La posizione del materialismo storico (cioè il porsi sul terreno materiale e intramondano della storia) e il ricorso agli strumenti di analisi del marxismo (purché si abbia coscienza che pure il marxismo fa parte di un processo storico in cammino e non di una dommatica) appaiono imprescindibili ».[42]

La stessa necessità si trova riaffermata in tutti i testi successivi, fino al documento conclusivo di Bologna, dove leggiamo: « Ci siamo trovati d'accordo sulla necessità di assumere il metodo di analisi marxista a fondamento del nostro impegno di classe ».[43]

Tuttavia — insistono unanimamente tutti i documenti del *Movimento* — questa assunzione del metodo marxista non compromette affatto la fede, e non può creare alcun problema per la coscienza dei cristiani, laici o sacerdoti che siano. Infatti, una cosa è l'analisi scientifica della realtà economica e sociale, un'altra è la filosofia o la visione globale dell'uomo:

[40] *Santiago. Documento final,* II, 3. 4.
[41] *Ivi,* I, 3, 6.
[42] *Santiago. Documento de trabajo,* 4.
[43] *Bologna. Proposta di documento conclusivo, l. c.,* 2), 492.

« Una cosa è credere che in Gesù Cristo si dà l'unica liberazione totale degli uomini, e altra cosa non opposta alla precedente è riferirsi agli strumenti umani di una liberazione socio-economica, che non è aliena alla liberazione di Cristo, né la esaurisce ».[44]

In sostanza, si continua a riproporre la tesi già espressa da Fidel Castro il 30 novembre 1971 durante l'incontro che il *leader* cubano ebbe a Santiago con 140 sacerdoti, e che già abbiamo ricordato all'inizio. « Rimane il problema della fede — egli disse in quell'occasione —. Ma i punti strettamente filosofici non sono il problema fondamentale, dato che ciò che s'intende per marxismo è l'economia. Allora si può essere cristiano e marxista nell'economia e nella politica e in tutte queste cose, senza entrare nel terreno della filosofia, che non si dibatte mai ».[45]

Ecco perché i *Cristiani per il socialismo* ripetono più d'una volta che non intendono accettare acriticamente il marxismo, ma che si propongono di assimilarlo nel senso proprio di questa parola, ossia ricreandolo. Assimilare, infatti, è ricreare. Come la fede cristiana ha già assimilato in passato la gnosi, l'aristotelismo e il darwinismo, perché — essi si chiedono — non dovrebbe essere possibile oggi ripensare la sintesi cristiana alla luce degli apporti validi del marxismo?[46] Ciò non solo è possibile — rispondono — ma è un impegno a cui ci spinge la stessa fede che professiamo in Cristo.

Infatti, per tutte le ragioni già dette, « questa identificazione storica nell'azione politica [con i marxisti] non significa per i cristiani un abbandono della fede, ma, al contrario, rende dinamica la loro speranza nel futuro di Cristo ».[47] « La convergenza tra fede cristiana e impegno rivoluzionario sta alla radice stessa del messaggio evangelico, e, in

[44] *Risposta del « Comité coordinador »*, 10.

[45] H. DAUBECHIES, S. I., *art. cit.*, 60.

[46] Cf *Risposta del « Comité coordinador »*, 5 s.; *Avila. Documento conclusivo*, 37-40.

[47] *Santiago. Documento final*, I, 3. 7.

definitiva, si esprime in una speranza: la storia della liberazione ».[48] Insomma — come conclude il documento di Avila — « la scelta per il socialismo marxista, nonostante tutti i timori della Chiesa istituzionale, è per noi — cristiani del secolo XX — una necessità coerente con la nostra posizione di classe e con la nostra fede evangelica ».[49] « Il radicalismo dell'amore cristiano e la sua esigenza di efficacia spinge a riconoscere la razionalità propria della sfera politica e ad accettare con assoluta coerenza le implicazioni reciproche dell'azione rivoluzionaria e dell'analisi scientifica [marxista] della realtà storica ».[50]

In sintesi, volendo dare la ragione vera del cammino percorso fin qui nell'esporre le prime due tesi fondamentali del *Movimento*, ci sembra che la esprima bene un paragrafo del documento di Avila. « Il marxismo — si legge al n. 29 — ci ha aiutato a comprendere con profondità scientifica il compito storico della liberazione e a scegliere l'unica via possibile per noi nelle circostanze presenti: la scelta socialista come unica alternativa per rendere efficace l'esigenza liberatrice del Vangelo e per dare una risposta alla realtà storica di cui siamo parte ».

Così, dunque, i documenti ufficiali dei *Cristiani per il socialismo*. Ma fino a quando reggerà questa distinzione tra metodo e filosofia, fino a quando i cristiani rivoluzionari continueranno a distinguere tra accettazione del marxismo come analisi scientifica della società e rifiuto del marxismo come ideologia? La domanda non è retorica. Non a caso a Bologna, accanto alla relazione letta pubblicamente, è circolato tra i partecipanti un altro studio di G. Girardi, da non pubblicare, nel quale praticamente si sostiene la possibilità per i cristiani di assumere il marxismo anche come filosofia, realizzando una necessaria « unità dialettica tra marxismo e cristianesimo ».[51] Ma per giungere a tanto occorre che i *Cristiani per il socialismo abbattano l'ostacolo principale* che tuttora ne sbarra la

[48] *Avila. Documento conclusivo*, 27.
[49] *Ivi*, 52.
[50] *Santiago. Documento final*, II, 3. 1.
[51] G. GIRARDI, *I cristiani oggi di fronte al marxismo*, *cit.*, 6-18.

strada. Esso è costituito dal modo « tradizionale » e « classico » di intendere la Chiesa, la teologia e la fede. Perciò l'impegno per il cambiamento radicale delle strutture ecclesiali, della concezione stessa della teologia e della fede è divenuta una necessità storica per i cristiani rivoluzionari, non meno impellente della loro « scelta socialista ». La terza tesi fondamentale del *Movimento* cerca appunto di determinare questo impegno.

Reinterpretare la teologia, la fede, la Chiesa

A questo punto del discorso, dunque, diviene preminente l'impegno dei cristiani rivoluzionari per realizzare un nuovo modo di fare teologia, di essere Chiesa, di esprimere e di vivere la fede. Un compito, questo, che essi giudicano non meno importante della partecipazione diretta alla costruzione del socialismo. Ma proprio qui, sul piano della teologia e della fede, si tocca con mano quanto siano lontane le conclusioni a cui si può giungere, una volta accettato il criterio della prassi come principio indiscriminato di analisi e di verità.

G. Arroyo nel discorso di apertura dell'incontro di Santiago si era espresso così, a proposito della necessità di fondare una nuova teologia:

« Il punto di partenza di questa teologia non è, come nel caso di un vago umanesimo cristiano, una riflessione filosofica sulla essenza umana in generale o la interpretazione che la Chiesa ha dato della rivelazione. La situazione di oppressione in cui il popolo vive ingiustamente è il punto di partenza per la riflessione del cristiano rivoluzionario ».[52]

In sostanza egli ribadiva gli stessi concetti contenuti già nel documento preparatorio del Convegno:

« Non sarà in seno alla teologia intesa come un campo ideologico isolabile, che si troverà la chiave interpretativa profonda per scoprire

[52] G. ARROYO, *Discurso inaugural*, 3.

quale ruolo il cristiano deve compiere storicamente [...]; saranno piuttosto le funzioni strutturali che il cristiano disimpegna di fatto nelle formazioni economico-sociali che ci condurranno a smascherare le criptoideologie e a leggere, in seconda lettura, le " teologie espresse ". Il carattere radicalmente storico della riflessione sulla fede esige la mediazione (il " passare attraverso ") di ciò che non è teologico nel senso tradizionale, per poter tornare a fare significativamente una teologia che orienti alla realizzazione effettiva dell'amore ».[53]

La teologia, dunque, deve nascere dalla prassi:

« Si riconosce la prassi rivoluzionaria come matrice generatrice di una nuova creatività teologica. Il pensiero teologico si trasforma così in una riflessione critica *all'interno* della prassi e *sulla* prassi liberatrice, in confronto permanente con le esigenze evangeliche. La riflessione teologica assume, come requisito indispensabile per la realizzazione del suo compito, gli strumenti socio-analitici adeguati per captare criticamente la conflittualità della realtà storica ».[54]

Ma la formulazione più conseguente di questo criterio della prassi applicato alla teologia ci sembra quella realizzata da G. Girardi nella sua relazione di Bologna. Egli dedica un lungo paragrafo alla « nuova scelta teologica », ossia a quella che egli enuncia come la « tesi del primato del temporale sullo spirituale ».[55] Che cosa significa questa tesi? Non si tratta — spiega lo stesso Girardi — di affermare soltanto l'autonomia del temporale, della ricerca profana, della sfera politica. Il discorso va spinto molto più in là:

« Essa significa anzitutto che nella interpretazione della storia [...], pur rilevando l'interazione di fattori profani e religiosi, va riconosciuto l'influsso più fondamentale ai fattori profani, e tra essi ai fattori materiali, ossia economici.

Ciò significa adottare una analisi di classe della stessa realtà cristiana. [...] Riconoscere che la verità religiosa deve essere giudicata alla luce della verità umana: che tutto ciò che nel messaggio religioso contraddice le conclusioni di una autentica ricerca umana, non deriva cer-

[53] *Santiago. Documento de trabajo*, 4 s.
[54] *Santiago. Documento final*, II, 3. 7.
[55] G. GIRARDI, *Relazione al Convegno di Bologna*, 16-18.

tamente da Dio, ma riflette la cultura di un'altra epoca e di un'altra classe. Ciò non significa certo pretendere a una qualsiasi infallibilità della verità umana, ma semplicemente riconoscere che nella interpretazione della verità religiosa l'uomo non può non passare attraverso la fallibile verità umana. [...]

In particolare tutto ciò che nella verità religiosa contraddice le esigenze della liberazione umana, non viene da Dio. Tutto ciò che nella dottrina e nella vita cristiana costituisce un ostacolo alle lotte di liberazione delle classi popolari e dei popoli asserviti, non viene da Dio ».[56]

È facile intuire, come osserva lo stesso Girardi a questo punto, le conseguenze incalcolabili che un simile principio è destinato a portare: « Esso offre la chiave di una nuova lettura della Bibbia, dal punto di vista dei poveri e delle classi che li esprimono nella lotta sociale. Esso è all'origine di tutto un nuovo orientamento teologico ».[57]

Orientamento nuovo, che non consiste nel rendere modernamente concetti teologici vecchi, né si limita a « rileggere » la Bibbia e ad « approfondire » il senso della Tradizione, confrontando l'una e l'altra con la storia di oggi; la teologia nuova nasce, invece, dall'impegno rivoluzionario; la prassi liberatrice degli oppressi diviene l'unico autentico luogo teologico, il criterio di una rilettura completamente nuova della Parola di Dio, della Tradizione, della fede. La fede, dunque, non è prima né al di sopra della cultura umana, della storia; ma è ad esse immanente, ad esse si accompagna.

« La fede — leggiamo nelle conclusioni di Bologna — si esprime necessariamente in rapporto a un progetto di uomo e di società, senza peraltro mai ridursi a tale progetto. Essa sceglie tra i progetti umani da

[56] *Ivi*, 17.

[57] *Ivi*. Sono concetti che si ritrovano in tutti i documenti del *Movimento;* per esempio, così si esprime il *Documento final* di Santiago: « Tutto ciò conduce, in uno spirito di autentica fede, a una nuova lettura della Bibbia e della Tradizione cristiana, che ristabilisca i concetti e i simboli fondamentali del cristianesimo, in modo che non sviino i cristiani dal loro impegno nel processo rivoluzionario, ma, al contrario, li aiutino ad assumerlo in forma creativa » (II, 3, 8).

assumere, ma non è mai al di là di essi. Ogni pretesa di porre la fede al di là delle culture umane e dei conflitti sociali è illusoria ».[58]

Ovviamente, questo « modo nuovo di esprimere e di vivere la fede » si ripercuote immediatamente nell'atteggiamento che i cristiani rivoluzionari sono spinti ad assumere nei confronti della Chiesa. È l'atteggiamento della contestazione, del confronto violento con « il modo tradizionale di essere Chiesa », con la « Chiesa-istituzione ».

L'accusa principale che essi le muovono è di essere alleata del capitalismo internazionale contro i poveri e contro la classe operaia; sta qui la prima ragione della critica aperta del *Movimento* verso la Chiesa istituzionale e verso la Gerarchia.

« Alcuni cristiani — dice, per esempio, il documento conclusivo di Santiago — stanno prendendo coscienza del fatto che la realtà cristiana (istituzione, teologia, coscienza) non è estranea allo scontro tra sfruttatori e sfruttati. Al contrario, essa è segnata dal colonialismo e, in molti casi, è alleata obiettivamente con il capitale dipendente ».[59] « All'interno stesso della Chiesa ci troviamo in presenza degli oppressori che hanno sequestrato il messaggio del Vangelo per mantenere le proprie posizioni di egemonia, di dominio e di privilegio ».[60] « Ci dispiace, come cristiani e perché amiamo la nostra Chiesa — scrissero i dodici sacerdoti cileni dopo la loro visita a Cuba —, che essa, lungo la storia dell'America latina, sia stata e sia ancora nella maggior parte dei casi — per non dire sempre — alleata delle piccole minoranze che hanno dominato e sfruttano il popolo lavoratore. Questo il grande peccato storico della nostra Chiesa ».[61]

Su queste posizioni si allineano tutte le analisi dei cristiani rivoluzionari. Tutti i documenti ufficiali, perciò, auspicano la nascita di un « modo nuovo di essere Chiesa », cioè, dalla parte dei poveri, contro il capitalismo. Per citare ancora un testo significativo, ecco quanto si legge nel documento preparatorio dell'incontro di Santiago.

[58] *Bologna. Proposta di documento conclusivo, l. c.*, 3), 493.

[59] *Santiago. Documento final*, I, 3. 1.

[60] *Avila. Documento conclusivo*, 35. 3.

[61] *Declaración de los sacerdotes « Cristianos por el socialismo »*, 3.

« La Chiesa cattolica, in alcuni Paesi, si libera di un'immagine tradizionale che la concepiva clericale e monolitica, compromessa con il sistema capitalistico e quanto meno favorevole allo *statu quo*, in un atteggiamento apologetico e trionfalistico in campo teologico, e di conquista settaria in quello temporale. Si percepisce in alcuni suoi settori significativi, nella misura in cui questi si impegnano a fianco degli operai e dei contadini, una coscienza crescente della miseria che opprime il popolo e della sua causa strutturale (il capitalismo dipendente), che perpetua i mali economici e sociali ».[62]

« Pertanto — insisterà poi il documento finale di Santiago — occorre che una decisa presa di posizione a fianco degli sfruttati rompa questa alleanza e, passando attraverso la verifica della prassi, permetta di ritrovare un cristianesimo rinnovato, che riscatti creativamente in uno sforzo di fedeltà evangelica, il carattere conflittuale e rivoluzionario della sua ispirazione originaria ».[63]

In questo confronto diretto con la Chiesa-istituzione, la coscienza dei cristiani rivoluzionari subisce la lacerazione più drammatica. Partiti da una rilevazione obiettiva delle ingiustizie e da una loro doverosa denuncia alla luce del Vangelo, essi poi ne hanno tentato una interpretazione in chiave marxista, attratti dall'apparato di scientificità che quel metodo sembra offrire e dalla efficacia rivoluzionaria che i partiti marxisti ostentano. Ma — passando attraverso una ferrea concatenazione dei diversi nessi logici, che ci siamo sforzati di mettere in luce — essi si trovano a dover concludere che è necessario ripensare la teologia, mettere in questione la fede, reinventare la Chiesa. Credenti, si trovano su molti punti in contraddizione con se stessi e con la fede della Comunità. Come avverte lo stesso G. Girardi, nella sua relazione, si tratta d'un conflitto drammatico: infatti « tale contraddizione può risolversi con l'abbandono della Chiesa e della stessa fede, come è accaduto e accade ancora per tanti militanti; posti nella necessità di scegliere tra cristianesimo e rivoluzione socialista, essi hanno

[62] *Santiago. Documento de trabajo*, 6 s.

[63] *Santiago. Documento final*, II, 2, 10.

scelto la rivoluzione socialista ».[64] Si tratta di abbandoni dolorosi e drammatici, che — auspicano i *Cristiani per il socialismo* — un giorno dovranno pur cessare; infatti, « cresce ogni giorno, in tutte le parti del mondo, il numero di cristiani che rifiutano di scegliere [alternativamente tra cristianesimo e socialismo], e che ritengono di dover affermare la legittimità della scelta socialista nel mondo cristiano, e la legittimità della scelta cristiana nel mondo socialista ».[65]

* * *

Abbiamo cercato di esporre lealmente le posizioni dottrinali del *Movimento dei Cristiani per il socialismo*, lasciando parlare direttamente i documenti ufficiali. Ovviamente la forma sistematica con cui abbiamo ordinato le idee non si ritrova nei testi originali, i quali invece sono piuttosto disorganici, spesso vaghi e disarticolati, con una buona dose di emotività e per lo più privi di pretese teoriche.

Ciononostante, ci è sembrato necessario compiere questo sforzo di sintesi, sia per cogliere il nesso logico delle idee, sia per rendere espliciti gli orientamenti di fondo che sostengono tutta la concezione del *Movimento* e ne determinano le scelte, sia per facilitare e rendere più puntuale l'analisi critica, che ci rimane da fare. Infatti, appare immediatamente già dalla sola esposizione delle tesi, l'ambiguità di fondo che caratterizza l'intero discorso. Come avviene sempre, esso non è privo di apporti positivi e di intuizioni valide che non è lecito sottovalutare e che non mancheremo di evidenziare; ma esige sostanziali riserve, tali — a nostro parere — da togliere ogni serio fondamento a questo tentativo di realizzare una « unità dialettica » tra marxismo e cristianesimo.

[64] G. GIRARDI, *Relazione al Convegno di Bologna*, 13; cf ID., *I cristiani di fronte al marxismo, cit.*, 6.

[65] G. GIRARDI, *Relazione al Convegno di Bologna*, 17.

II. *VALUTAZIONE CRITICA*

Il *Movimento dei Cristiani per il socialismo* non è nato per caso. Fin dall'inizio, esso si è presentato come risposta ai problemi reali dei nostri giorni, in particolare all'esigenza di un impegno efficace per la giustizia, che è maturata largamente nella coscienza del nostro tempo.

Un'analisi obiettiva delle tesi del *Movimento* — come vedremo — non può non condurre alla conclusione che la risposta è inadeguata e sbagliata. Tuttavia, ciò non significa che gli interrogativi che l'hanno provocata non siano veri o che i problemi denunciati dai *Cristiani per il socialismo* si possano eludere.

Una risposta sbagliata, dunque, ma a problemi veri e da non sottovalutare. Le ragioni vere del *Movimento* spiegano, da un lato, l'attrattiva che esso esercita specialmente sull'animo dei giovani; mentre l'ambiguità della risposta spiega, dall'altro, le spiagge remote a cui quei militanti finiscono con approdare, ritrovandosi spesso — senza nemmeno sapere come e perché — molto lontani dalla Chiesa e dalla fede.

Ci sembra, dunque, che per esprimere un giudizio sereno sul *Movimento dei Cristiani per il socialismo* sia necessario innanzitutto riconoscere le ragioni valide che lo hanno fatto sorgere, e vedere poi gli equivoci e le ambiguità che ne viziano alla radice le tesi e il programma.

Esigenze vere e risposte ambigue

L'humus favorevole nel quale oggi facilmente attecchisce il discorso dei *Cristiani per il socialismo* è costituito soprattutto dalla generale presa di coscienza della intollerabile situazione di oppressione e di ingiustizia, da cui tuttora è segnato tristemente il nostro mondo. Questa sensibilità sociale, resa più acuta dal senso cristiano della dignità dell'uomo, oggi è largamente operante all'interno della Chiesa, nella coscienza dei credenti. Non c'è dubbio, infatti, che la convivenza umana pre-

sente non risponde affatto al disegno di Dio, al progetto della sua volontà. Perciò, il cristiano non potrà mai accettarne lo *statu quo;* non solo, ma nemmeno potrà restarsene tranquillo o rassegnato ad attendere che le cose cambino da sole. Ebbene, da questo stato d'animo generalizzato sono emerse, specialmente negli ultimi anni, alcune esigenze di fondo, in sé buone e vere, di cui tutti avvertiamo l'urgenza. Sono quelle stesse attese a cui si richiamano i *Cristiani per il socialismo.*

Una prima esigenza vera del nostro tempo — fatta propria dal *Movimento* — è il bisogno di porre la scure, una buona volta, alle radici dell'ingiustizia. È finito il tempo della compassione sterile o della buona coscienza ottenuta al basso prezzo di palliativi esterni, che lasciano le cose come stanno. Finché non risaliremo alle cause dell'oppressione, finché non avremo radicalmente aggredito l'ingiustizia alla sua origine, non potremo avere la coscienza a posto, non potremo darci pace e riposo.

Ma i credenti avvertono oggi come un dovere irrinunciabile anche un secondo valore, che i *Cristiani per il socialismo* proclamano di voler realizzare efficacemente: la proiezione storica della propria fede. Infatti, l'impegno concreto e storico per la liberazione dei fratelli non è forse percepito oggi dalla Chiesa stessa come « una dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo ».[1] Se Cristo è venuto davvero a salvare tutto l'uomo e ogni uomo, come potrebbe il nostro impegno per la liberazione integrale, annunziata dal Vangelo, non tradursi in liberazione dalle strutture politiche ed economiche ingiuste?

Tutta questa sensibilità nuova — umana, insieme, e cristiana — ha fatto crescere nel cuore dei credenti un'altra esigenza, sincera e impellente: il bisogno di vedere la Chiesa sempre più pura da ogni interesse o legame mondano; finalmente libera

[1] *Sinodo dei vescovi 1971: Documento sulla giustizia nel mondo,* Introduzione (Collana Documenti CEI, n. 10, LDC, Leumann [Torino]).

anche dalla parvenza di essere connivente con il potere economico, politico, culturale; più vicina ai poveri, agli emarginati della società, alle classi lavoratrici. I *Cristiani per il socialismo* fanno di questo anelito di rinnovamento ecclesiale una terza ragione fondamentale del loro programma.

Anzi, spinti dal desiderio di una Chiesa più credibile agli occhi soprattutto dei poveri e degli oppressi, si propongono di soddisfare una quarta esigenza, non meno avvertita dai cristiani di oggi, strettamente legata alla precedente: quella, cioè, di confrontare e di verificare nell'impatto diretto con la *prassi* liberatrice dell'uomo, calandosi all'interno dei conflitti della nostra società, l'autenticità sia delle strutture istituzionali della Chiesa, sia della interpretazione della Parola di Dio, sia della riflessione teologica, con la preoccupazione di rendere intelligibile e vitale la fede agli uomini di oggi, senza condizionamenti culturali mistificanti.

Sostanzialmente ci sembrano queste le esigenze vere a cui fanno appello i *Cristiani per il socialismo*, col proposito di coagulare in un unico grande movimento internazionale tutti quei credenti che vogliono seriamente impegnarsi per la giustizia e per il Vangelo.

Il richiamo indubbiamente è forte. Infatti, dobbiamo riconoscere che queste ragioni sono reali, profondamente sentite e largamente condivise da tutta la Chiesa, specialmente dopo il Concilio. Anzi, non esitiamo ad affermare — come hanno scritto i vescovi del Cile nel loro ultimo documento sui *Cristiani per il socialismo* — che le esigenze ricordate « rappresentano germi che nascono dallo Spirito, dato da Gesù alla Chiesa ».[2]

[2] *Conferenza Episcopale del Cile, Fede cristiana e azione politica*, n. 17 (riportato in questo volume). Il documento è tutto una risposta alle tesi dei *Cristiani del socialismo*. Già preparato prima del *golpe* militare contro Allende, fu poi pubblicato nell'ottobre 1973. Recentemente è uscito pure un altro importante documento episcopale, dedicato esclusivamente ai *Cristiani per il socialismo*, a cura della *Conferenza Episcopale Tarragonese* (Spagna), *Mistero pasquale e azione liberatrice* (riportato in questo volume).

Il male è — come dicevamo all'inizio — che a esigenze tanto vere e importanti si propongono soluzioni inadeguate ed erronee, nonostante il fondamento « scientifico » e la giustificazione « teologica » che si pretende dare ad esse.

Così, all'esigenza di individuare le cause dell'ingiustizia presente, per recidere il male alle radici, i *Cristiani per il socialismo* sono convinti di offrire una risposta « scientifica », quando affermano che l'unica origine di tutte le oppressioni va ricercata nella logica e nelle strutture del sistema capitalistico di produzione; il quale — essi aggiungono — è intrinsecamente incorreggibile e quindi non da riformare, ma semplicemente da abbattere con una vera e propria rivoluzione.

A parte il fatto che si sottovalutano indebitamente le concause politiche, socio-culturali e soprattutto morali dell'ingiustizia nel mondo, il giudizio sulla incorreggibilità del capitalismo non è poi così « scientifico » come si presume. La discussione sulla riformabilità o meno del sistema di produzione incriminato non è affatto conclusa, proprio sul piano strettamente tecnico. Sono ancora molti — e tuttora in maggioranza — gli economisti che ritengono possibile la correzione delle palesi deviazioni del processo capitalistico di produzione. Da un lato, è vero che molti tentativi di riforma sono falliti e hanno finito col rendere più consistenti gli squilibri già esistenti; d'altro lato, però, è pur vero che alcuni tentativi hanno dato risultati positivi, e ancora non si possono considerare esauriti. Così vediamo, per esempio, che i diversi « piani » di programmazione economica sono riusciti a evitare crisi e sperequazioni, che i critici del capitalismo davano come ineluttabili; opportuni interventi pubblici hanno impedito la formazione dei grossi profitti e hanno favorito una ridistribuzione più equa del reddito; una politica finanziaria controllata e accorta ha dimostrato di incidere favorevolmente contro certe tendenze o deviazioni del mercato. Né si può negare onestamente che il sistema capitalistico, accanto agli effetti disumanizzanti che tutti denunziamo, abbia in sé pure una notevole capacità di liberazione dal bisogno di larghe masse di poveri.

Stando così le cose, allo stato attuale delle analisi e delle ricerche, sembra quanto meno affrettato dare un giudizio assoluto sulla incorreggibilità del sistema capitalistico e sulla necessità « scientifica » della rivoluzione.[3]

Sennonché, da questa prima risposta — in sé obiettivamente incerta — i *Cristiani per il socialismo* si affrettano a dedurne un'altra, « scientificamente » certa. Esclusa come impraticabile qualsiasi « terza via » riformistica, l'unica alternativa valida al capitalismo, per di più storicamente ineluttabile — dicono — è il socialismo marxista. Esso offrirebbe un metodo d'analisi del sistema capitalistico scientificamente sicuro, che potrebbe benissimo essere accettato dai credenti, in quanto esso apparterrebbe al mero ordine dell'economia politica, senza coinvolgere necessariamente l'accettazione dell'ideologia e della filosofia sottostanti.

Ancora una volta, le cose non sono così pacifiche come si potrebbe dedurre dai testi e dalle analisi dei *Cristiani per il socialismo*. Infatti, oggi ormai è acquisito il fallimento storico di tutti i socialismi marx-leninisti, realizzati finora in alternativa al sistema capitalistico. Cosicché, agli occhi dei nostri contemporanei, la « scientificità » del metodo marxista risulta compromessa due volte: non solo *a priori*, per il chiaro condizionamento ideologico che vizia all'origine quel metodo e non consente di definirlo « scientifico », ma anche a *posteriori*, per la smentita palese della storia. L'abolizione della proprietà privata dei beni di produzione non ha risolto il problema della ridistribuzione del potere, ma lo ha solamente spostato, riproponendo nei Paesi socialisti — sia pure in termini diversi — gli identici problemi di alienazione umana e di lotta di classe, che Marx giurava di riuscire « scientificamente » a evitare. Per quanto riguarda poi la separabilità tra *metodo* marxista sul piano

[3] Per una trattazione più ampia del problema, vedi il nostro lavoro: *Capitalismo, scelta di classe, socialismo. Una valutazione cristiana*, cap. I: *Il capitalismo è correggibile?* (Roma, Coines 1973) 9-22.

scientifico e *ideologia* e filosofia sul piano dei valori, basti dire che non ne sono convinti, per primi, la maggior parte dei teorici marxisti. Né si vede come potrebbe conservarsi neutro nei confronti della concezione dell'uomo e dei suoi valori un metodo tratto dalle scienze umane e destinato a risolvere i problemi dell'uomo.[4]

Ma lasciamo da parte le tesi « scientifiche » del *Movimento*, della cui discutibilità ci siamo già occupati altre volte. Vogliamo qui fermarci invece sulle tesi « teologiche », con le quali i *Cristiani per il socialismo* mirano a tranquillizzare la coscienza dei credenti, assicurando che la scelta marxista da essi compiuta non solo non comporta alcuna incoerenza verso la fede, ma sarebbe addirittura un dovere imposto dal Vangelo nelle circostanze presenti, quando solo attraverso la prassi rivoluzionaria si possono soddisfare esigenze di giustizia, di proiezione storica della fede e di rinnovamento ecclesiale, che lo Spirito di Dio ha acceso nella Chiesa.

Leggendo gli scritti o ascoltando i discorsi dei *Cristiani per il socialismo*, fa una certa impressione vedere come essi mettano tutto in discussione: la Chiesa, la Gerarchia, il sacerdozio ministeriale, l'esegesi biblica, i sacramenti, la preghiera, l'obbedienza, il celibato, il senso del peccato. Ma, se si osserva bene, l'equivoco di fondo che ritorna sempre è uno solo, e riguarda il modo con cui i *Cristiani per il socialismo* concepiscono la fede. Infatti, essi non dubitano di ridurla a prassi politica, per poi applicarsi a rileggere — in chiave di prassi politica — la Bibbia, la Chiesa, la teologia. Da questo equivoco di fondo essi traggono la giustificazione teologica delle « nuove scelte » che qualificano il *Movimento*. Dunque, è necessario vedere innanzitutto che cosa pensano della fede i *Cristiani per il socialismo*.

[4] Sul problema della separabilità tra metodo marxista e ideologia, nonché su quello della « scelta socialista » da parte dei cristiani, vedi ancora: *Capitalismo, scelta di classe, socialismo, cit.*, specialmente tutta la terza parte; oppure il nostro articolo: *I cristiani e il socialismo nella « Octogesima adveniens »* di *Paolo VI*, in *La Civ. Catt.* 1972 IV 215-229.

L'equivoco di fondo: la fede come prassi politica

Il documento conclusivo del Convegno di Bologna, dopo aver chiarito che il *Movimento* vuol essere « un modo nuovo di esprimere e di vivere la fede », ribadisce l'inesistenza di qualsiasi apporto specifico e originale della fede cristiana all'elevazione dell'uomo:

« Ogni volta che la dottrina cristiana si pronuncia su qualche problema temporale, sia esso morale o politico, economico o pedagogico, essa non lo fa effettivamente in nome di esigenze specifiche, ma assumendo quella soluzione umana che in quel momento storico le appare più coerente con la ispirazione evangelica ».[5]

Posta questa premessa, il documento passa ad esporre il concetto stesso di fede in questi termini:

« La fede si esprime necessariamente in rapporto a un progetto di uomo e di società, senza peraltro mai ridursi a tale progetto. Essa sceglie tra i progetti umani da assumere, ma non è mai al di là di essi. Ogni pretesa di porre la fede al di là delle culture umane e dei conflitti sociali è illusoria. Coloro che rifiutano la politicizzazione della fede in nome della sua trascendenza, rifiutano di fatto una politicizzazione aperta in nome di una politicizzazione mascherata; rifiutano la sua politicizzazione rivoluzionaria in nome di una politicizzazione conservatrice «.[6]

Non è difficile rilevare subito l'ambiguità di una simile concezione della fede cristiana. Si parte dalla giusta affermazione della necessità per la fede di incarnarsi nella vita del credente; ma, poiché si sostiene che essa è priva di qualsiasi esigenza specifica, si conclude ovviamente che è illusorio affermarne la trascendenza « al di là delle culture umane e dei conflitti sociali ». Perciò, la « politicizzazione » della fede è inevitabile.

[5] *Convegno nazionale dei « Cristiani per il socialismo »* (Bologna, 21-23 settembre 1973): *Proposta di documento conclusivo*, n. 3 *(Il Regno doc.*, 1º ottobre 1973, 493).

[6] *Ivi.*

Ecco, dunque, che « fede » diviene sinonimo di « prassi politica ».

Ma bisogna dire chiaramente che non è questa la fede cattolica. Ben altro, infatti, è il concetto che ne danno l'insegnamento e la pratica costante della Chiesa.

« A Dio che rivela — insegna la costituzione dommatica *Dei Verbum* — è dovuta l'obbedienza della fede, con la quale l'uomo si abbandona a Dio tutt'intero liberamente, prestandogli il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà, e acconsentendo volontariamente alla rivelazione data da lui. [...] Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre ».[7]

Secondo la dottrina cattolica, la fede è il « sì » libero e personale dell'uomo — sostenuto dalla grazia —, detto a Dio che per primo prende l'iniziativa di invitarlo a credere nella sua Parola e nelle sue promesse.

Qual è, in concreto, l'oggetto di questa rivelazione divina? Che cosa manifesta Dio all'uomo, che cosa gli promette?

« Con la divina rivelazione — prosegue la costituzione *Dei verbum* — Dio volle manifestare e comunicare se stesso e i decreti eterni della sua volontà riguardo alla salvezza degli uomini ».[8]

Dunque, Dio ha voluto svelare se stesso e, nella luce trascendente del suo mistero, ha voluto scoprire all'uomo il proprio destino, il suo ultimo fine, indicandogli nello stesso tempo — nella Chiesa — la via maestra della salvezza. Una salvezza integrale — come spiega tutta la Sacra Scrittura —, che consiste essenzialmente nella liberazione dal peccato e dalla morte, già operante in Cristo risorto, ma che raggiungerà la pienezza definitiva l'ultimo giorno, « quando egli consegnerà il Regno a Dio Padre » (*1 Cor* 15, 24).

[7] Costituzione dommatica *Dei Verbum*, n. 5.
[8] *Ivi*, n. 6.

Secondo la dottrina cattolica, dunque, quando parliamo della fede cristiana, intesa come risposta dell'uomo a Dio rivelante, ne affermiamo essenzialmente la trascendenza e la specificità sia quanto all'oggetto della rivelazione divina, sia quanto ai compiti, alla luce e alle forze che ne derivano per la vita dell'uomo. Infatti, l'oggetto della fede — la salvezza integrale dell'uomo in Cristo e nella Chiesa — trascende le mere capacità razionali e ci viene svelato e garantito dalla Parola di Dio; nello stesso tempo, trascendono ugualmente le sole possibilità naturali i compiti, la luce e le forze soprannaturali specifiche, che dalla comunicazione divina provengono all'uomo, per orientarlo verso il compimento della salvezza. Ecco perché il Concilio può concludere che la fede, svelando il mistero di Dio, svela l'uomo a se stesso, perché « la fede tutto rischiara di una nuova luce, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida l'intelligenza verso soluzioni pienamente umane ».[9] Ciò equivale a dire che la fede non solo s'incarna — come dicono giustamente i *Cristiani per il socialismo* — nell'impegno storico concreto per la liberazione dell'uomo, ma che il cristiano porta a questo processo un contributo specifico suo proprio, qualitativamente diverso da quello delle altre forze di liberazione economiche, politiche e sociali; questa diversità del contributo della fede nasce dal fatto che esso proviene da una comunicazione soprannaturale di Dio ed è accompagnato dalla sua grazia.

Dunque, tenendo presente la natura composita della vita di fede, si deve dire, sì, che la sua autenticità si misura anche dall'impegno che i credenti riescono ad esprimere per la liberazione dei fratelli « all'interno delle diverse culture umane e dei conflitti sociali », ma non si può negare la novità e la trascendenza dell'orientamento e delle forze che la fede specifica-

[9] Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 11; « Soltanto Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine e che lo ha redento dal peccato, può, offrire a tali problemi una risposta pienamente adeguata, e ciò per mezzo della rivelazione compiuta nel Cristo, figlio suo, fatto uomo » (*ivi*, n. 41).

mente immette nella storia umana, attraverso l'impegno temporale dei cristiani.

A nostro avviso, sta qui l'equivoco di fondo dei *Cristiani per il socialismo:* dopo aver giustamente sottolineato che « la fede si esprime necessariamente in rapporto a un progetto di uomo e di società, senza peraltro mai ridursi a tale progetto », identificando poi la fede con la prassi politica realizzano di fatto un monismo tra apporto soprannaturale della fede e impegno storico, le cui conseguenze non differiscono da quelle di chi introduce una dicotomia tra i due termini. Infatti intaccano la stretta connessione tra fede e storia, che invece è essenziale alla vita cristiana, la cui prassi non potrà mai prescindere dal riferimento alla dottrina obiettivamente rivelata da Dio e custodita dalla Chiesa. La rottura di questa unità altera irreparabilmente la concezione stessa della fede, con conseguenze devianti sia sul piano teorico, sia su quello della prassi politica.

« Il distacco che si costata in molti tra la fede che professano e la loro vita quotidiana va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo ».[10] Questo severo ammonimento del Concilio vale non solo per chi spezza l'unità tra fede e storia, conducendo una vita religiosa disincarnata e astratta, illudendosi cioè di potersi dire cristiano senza compierne le opere; ma anche per chi cade nell'errore opposto: cioè, per chi si illude di vivere formalmente la fede cristiana per il solo fatto d'impegnarsi storicamente per la liberazione dei fratelli, anche se rifiuta l'apporto qualitativamente nuovo e trascendente della rivelazione.

Occorre invece ribadire con vigore che esiste un contributo specifico del cristiano alla liberazione dell'uomo: esso sta nel compiere le opere della fede, ossia nell'impegno storico illuminato dall'alto, dalla gratuita rivelazione divina circa la natura e il destino dell'uomo, e sostenuto dalla forza qualitativamente superiore della grazia, ossia dal rapporto vitale dell'uomo con

[10] *Ivi*, n. 43.

Dio. In questa « novità » dell'operare cristiano sta la differenza essenziale degli altri contributi, che sul piano economico, politico e socio-culturale altri possono dare alla stessa impresa.

Secondo la forte immagine della lettera di san Giacomo, fede e impegno storico costituiscono un tutt'uno, come anima e corpo; « Come il corpo senza lo spirito è morto, così anche la fede senza le opere è morta (*Giac* 2, 26). Dunque, la fede non è semplicemente una molla che spinge i cristiani all'azione, come potrebbe esserlo un'ideale, un'idea-forza. Il suo rapporto con la vita concreta è molto più stretto: la fede costituisce un tutt'uno con le opere, « si fa » nelle opere, « accade » in esse, come appunto l'anima nel corpo.

Ma se ciò è vero — e lo dicono pure i *Cristiani per il socialismo* —, è vero pure l'inverso: ossia che le sole opere (impegno politico, economico, ecc.), private della luce specifica della fede e della forza soprannaturale della grazia, da un punto di vista cristiano sono « morte » ai fini della liberazione totale dell'uomo. La fede non si identifica con le opere, in cui pure si manifesta necessariamente, come lo spirito dell'uomo non si identifica con il composto umano, che pure anima.

C'è inoltre un'altra grave conseguenza che occorre rilevare. I *Cristiani per il socialismo*, introducendo di fatto un monismo tra fede e impegno storico non sfuggono all'integrismo. Poiché ogni cristiano che compromette, in un modo o nell'altro, l'unità nella distinzione tra fede e storia diviene necessariamente integrista: o peccherà di « angelismo », facendo consistere la fede in una visione intellettualistica e astratta delle verità religiose, disancorata dai problemi della vita: oppure, identificando fede e prassi politica, si troverà a dover giustificare col Vangelo l'una o l'altra scelta ideologica: sia che si tenti — com'è avvenuto in passato — di definire un modello determinato di « società cristiana », sia che si tenti — come accade oggi — di coonestare evangelicamente la scelta marxista.

Concludendo, solo *la fede con le opere* è la risposta vera del cristiano — cioè di colui che accetta di collaborare con Dio alla storia della salvezza — agli angosciosi problemi della liberazio-

ne dell'uomo. E come la rivelazione soprannaturale interpella per prima l'uomo, suscitandone e orientandone con la grazia la libera risposta, così la verità della Parola di Dio — la dottrina obiettiva della fede — giudica per prima l'autenticità della prassi storica del cristiano; non viceversa. Se poi, a sua volta, la prassi interpella la Parola di Dio (in virtù di quella unità e reciprocità di rapporto che tra Parola di Dio e impegno storico si stabilisce nella fede), tuttavia ci si allontana dalla concezione cattolica della fede quando si giunge a identificarla semplicemente con la prassi politica, e a fare della prassi politica il luogo teologico per eccellenza, il criterio ermeneutico esclusivo per una reinterpretazione della rivelazione divina. È l'errore, appunto, in cui cadono i *Cristiani per il socialismo.*

Essi, dunque, vi giungono attraverso una logica ferrea: partono dalla tesi « scientifica » che solo la prassi rivoluzionaria marxista può assicurare la liberazione totale dell'uomo, giudicano poi la fede cristiana alla luce e secondo le esigenze di tale prassi, per concludere che la fede è « vera » nella misura in cui è « efficace », cioè nella misura in cui sostiene e promuove la stessa prassi rivoluzionaria. Ecco così che i *Cristiani per il socialismo,* affermando il primato della prassi rivoluzionaria sulla fede, riducono questa a quella e respingono, nel contenuto obiettivo della fede cristiana, tutto ciò che non è riducibile alla prassi rivoluzionaria.

Invece, il cristiano che vuol essere fedele all'autentica dottrina della Chiesa parte dalla fede quale obiettivamente è insegnata e vissuta dalla Chiesa: non solo da essa attinge la visione dell'uomo e, in particolare, il significato della salvezza e della liberazione umana, non solo da essa attinge i motivi e lo slancio ad impegnarsi per la liberazione « totale » — non perciò soltanto temporale e terrestre — degli uomini; ma dalla fede il cristiano attinge anche forme e modi nuovi ed originali di impegno nella storia. Questo impegno è per lui essenziale, ma della sua autenticità è giudice la fede, la quale perciò non soltanto conserva un suo indiscutibile primato rispetto all'impegno politico e sociale, ma non è mai riducibile ad esso.

La gravità della posizione dei *Cristiani per il socialismo* sta appunto nella negazione teorica e pratica di questo primato della fede sulla prassi rivoluzionaria e nella riduzione che essi operano della fede alla prassi marxista. A conferma di tale gravità, basterà vedere come questa ambiguità circa la natura della fede si riproduce puntualmente nelle « nuove scelte » fondamentali del *Movimento*, le quali — secondo la relazione Girardi al Convegno di Bologna — ne costituiscono la stessa ragion d'essere. Esse sono tre: la nuova scelta antropologica, la nuova scelta politica e la nuova scelta teologica.[11]

La nuova scelta antropologica: salvezza in Gesù Cristo come liberazione politica

La « nuova scelta antropologica » è quella che i *Cristiani per il socialismo* compiono in favore della liberazione dell'uomo. In virtù di questa scelta, rifiutata ogni differenza specifica tra salvezza in Gesù Cristo e liberazione politica, « i cristiani, spinti dallo spirito del Vangelo, si vanno integrando nei gruppi e nei partiti proletari, senza più diritti e doveri di qualsiasi altro rivoluzionario ».[12]

Infatti, la liberazione proposta da Cristo non potrebbe distinguersi in nulla dalla semplice libertà naturale, che l'uomo può realizzare con le sue sole forze:

> « Per l'uomo libero, la libertà non è normata che dalla libertà: da una libertà, beninteso, costituita dalla sua relazione essenziale alla libertà degli altri e alla libertà collettiva [...]. Liberazione personale e collettiva che diventa il cuore dell'impegno morale, il criterio del bene e del male;

[11] G. GIRARDI, *La nuova scelta fondamentale dei cristiani*, relazione letta al Convegno di Bologna; cf *Il Regno doc., cit.*, 487-489.

[12] *I Incontro latino-americano dei « Cristiani per il socialismo »* (Santiago del Cile, 23-30 aprile 1972): *Documento final*, II, 2.6.

e che impone di spezzare tutte le forme di asservimento, le strutture che le generano, le idee che le giustificano ».[13]

Dunque, la rivelazione divina non è portatrice di nessun valore normativo superiore per la libertà umana? Dunque, i principi evangelici non illuminano, non completano i criteri meramente naturali della coscienza per giudicare il bene e il male morale? Dunque, quando parliamo di salvezza in Gesù Cristo, non aggiungiamo nulla di nuovo alla liberazione « politica » personale e collettiva di cui l'uomo è capace da solo? Come si vede, l'equivoco di fondo, rilevato a proposito della concezione della fede, si riproduce subito nel discorso che i *Cristiani per il socialismo* fanno sulla libertà; cadono così nello stesso errore, già denunziato dal Concilio, di coloro che « pretendono che la libertà consista nel fatto che l'uomo sia fine a se stesso, unico artefice e demiurgo della propria storia ».[14]

Invece, la liberazione dell'uomo è un processo complesso, insieme temporale e trascendente. In esso convergono dimensioni e piani diversi, i quali — pur essendo tra loro connessi e intercomunicanti — non si possono ridurre gli uni agli altri. Ecco perché la liberazione integrale dell'uomo non potrà mai essere opera esclusiva di un gruppo solo (neppure della Chiesa da sola!), né si potrà mai realizzare pienamente garantendo soltanto l'una o l'altra delle sue molteplici dimensioni. Infatti, la libertà umana o è integrale (abbraccia, cioè, tutte le dimensioni della realtà dell'uomo) oppure non è vera libertà, ma una delle tante forme di manipolazione della persona. È molto importante avere davanti agli occhi la complessità e la trascendenza del processo di liberazione, per comprendere il rapporto che passa tra liberazione politica e salvezza cristiana.

Senza libertà economica, ovviamente, l'uomo non è libero. Perciò, se le strutture economiche ledono la dignità della per-

[13] G. Girardi, *Relazione al Convegno di Bologna, cit.*, 487 s.

[14] Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 20.

sona, la sua nativa creatività, le sue esigenze superiori, tali strutture vanno cambiate, va cambiato il sistema. Ma il giorno che saremo riusciti a dare all'economia strutture più umane, avremo forse con ciò stesso garantito l'equità e la giustizia nella gestione del potere politico? Scompariranno forse, come per incanto, le tentazioni dell'integrismo politico e ideologico? Forse che non ci saranno più guerre, dittature o scontri tra regimi, lotte per il potere, colpi di Stato? C'è una logica intrinseca nella struttura e nella gestione del potere politico, che non si può ridurre all'economia, nonostante i numerosi rapporti che i due piani mantengono. La libertà economica ci vuole, dunque, ma non basta a rendere l'uomo totalmente libero: occorre assicurargli pure le libertà politiche.

Eppure, nemmeno il giorno che saremo riusciti a liberare l'uomo anche politicamente ne avremo ancora realizzata la liberazione totale. L'analfabeta, per quanto partecipi agli utili dell'azienda, per quanto goda di tutti i diritti politici, non è ancora un uomo libero. Oltre che sul piano economico e politico, egli va liberato nella sua dimensione sociale e culturale.

Chi oserebbe affermare che la libertà dalle ingiustizie economiche e dall'oppressione politica elimini automaticamente le discriminazioni razziali, i pregiudizi verso le minoranze etniche, l'emarginazione sociale dei minorati d'ogni specie? Chiaramente la liberazione socio-culturale, pur essendo per molti aspetti legata alla libertà politica ed economica, si situa a un livello diverso.

Finalmente, la libertà integrale dell'uomo non può prescindere da un'altra dimensione, che trascende sia il piano economico, sia quello politico, sia quello culturale e sociale. Si tratta di liberare l'uomo dal proprio egoismo, dalla smodata fame di danaro e di possesso, dalla ricerca disordinata del prestigio e del potere. In una parola, non vi sarà liberazione piena, finché l'uomo non sarà libero dal peccato che lo condiziona interiormente: « Dal di dentro, infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: prostituzioni, furti, omicidi, adul-

teri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnie, superbia, stoltezza » (*Mc* 7,21).

L'esperienza quotidiana conferma questo verdetto inequivocabile del Vangelo e di tutta la storia umana: le strutture esterne migliori non sono mai riuscite da sole a rendere più libero l'uomo, se non nella misura in cui al cambiamento strutturale s'è accompagnata una progressiva trasformazione delle coscienze dall'interno.

« Oggi gli uomini — scrive Paolo VI nella *Octogesima adveniens* — aspirano a liberarsi dal bisogno e dalla dipendenza. Ma questa liberazione si inizia con la libertà interiore che essi devono recuperare dinanzi ai loro beni e ai loro poteri [...]. Altrimenti, e lo si vede fin troppo, anche le più rivoluzionarie ideologie otterranno soltanto un cambio di padroni: insediati a loro volta al potere, i nuovi padroni si circondano di privilegi, limitano le libertà e permettono che si instaurino altre forme di ingiustizia ».[15]

La conseguenza che dobbiamo trarre da queste considerazioni è molto importante e la possiamo enunziare così: la liberazione umana integrale non è solo il risultato di conquiste di spazi quantitativamente più ampi di libertà economica, politica e culturale, ma suppone nello stesso tempo l'acquisizione di una dimensione *qualitativamente* diversa, la quale consiste nella liberazione trascendente della coscienza umana dal peccato.

A questo punto, il discorso sulla liberazione dell'uomo si riallaccia spontaneamente a quello del contributo specifico della fede cristiana all'unico e indivisibile processo di liberazione in atto nel mondo. Infatti, solo Cristo — il quale si serve della Chiesa come dello strumento privilegiato di salvezza — libera l'uomo dal peccato e dalla morte. Il contributo della missione religiosa della Chiesa alla promozione dell'uomo acquista qui tutto il suo significato specifico:

[15] PAOLO VI, lettera apostolica *Octogesima adveniens*, n. 45.

« Certo, la missione propria che Cristo ha affidato alla sua Chiesa non è di ordine politico, economico e sociale: il fine, infatti, che le ha prefisso è di ordine religioso. Eppure proprio da questa missione religiosa scaturiscono compiti, luce e forze che possono contribuire a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina ».[16]

Perciò, ridurre — come fanno i *Cristiani per il socialismo* — l'impegno della Chiesa per la liberazione dell'uomo alla partecipazione alla lotta di classe contro i proprietari dei beni di produzione o alla guerriglia rivoluzionaria contro l'uno o l'altro dittatore politico, equivale a misconoscere completamente la missione specifica del Popolo di Dio all'interno della storia umana.

Come si vede, ritorna l'equivoco di fondo circa la natura della fede: equivoco tragico, perché si risolve nel tradimento della causa stessa della liberazione totale dell'uomo. Infatti, se la Chiesa privasse l'uomo, in lotta per la sua liberazione, del contributo qualitativamente diverso di cui è portatrice, negando alle coscienze la luce e le forze liberatrici che solo la fede cristiana può dare e senza delle quali nessuna rivoluzione strutturale può bastare, i poveri e gli oppressi sarebbero i primi ad essere ingannati, abbandonati alle loro sole forze, all'odio e alla disperazione, senza nemmeno conoscere il senso della propria esistenza.[17]

[16] Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 42; « La Chiesa, certo, perseguendo il suo proprio fine di salvezza, non solo comunica all'uomo la vita divina, ma anche ne diffonde la luce con ripercussione, in qualche modo, su tutto il mondo, soprattutto per il fatto che risana ed eleva la dignità della persona umana, consolida la compagine della umana società, e immette nel lavoro quotidiano degli uomini un più profondo senso e significato. Così la Chiesa, con i singoli suoi membri e con tutta intera la sua comunità, crede di poter contribuire molto a rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia » (*ivi*, n. 40).

[17] Cf *ivi*, n. 41.

La nuova scelta politica: unità dialettica tra marxismo e cristianesimo

La « nuova scelta politica » dei *Cristiani per il socialismo* è costituita dalla decisione di assumere il marxismo come progetto di liberazione e come impegno rivoluzionario.

« La *nuova scelta politica* dei cristiani — scrive Girardi nella sua relazione letta a Bologna — appare alla coscienza cristiana come profondamente coerente con l'ispirazione originaria del Vangelo: in esso i cristiani di oggi riscoprono la centralità del comando dell'amore [...]. Ma quando l'amore cristiano scopre nel mondo d'oggi l'ampiezza angosciosa della miseria, della fame, dell'ingiustizia, dell'oppressione, esso diventa protesta e rivolta [...]. L'amore cristiano non è compatibile con l'adesione al sistema capitalista [...]. Quando cerca gli strumenti scientifici e politici per diventare una forza storica liberatrice, esso si precisa come scelta di classe, come scelta socialista e rivoluzionaria, esso trova nel marxismo, in quanto teoria della rivoluzione, assunto criticamente e creativamente, un fecondo filo conduttore nella lettura della storia; e trova nei movimenti di ispirazione marxista le forze organizzate impegnate nella realizzazione di tale progetto ».[18]

In un altro scritto, distribuito ai partecipanti al Convegno di Bologna, Girardi spiega più chiaramente in che cosa consista questa assunzione del marxismo da parte del *Movimento*. Essa — egli dice — oggi va al di là dell'accettazione del solo « metodo scientifico » marxista, e giunge all'accoglimento da parte dei cristiani pure della filosofia e dell'ideologia che lo ispirano:

« Il loro [dei *Cristiani per il socialismo*] problema non è di sapere se questo sia possibile, ma ciò che questo implica, quali sconvolgimenti provoca nel modo di vivere e di pensare la fede [...]. Non si tratta più di interrogarsi sulla legittimità di assumere un impegno di ispirazione marxista, ma, assunto questo impegno, di far fronte ai nuovi problemi che esso solleva sul piano della fede ».[19]

[18] G. GIRARDI, *Relazione al Convegno di Bologna, cit.*, 488 s.

[19] ID., *I cristiani di oggi di fronte al marxismo*. Relazione distribuita al Convegno di Bologna, da non pubblicare (dattiloscritto), 2, 5. Ultimamente

Ebbene — prosegue Girardi — questo nuovo rapporto tra marxismo e cristianesimo si dovrà realizzare mediante un cambiamento che non è più soltanto politico, ma globale, attraverso una vera e propria rivoluzione culturale, che conduca all'integrazione complementare più piena dei due termini:

« Il cristianesimo non può, senza tradirsi, rinunciare a impegnarsi nella costruzione della Terra; e il marxismo non può, senza tradirsi, rinunciare a pronunciarsi sulla fede nel cielo, almeno in quanto essa è una dimensione della storia. Il rapporto tra marxismo e cristianesimo non può dunque essere che globale ».[20]

Ma allora a che cosa si riduce l'orizzonte trascendente, aperto dalla fede cristiana sul futuro dell'uomo e sulla sua liberazione integrale? Che senso hanno le parole di san Paolo, quando esclama: « Se poi noi abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini » (*1 Cor* 15, 19)? È ovvio perciò chiedersi, in concreto, quali conseguenze produrrà questa « nuova scelta politica » nella coscienza dei cristiani che la compiono.

La risposta è categorica:

Posta di fronte alla necessità della nuova scelta politica, la coscienza cristiana « non può esprimersi in maniera coerente che in due direzioni: o abbandonare la fede, o realizzare tra fede e impegno rivoluzionario, tra cristianesimo e marxismo, una sintesi audace che implica un cambiamento globale, una rivoluzione culturale ».[21]

Naturalmente i *Cristiani per il socialismo* mirano a realizzare il secondo corno del dilemma; ma non si accorgono dolorosamente che esso non è altro che un secondo modo di abbandonare la fede. Infatti, che differenza c'è tra chi rifiuta esplicitamente la rivelazione cristiana e chi, dicendo di accet-

lo stesso testo è stato pubblicato in lingua francese dalla rivista *Lumière et vie*, n. 117-118 (aprile-agosto 1974), 156-186.

[20] *Ivi*, 6.

[21] *Ivi*, 10.

tarla, ne nega di fatto la trascendenza e ne compie una riduzione in categorie politiche di lotta di classe e di rivoluzione marxista?

È una sola, purtroppo, la drammatica alternativa che le « nuove scelte » del *Movimento* pongono alla coscienza degli aderenti! A tanto porta l'equivoco di fondo. Se la visione della fede non va al di là dei conflitti sociali, ci vuol poco a far coincidere (sia pure con le immancabili distinzioni « critiche ») la speranza cristiana nell'avvenire « trascendente » dell'uomo, con la speranza marxista di un futuro « terrestre »; se nell'opera comune di liberazione dell'uomo la fede non ha nessuna luce specifica da portare, nessuna forza qualitativamente superiore con cui soccorrere le deboli energie naturali, ci vuol poco a far coincidere salvezza cristiana e liberazione marxista, sia pure ammettendo che esse coprono « spazi diversi » di libertà, ma solo sul piano quantitativo, del più e del meno.

Se, invece, la fede cristiana, oltre che essere impegno storico di liberazione, è anche contributo originale di compiti, di luce e di forze, se essa libera l'uomo dal peccato già fin d'ora, preparando la vittoria definitiva di Cristo sul peccato e sulla morte, allora è chiaro che essa è irriducibile all'unità dialettica tra marxismo e cristianesimo, teorizzata dai *Cristiani per il socialismo.*

La nuova scelta teologica: primato del temporale sullo spirituale

Gli stessi *Cristiani per il socialismo* si rendono conto della inconciliabilità delle loro scelte con la fede vissuta dalla Chiesa, se giungono a porsi esplicitamente quest'altra domanda: « Che cosa autorizza a considerare cristiane delle scelte che i cristiani hanno in comune con tanti altri uomini, anche con atei? ».[22]

[22] G. GIRARDI, *Relazione al Convegno di Bologna, cit.*, 489.

Per rispondere, essi ricorrono a una « nuova scelta teologica », ossia — per usare le loro parole — compiono « un capovolgimento decisivo della posizione cristiana », mediante « la tesi del primato del temporale sullo spirituale ».[23] Vale la pena (anche se è un po' lunga) riportare ampiamente la spiegazione di questa tesi, così com'è stata esposta a Bologna.

« [La tesi del primato del temporale sullo spirituale] significa anzitutto che nella interpretazione della storia [...], pur rilevando l'interazione di fattori profani e religiosi, va riconosciuto l'influsso più fondamentale ai fattori profani, e tra essi ai fattori materiali, ossia economici.

Ciò significa in particolare adottare, come abbiamo fatto, una analisi di classe della stessa realtà cristiana. Affermare quindi il primato del temporale significa riconoscere in generale che la verità religiosa deve essere giudicata alla luce della verità umana: che tutto ciò che nel messaggio religioso contraddice le conclusioni di una autentica ricerca umana, non deriva certamente da Dio, ma riflette la cultura di un'altra epoca e di un'altra classe. Ciò non significa certo pretendere a una qualsiasi infallibilità della verità umana, ma semplicemente riconoscere che nella interpertazione della verità religiosa l'uomo non può non passare attraverso la fallibile verità umana.

Questo primato della verità profana fa corpo con il primato dei valori profani. Nel valutare cioè l'autenticità di un discorso religioso, l'uomo non può non adottare come criterio necessario, anche se non sufficiente, il rispetto dei fondamentali valori profani.

In particolare, tutto ciò che nella verità religiosa contraddice le esigenze della liberazione umana, non viene da Dio. Tutto ciò che nella dottrina e nella vita cristiana costituisce un ostacolo alle lotte di liberazione delle classi popolari e dei popoli asserviti, non viene da Dio. [...]

Tale scoperta impone quindi il dimensionamento del problema così dibattuto oggi della specificità cristiana. Esistono infatti dei valori essenzialmente cristiani, come quelli dell'amore e della liberazione, che non sono specificamente cristiani, ma umani. Anzi, i valori cristiani fondamentali, non sono specificamente cristiani ».[24]

Dunque, alla domanda iniziale: « Perché si possono definire cristiane le scelte che il *Movimento* ha in comune anche con

[23] *Ivi.*
[24] *Ivi.*

gli atei? », paradossalmente si risponde: « Esse si possono definire cristiane, semplicemente perché valori specificamente cristiani non esistono »!

Dopo le cose dette fin qui, si rende superfluo ogni altro commento. Basti solo rilevare — per l'ultima volta — la ipoteca pesante che l'equivoco di fondo circa la concezione della fede mette pure su questa terza scelta qualificante dei *Cristiani per il socialismo.* È vero che altri credenti, purtroppo, spezzano l'unità necessaria tra fede e impegno temporale, affermando un primato di Dio e dello spirituale, inteso male, dualisticamente, come dimenticanza dell'uomo e a scapito della giusta valutazione delle realtà terrestri; ma i *Cristiani per il socialismo* non esitano di cadere in contraddizioni analoghe, quando, per riaffermare l'autonomia dei valori profani e l'importanza centrale dell'uomo nella storia, giungono a negare l'esistenza di valori evangelici specifici, fino al punto di ridurre l'amor di Dio all'*amore umano materiale.*

Infatti, proprio per fondare biblicamente la tesi del primato del temporale sullo spirituale, la relazione Girardi ci invita a « una lettura più attenta del Vangelo », dove — egli sostiene — « è affermato il primato dell'amore umano, materiale, che diventa criterio di autenticità dello stesso amore di Dio ».[25]

Forse, dicendo « lettura più attenta del Vangelo », egli intende riferirsi a « quel modo nuovo di leggere la Bibbia, dal punto di vista dei poveri e delle classi che li esprimono nella lotta sociale, che rinnova profondamente il senso di tutte le verità cristiane »?[26] Fatto sta che, rileggendo il Vangelo, vi si trova esattamente la tesi contraria!

Ecco le parole di Cristo: « Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è *il più grande e il primo* dei comandamenti. E *il*

[25] *Ivi.*

[26] *Bologna. Proposta di documento conclusivo, cit.,* 493.

secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso » (*Mt* 22, 37 s.).

È certamente vero che l'amore del prossimo è *segno* dell'autenticità dell'amore di Dio: « Se uno dicesse: " Io amo Dio " e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami *anche* [= lo dimostri con questo segno] il suo fratello » (*1 Gv* 4, 20 s.). Ma lo stesso evangelista soggiunge subito che l'amore del prossimo, chiesto da Gesù ai cristiani, c'è solo se prima amiamo Dio e Dio nei fratelli: « Da questo conosciamo di amare i figli di Dio: se amiamo Dio e ne osserviamo i comandamenti » (*1 Gv* 5, 2). Cioè, amore di Dio e dei fratelli non sono « due amori » diversi, ma un unico movimento d'amore, che porta ad amare Dio per se stesso e, di riflesso, ad amarlo nei fratelli in cui si manifesta e vive.

A Dio, dunque, il primato. Il servizio dei poveri e degli oppressi è « cristiano », solo se si fonda sul primato dell'amore soprannaturale di Dio, solo allora esso è « carità » [*agápe*], segno distintivo dei veri discepoli di Cristo: « *Come io vi ho amato*, così amatevi anche voi gli uni gli altri » (*Gv* 13, 55); nella « carità » sta la « novità » del comandamento lasciatoci dal Signore. Se invece l'amore per i poveri e gli oppressi si fonda sul primato dell'uomo, esso indubbiamente è un sentimento apprezzabile e nobile; ma la mera filantropia naturale non è l'amore con cui Cristo ha amato noi, non è l'amore che ci ha lasciato come « comandamento nuovo ».

Anche in questo caso, è solo e sempre la fede che può e deve giudicare dell'autenticità cristiana della prassi; non viceversa.

Conclusione

Dunque, le tesi « teologiche » dei *Cristiani per il socialismo* non si possono accettare, sia perché si allontanano da quanto circa la fede insegna e vive la Chiesa, sia perché poggiano su

una reinterpretazione della fede alla luce della prassi rivoluzionaria marxista e conseguentemente su una riflessione teologica erronea. Ciononostante — dicevamo — le attese dei credenti di oggi a cui il *Movimento* si ispira rimangono giuste e vere. Quale via intraprendere per apportarvi una risposta genuinamente cristiana?

È ovvio che i « germi », ricordati all'inizio, posti dallo Spirito nel cuore dei cristiani di oggi, sono destinati a produrre una trasformazione assai profonda nella fisionomia, nelle strutture e nel nostro stesso modo di « essere Chiesa ». Nessuno dubita che ci troviamo alla vigilia di una nuova stagione della Chiesa, di cui ancora neppure si riesce ad immaginare il volto. Rimane, però, il problema di non sbagliare la via e i modi dell'*aggiornamento*, per non restare impantanati negli stagni ugualmente sterili della « conservazione » e della « contestazione ».

A questo proposito, noi crediamo che l'unica via da seguire sia sforzarsi di realizzare la necessaria sintesi tra fede e opere, senza dicotomie o monismi, che portano inesorabilmente a integrismi di segno opposto, ma ugualmente alienanti. È la via indicata da Paolo VI nella *Octogesima adveniens*, quando espone la metodologia che il cristiano deve seguire nell'impegno temporale: muovere dalla rilevazione dei « segni dei tempi », interpretarli alla luce dei principi evangelici e dell'insegnamento della Chiesa, dedurne le scelte operative efficaci e coerenti, tali cioè che nello stesso tempo siano rispettose delle leggi autonome di ciascuna disciplina e rettamente orientate dall'antropologia illuminata dalla fede e dal magistero.[27]

La sintesi costantemente da rinnovare tra fede e storia, secondo il metodo della *Octogesima adveniens*, ci appare la sola via corretta per realizzare l'auspicata purificazione della fede

[27] *Octogesima adveniens*, n. 4. Sulla portata dell'indicazione metodologica della lettera apostolica vedi il nostro studio: *Il dibattito sinodale sulla giustizia del mondo. Contributo dell'« Octogesima adveniens »*, in *La Civ. Catt.* 1971 IV 111-124.

e una conoscenza più approfondita della rivelazione, senza bisogno di sovvertire il primato di Dio e dello spirituale, senza fare della prassi politica la chiave esclusiva dell'ermeneutica biblica e teologica, senza togliere alla fede il suo carattere trascendente o negarne il contributo specifico alla liberazione integrale dell'uomo; è la sola via per rendere la Chiesa più pura e più libera da ogni compromesso terreno, senza bisogno di rifiutarne le strutture istituzionali volute da Cristo; è il modo migliore di approfondire le necessarie implicazioni temporali della sua missione religiosa e morale, senza chiederle equivoche scelte politiche, che non è chiamata a fare e che vanificherebbero irrimediabilmente il suo servizio ai poveri e agli oppressi.

Si realizzerà così la funzione critica e di stimolo che la fede cristiana (in virtù della luce superiore di cui dispone) non può non esercitare nei confronti della storia e delle ideologie; saranno le certezze trascendenti della fede a rendere più fecondo l'impegno temporale del cristiano, a illuminarlo circa i modi nuovi più efficaci di mediare il messaggio evangelico di salvezza nei diversi contesti culturali, sociali e politici: con coraggio, con creatività e fantasia, pronto a collaborare con chiunque lavori lealmente al servizio dell'uomo, senza preclusioni, ma traendo ispirazione dalla contemplazione del mistero di Cristo che illumina l'antropologia.

Insomma, il vero cristiano non si può nascondere mai. Senza bisogno in ogni caso di proclamare a parole la sua fede, la testimonia con lo stile inconfondibile della vita, con il suo comportamento, immettendo nella storia umana quel sapore del sale evangelico, di cui il mondo oggi sente maggior bisogno a misura che si va facendo più scipito.

SOCIETÀ DI POTERE E PARTECIPAZIONE POLITICA: PROSPETTIVE SOCIOLOGICHE EMERGENTI

Prof. Sr. Enrica Rosanna FMA

Non è ancora passato un decennio dal famoso maggio del 1968 e la spinta politica che esso ha dato, non solo ha resistito al tentativo di insabbiamento messo in atto dalla società capitalistica, ma si è allargata a macchia d'olio nei settori, nelle istituzioni, negli strati e livelli più differenziati della società e ha penetrato valori e mentalità. In che cosa consiste questa spinta? e perché ha avuto una diffusione così rapida e generalizzata? Il problema è ancor troppo nuovo e i suoi effetti ancor troppo eterogenei e imprevedibili per poter dare una risposta soddisfacente a queste domande. Tenterò, comunque, in queste pagine, appoggiandomi ad alcuni studi recenti sulla partecipazione nella società attuale, di tracciare qualche prospettiva che, partendo da un'analisi della società di potere, precisi il senso e l'importanza della partecipazione *tout court* e della partecipazione politica in particolare e concluderò con qualche spunto di riflessione in consonanza con il tema generale del Convegno: *L'Educazione socio-politica oggi.*

È mio intento far emergere che la forte spinta partecipativa presente nella società contemporanea a livello di fatto — soprattutto tra i più emarginati — esige sia una chiara formulazione a livello teorico, sia la costituzione di efficienti canali di sbocco per un'azione organizzata. È urgente infatti che le collettività, i gruppi, le organizzazioni che oggi hanno di mira la

difesa di interessi settoriali politici e sociali (per esempio partiti e sindacati) non solo si impegnino nell'azione concreta, ma si facciano banditori della necessità di una riforma intellettuale e morale. Essi devono cioè creare nella loro stessa organizzazione — come ben sottolinea F. Crespi — « quelle strutture di partecipazione e di autogestione che dovranno essere estese a tutti i livelli dell'organizzazione sociale »,[1] perché soltanto così si potrà valorizzare quell'azione partecipativa lenta, profonda e capillare che è seme e frutto, allo stesso tempo, di una società nuova.

IL POTERE DELLA SOCIETÀ ATTUALE

La sociologia dei fenomeni politici ha come oggetto proprio di studio il manifestarsi del potere nella società e specificamente essa mira ad analizzare il potere nel duplice aspetto di fattore condizionante il contesto sociale e di fattore condizionato da quest'ultimo. Pare anzi che il problema del potere non sia oggi preso in considerazione soltanto da un ramo specifico della sociologia, ma sia il punto focale di tutta la conoscenza sociologica, « quello — come afferma F. Crespi — intorno al quale si riuniscono le considerazioni di tutti quei fattori ambientali, biologici, psicologici, economici, culturali che entrano nella determinazione concreta delle relazioni sociali ».[2] Accettata quest'ultima prospettiva, è evidente che tutti i problemi sociali, che costituiscono la trama della vita nelle singole società, vengano studiati dal sociologo prima di tutto come problemi di potere e la loro soluzione venga ricercata nello scioglimento dei nodi creati dal potere prima ancora che in implicanze economiche e psicologiche.

[1] CRESPI F., *Teoria sociologica e socializzazione del potere*, Milano, Franco Angeli (1974) 159.

[2] *Ivi* 91.

Questo premesso, è opportuno precisare che cosa i sociologi intendono per potere. Max Weber distingue tra « potenza » e « potere ». Egli considera « potenza » qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte a un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità, mentre per « potere » intende la possibilità di trovare obbedienza presso certe persone a un comando che abbia un determinato contenuto.

R. Dahrendorf, in proposito, specifica che la potenza è legata alla personalità degli individui, mentre il potere è sempre implicato nelle posizioni sociali o ruoli. I due Autori arrivano concordemente a concludere che l'oggetto proprio della sociologia, più che la potenza è il potere, inteso come la possibilità per comandi specifici di trovare obbedienza da parte di un determinato gruppo di uomini.[3]

Il potere, così definito, può essere analizzato a livello individuale e a livello sociale. A livello individuale può essere considerato come una facoltà, una qualificazione di ogni soggetto sociale, nel senso che ogni soggetto per esistere socialmente deve ottenere una certa misura di « riconoscimento » delle sue potenzialità da parte degli altri ed « essere aiutato » a sviluppare tali potenzialità. A livello sociale, si presenta invece come la capacità di comando sugli altri e come la probabilità di vedere eseguiti i propri ordini, cioè con un contenuto proprio che è direttamente derivato dal costituirsi dei soggetti in « unità sociale ».[4]

Il riferimento all'ordine comune comporta infatti necessariamente — come sottolinea F. Crespi — la distribuzione dei soggetti secondo un ordine gerarchico e l'attribuzione di funzioni specifiche ad alcuni di essi, il conferimento di rappresentanza della stessa unità sociale, e di conseguenza, di enuncia-

[3] Cf Izzo A., *Sociologia dei fenomeni politici* in AA. VV., *Questioni di sociologia*, Brescia, La Scuola (1966) I 223-276.

[4] Cf Crespi, *Teoria* 73-93.

zione e garanzia dello stesso ordine normativo. È la stessa dinamica di affermazione e di riconoscimento (già riscontrata a livello individuale) che, a livello dei rapporti che nascono dalla convivenza dei soggetti, « dà vita a una struttura gerarchica dell'ordinamento a unità del gruppo ».[5]

Ogni società, cioè, si struttura in modo che un certo potere trovi in uno o più soggetti delegati il centro di garanzia e di promozione dell'unità sociale. Ed è appunto in relazione a questa struttura costante della convivenza sociale che acquista contenuto specifico il potere come funzione di chi assume la rappresentanza e la promozione dell'ordine comune che è la base dell'unità e diventa in qualche modo il termine personalizzato che media i rapporti intersoggettivi costituendo un elemento essenziale della realizzazione sociale propria.[6]

1. *La situazione di potere dominio*

La storia delle società concrete, dall'antichità fino ai nostri giorni, insegna che il potere nelle singole società si è spesso manifestato sotto forma di « dominio », cioè come eccesso di potere nelle mani di alcuni, e, di conseguenza, come emarginazione dal potere di altri. Qual è la radice del costituirsi del dominio? Il dominio — qualsiasi espressione assuma — pare affondi le sue radici nella richiesta indiscriminata di potere da parte del soggetto che non è giunto, attraverso una sua intima maturazione e con l'aiuto degli altri, a riconoscere le condizioni della convivenza sociale. Per il soggetto che si atteggia a dominatore, il potere sugli altri diventa una compensazione dell'incapacità di sviluppare la propria autonomia personale ed in realtà esprime una profonda dipendenza dagli altri.

Il potere-dominio può concentrarsi nelle mani di un soggetto,

[5] Id., *Prospettive per una teoria sociologica,* in *Rivista di sociologia* 6 (1968) 17, 30.

[6] Cf *ivi* 31.

di un gruppo o di una classe, si esercita prevalentemente nell' interesse di chi lo detiene e quindi a sfavore di tutti gli altri, si fonda sempre su una legittimazione[7] ideologica e poggia sulla convinzione che la propria affermazione sia tanto maggiore quanto più è raggiunta con la negazione di quella altrui. L'espressione concreta del potere-dominio è l'appropriazione indebita di spazio sociale, di beni, accaparrati con i mezzi più diversi (leciti e illeciti), in una situazione di tensione e conflitto che i detentori del potere tentano abilmente di incanalare o insabbiare. Questo tentativo non toglie però la possibilità che nelle società di dominio continuino a sorgere — in modo latente o manifesto — tendenze innovatrici (l'esperienza contemporanea ne è un esempio evidente) che contrastano le strutture dominanti (ricerca di autonomia e di emancipazione) o le rafforzano (dipendenza e apatia).

Nella società attuale pare che il dominio si eserciti normalmente attraverso due strumenti alternativi: la costrizione e il consenso. Del primo si avvalgono in genere le società totalitarie, del secondo le cosiddette società democratiche. A proposito di quest'ultimo — di per sé valido e opportuno — non va sottaciuto che può essere viziato mediante la manipolazione delle informazioni, che non solo deformano i contenuti ma mirano ad ottenere un consenso psicologico spegnendo ogni capacità di reazione critica.[8]

[7] Per legittimazione (nella sua più ampia accezione) si intende la dimensione per la quale l'uso del potere è riferito a un valore comprensibile a tutti i soggetti che entrano in relazione con la persona o il gruppo di persone che ha il potere. Possono costituire fondamento di legittimazione la forza, i dati personali, la ricchezza, l'investitura tradizionale, divina, legale, ecc. (cf CRESPI, *Prospettive* 33).

[8] A proposito degli strumenti del dominio F. Crespi sottolinea due dilaganti tendenze: quella che conduce a usufruire di alcuni risultati del progresso tecnologico a solo vantaggio di nazioni o ceti privilegiati e quella che favorisce l'utilizzazione dei mezzi di comunicazione sociale in chiave di evasione anziché di partecipazione (cf CRESPI F., *L'uomo senza dimora,* Milano-Roma, Sapere [1974] 125 s).

È nel terreno del consenso che fecondano e possono granire i semi della richiesta di partecipazione a tutti i livelli che mira in primo luogo ad una presa di coscienza, ad una denuncia della reale situazione di sfruttamento in cui si trova l'uomo, per promuovere in seguito una equa ripartizione delle responsabilità e delle decisioni in ordine alla maturazione dell'uomo e della società.

I tipi più frequenti di dominio trovano espressione nell' *anonimità del potere,* cioè nel progressivo allontanamento dei destinatari delle scelte dalla sede decisionale di queste ultime, da cui consegue, a livello di produzione, di lavoro, di comunità politiche, amministrative, ecc., la riduzione dell'uomo a *oggetto di scelte* elaborate senza la sua partecipazione e ciò comporta a sua volta la sua progressiva, anche se mimetizzata, *strumentalizzazione* poiché egli è asservito a fini astratti sulla cui scelta non può esercitare alcun controllo. Anonimità di potere, oggettivazione delle scelte e strumentalizzazione della persona aprono nel tessuto sociale grosse falle di emarginazione a livello di cultura (massa-élite), di zone socio-culturali (Nord-Sud), di età (giovani-adulti), di sesso (donna-uomo), di settori (secondario-terziario), per non evidenziare che le più macroscopiche e preoccupanti.[9]

[9] A proposito del problema dell'emarginazione, sarebbe molto proficuo, a questo punto, soffermarsi a discutere il problema dell'emancipazione femminile nella società di potere. Poiché il carattere di questo lavoro non lo consente, mi limito a dare alcuni suggerimenti bibliografici necessari per poter esaminare alcune problematiche emergenti in proposito. ARDIGÒ A., *Emancipazione femminile e urbanesimo.* Brescia, Morcelliana (1964). BELLENZIER M. T., *Panorama bibliografico sulla « questione femminile »,* in *Rassegna di teologia* 16 (1975) 552-565; 17 (1976) 81-91. FALCUCCI F., *Donna e società 1975: oltre il femminismo per una nuova condizione della donna,* in *Donna e società* 9 (1975) 33, 5-24. AA. VV., *Donna e società. Atti dell'8º Convegno promosso dal Centro Studi Rezzara di Vicenza. Recoaro 11-14 settembre 1975,* Vicenza, Centro Studi Rezzara (1976). AA. VV., *Essere donna, oggi,* in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) 12, 1-96 [numero monografico]. AA. VV., *Problemi attuali sulla promozione della donna,* in *Iustitia* 27 (1974) 179-336. *La donna oggi in Italia. Inchiesta nazionale sui*

2. *Le conseguenze dell'impatto tecnologico sul potere*

Il *boom* tecnologico e tutto quanto è ad esso strettamente connesso ha avviato un processo di trasformazione della struttura sociale e, *a fortiori*, della struttura del potere e in particolare del potere dello Stato (pubblico) e della tecnostruttura (privato), ha inciso sulla separazione di questi due tipi di potere dal controllo dei cittadini e dei consumatori, ha favorito l'emergere di nuove prospettive di potere.[10]

Il potere pubblico si è gradualmente *depoliticizzato*, ha cioè perso di autorità, di legittimità, di forza. Si è *privatizzato*, cioè è diventato sempre meno credibile. Si è altresì tecnicizzato, cioè di fronte alla rapidità dei mutamenti e alle complesse situazioni in cui si è trovato ad agire, è stato costretto ad un'attività più « produttiva » che « creativa », cioè più funzionale al mantenimento del potere che non rispondente alle reali esigenze dell'uomo. Si è infine *terziarizzato*, in quanto più che sulla legittimità e sulla certezza della norma si è spesso basato sulla sua capacità di gestire servizi e attività.

Anche il potere privato, cioè il potere dei gruppi economici e industriali, si è lentamente trasformato. Si è prima di tutto *politicizzato*, nel senso che ha cercato a poco a poco di coinvolgere collettivamente la vita e i progetti di individui e gruppi legandoli strettamente al sistema di produzione e soprattutto a quello di consumo (ratealizzazione). Anziché essere liberato dalle migliori condizioni di lavoro e dalla più ampia disponibilità dei beni, l'uomo si è così ridotto a strumento di consumo; « il maggiore guadagno — afferma F. Crespi — non ha altro significato che l'acquisto di beni sempre meno indispensabili per la sopravvivenza, perché l'individuo viene mantenuto

problemi della condizione femminile e sul ruolo della donna nella nostra società, Genova, SHELL Italiana (1973).

[10] Su questo problema cf in particolare BARBANO F., *Società tecnostruttura e potere*, in AA. VV., *Società e tecnologia*, Roma, IRADES (1969) 73-115.

attraverso la proposta di sempre nuovi modelli di vita e di sempre nuove esigenze a un grado intermedio nel quale la soddisfazione di ciò che possiede non cancelli il desiderio di possedere altri beni ».[11]

Alla politicizzazione è conseguita la *deprivatizzazione*, nel senso che il potere privato è venuto a dipendere sempre meno da proprietà capitalistiche private (non esiste più la vecchia figura dell'imprenditore indaffarato con pipa e cappello), per dover tenere sempre più conto del potere di gruppi, strati, settori, ecc. Si è infine *cefalizzato*, cioè tende a non incorporare più soltanto capitali, ma necessita di tutta una rete organizzata di informazioni che sono funzionali all'efficienza, unica e profonda ragione di ogni fatica (vedi per esempio il problema *staff-line* delle organizzazioni nella società attuale).[12]

3. *L'emergere di nuove prospettive di potere*

La situazione attuale dei due poteri che hanno conteso la posizione e l'esercizio del comando in questi ultimi anni, Stato e tecnostruttura, fa intravedere la possibilità che emerga e si istituzionalizzi un terzo potere. Le ipotesi avanzate su questo nuovo potere sono diverse: alcuni Autori prevedono un modello di potere emergente dalla frattura stato-tecnostruttura, altri sono propensi ad accogliere un modello di potere « altro » emergente dall'antagonismo fra sistema

[11] CRESPI, *L'uomo* 125.

[12] Le trasformazioni del potere privato sono state studiate soprattutto dai sociologi dell'organizzazione, i quali hanno focalizzato principalmente i seguenti problemi: la specializzazione individuale e di reparto; l'autorità; il rango dell'autorità; le comunicazioni e i sistemi di comunicazione; la struttura burocratica e in particolare i problemi di *staff* e *line;* i nuovi problemi emergenti dalla crisi delle organizzazioni. Per un approfondimento degli argomenti menzionati cf particolarmente MORTARA V., *L'analisi delle strutture organizzative,* Bologna, Il Mulino (1973); ETZIONI A., *Sociologia dell'organizzazione,* Bologna, Il Mulino (1972) 3ª ed.

e controsistema, tra potere costituito e contropotere, tra società organica e società civile.[13] Nell'àmbito di questi due modelli si può individuare il sorgere e lo svilupparsi di almeno tre possibili forme concrete di potere, interrelate tra loro: attività conoscitiva, potere negativo, potere-servizio.

1) *L'attività conoscitiva* è diventata qualche cosa di più che una possibilità di successo privilegiato per individui e gruppi, pare anzi vada assumendo un peso — oltre che di risorsa — di potere in senso proprio. Può però diventare un potere organizzato? Ci sono possibilità e remore che vale la pena sottolineare. Le possibilità potrebbero essere le seguenti: l'attività conoscitiva acquisisce una funzione sempre più importante nell'organizzazione dei gruppi, delle istituzioni, del sistema sociale totale, diventa un settore determinante di attività; sta superando la tendenza ad essere considerata servizio dei servizi, per rivendicare una propria autonomia.

A queste possibilità fanno però riscontro alcune remore: l'attività conoscitiva è valorizzata a livello di potere proprio in quanto servizio di servizi (ecco le ragioni della contestazione studentesca); il prolungamento dell'istruzione ha spesso come finalità ultima l'integrazione al sistema; è difficile una rivoluzione culturale al vertice, nel senso di una presa di potere, poiché gli intellettuali si pongono non tanto come potere positivo, quanto piuttosto come coscienza critica di quest'ultimo.[14]

[13] Sul problema del terzo potere e delle forme che esso può assumere cf BARBANO, *Società* 110-113.

[14] Uno dei principali studiosi del problema dell'*intelligentsia* K. Mannheim (cf soprattutto MANNHEIM K., *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino [1966]) sottolinea l'opportunità e la necessità di affrontare il problema degli intellettuali nella società moderna. Egli parla di un ceto di intellettuali che, pur derivando originariamente da una o più classi sociali, è oggi indipendente, ha una consistenza propria, non riconducibile ad una struttura di classe. Da ciò consegue il dovere che gli intellettuali prendano sempre più coscienza della loro posizione per lavorare a bene della comunità, in quanto la loro opera deve essere svolta a favore della

2) *Il potere negativo* (« nulla può fare e tutto impedire » — così è stato definito) [15] implica da una parte la negazione del potere positivo e dall'altra il costituirsi di un potere « altro » (potere studentesco, operaio) con una sua potenzialità e una sua struttura.

Le risorse del potere negativo come potere « altro » possono essere: le contraddizioni sociali esistenti e la presa di coscienza delle loro conseguenze (sperequazione edilizia); la separazione tra potere ufficiale e le sue possibilità di controllo (problema dell'anomìa); le condizioni del lavoro diviso e la strumentalizzazione di questa divisione (problema della specializzazione). Ogni potere negativo — al di là dei reali princìpi che lo muovono e degli obiettivi concreti che intende raggiungere — scoperto l'uso manipolatorio che il potere positivo fa del consenso, potenzia il conflitto e la lotta come il mezzo più efficace — per non dire unico — per realizzare i suoi fini (problema della violenza).

3) *Il potere-autorità* o « potere come servizio », che è la più auspicabile alternativa alla situazione attuale di potere-dominio, scaturisce o dovrebbe scaturire dalla trasformazione della situazione di dominio in « stato di reciprocità », il cui raggiungimento si ottiene mediante il passaggio: da strutture di potere pubblico — fondate sul mantenimento del dominio — a strutture che contengono più potere sociale; da strutture di subor-

comunità. Gli intellettuali dovrebbero essere tra quei pochi che sono interessati a qualche altra cosa che non sia il successo nella pura competizione. Di fatto, però, si ritrova nella società contemporanea una certa qual simbiosi tra intellettuali e gruppi o strati particolari della società (per lo più politici). La simbiosi è temporanea: lo sta a dimostrare la rottura dell'identificazione, non appena il gruppo sociale in questione arriva al potere. Il gruppo degli intellettuali, in perenne disaccordo con la realtà esistente (in quanto criticamente ne scavalca le pretese pragmatistiche) e sensibile agli aspetti problematici della realtà, si fa (o si dovrebbe fare) sempre portatore di una mentalità nuova.

[15] Cf BARBANO, *Società* 108.

dinazione della società civile allo Stato e alla tecnostruttura (la cosiddetta società organica) a una situazione in cui la società organica è « potere di servizio » della società civile. Ma la condizione necessaria e sufficiente perché stato e tecnostruttura diventino potere di servizio alla società civile è — come sottolinea F. Barbano — « la situazione di reciprocità, [cioè] il venir meno del carattere dominante di un'attività sociale sulle altre ».[16]

4. *Il passaggio dal potere-dominio al potere-autorità*

L'emergere delle nuove forme di potere che tentano di incrinare l'attuale situazione di dominio individuale, sociale e politico apre la speranza sull'avvento prossimo di un nuovo potere non asservito agli interessi egoistici di pochi e sui mezzi più opportuni per raggiungerlo. Le possibilità di vita di questo tipo di potere esigono innanzitutto una presa di coscienza collettiva del carattere anti-sociale di ogni forma di concentrazione del potere e del diritto di ogni persona ad ottenere « consenso » e ad essere riconosciuta nel suo diritto di affermazione. Pare tuttavia che proprio questa presa di coscienza venga costantemente ostacolata e repressa dalle strutture di dominio radicate ai diversi livelli della vita familiare, economica, sociale e politica.

Questo nuovo potere si struttura come « servizio, come funzione sociale, non in vista dell'individuo che lo esercita, ma della collettività che ne ha bisogno: è un potere che [si configura] come *autorità*, considerando che la vera autorità non ha bisogno di affermarsi nelle forme di dominio: essa è una presenza totalmente disponibile, in quanto non nasce dall'insicurezza della propria affermazione e da un bisogno di contrapposizione, ma dalla raggiunta consapevolezza che l'affermazione di sé è possibile solo attraverso il riconoscimento e la promo-

[16] BARBANO, *Società* 112.

zione dell'affermazione degli altri ».[17] E poiché il potere è una facoltà del soggetto sociale, e come tale, non è legato alla funzione che deriva dalla divisione del lavoro, ma si esprime come diritto-dovere di ciascuno di partecipare alla cosa pubblica, l'esercizio del potere come funzione di coordinamento e di controllo diventa un compito intercambiabile e un servizio a favore della comunità.

L'esercizio dell'autorità come servizio, in nome e per conto della collettività, e la conseguente eliminazione del dominio, presuppone però un alto grado di maturità individuale intesa come « capacità di riconoscere la realtà esterna del mondo e quello della presenza dell'altro come *alter ego*, cioè il superamento dell'egocentrismo infantile ».[18]

Tale potere pertanto non è necessariamente fondato su legittimazioni ideologiche, quindi unilaterali e con pretese assolutistiche, quanto piuttosto sul « requisito essenziale della relazione sociale, cioè sul carattere reale della presenza di tutti. [Solo in tal caso infatti — conferma F. Crespi —] il potere è un servizio a favore di tutti per assicurare il coordinamento dei rapporti, in funzione del riconoscimento di tutti come soggetti di potere ».[19]

È utopico però pensare che il superamento del dominio e delle alienazioni che esso comporta, possa essere compiuto soltanto con un'azione a livello individuale e culturale: esso necessita anche di un'azione politica concreta di trasformazione delle strutture di dominio. Il punto di partenza di ogni azione politica, capace di modificare il dominio in servizio, è però sempre la « presa di coscienza » e questa si sviluppa e si interiorizza nella misura in cui la collettività fa l'esperienza della partecipazione al potere. « Si diventa democratici — dice F. Crespi — solo vivendo in una democrazia, per quanto

[17] CRESPI, *Teoria* 87.

[18] *Ivi* 88.

[19] CRESPI, *L'uomo* 121 s.

imperfetta e precaria essa possa essere: l'uomo assume le sue responsabilità solo nella misura in cui gli vengono effettivamente addossate e gli si dà fiducia nella sua capacità di risolverle. Non vi è altra possibilità di 'educazione' delle masse».[20]

Con altre parole, nella Lettera Apostolica *Octogesima adveniens*, Paolo VI sottolinea le stesse necessità quando afferma che « per creare un contrappeso all'invadenza della tecnocrazia, occorre inventare forme di moderna democrazia non soltanto dando a ciascun uomo la possibilità di essere informato e di esprimersi, ma impegnandolo in una responsabilità comune. I gruppi umani così si trasformano a poco a poco in comunità di partecipazione e di vita ».[21]

LA PARTECIPAZIONE POLITICA NELLA SOCIETÀ DI POTERE

Il problema della partecipazione presenta delle caratteristiche legate sia alle nuove condizioni create dalla società tecnologica, sia alla diffusa situazione di potere-dominio, sia alle tendenze emergenti verso nuove forme di potere. Per quanto riguarda le nuove condizioni emergenti nella società attuale mi sembra opportuno acccennare ai problemi della divisione del lavoro e delle attività sociali con la conseguente distinzione tra ambiente di lavoro e ambiente di vita, alla riduzione della famiglia al nucleo genitori-figli, alla problematica della residenza nei grandi agglomerati urbani, all'organizzazione complessa della società, alla perdita della dimensione personalizzante nei rapporti di lavoro e di vicinato che creano il caratteristico problema dell'isolamento dell'uomo e rendono difficile — per non dire impossibile — la sua partecipazione sociale e politica. Mi pare inoltre opportuno sottolineare l'impatto tecnologico sulle classi e sui gruppi sociali, sia nell'àmbito orizzontale dei *settori*

[20] Id., *Teoria* 89 s.

[21] *Octogesima Adveniens* n. 47.

collettivi (settore industriale, agricolo, commerciale, ecc.) sia nell'àmbito verticale dell'unificazione delle *categorie* del lavoro (tecnici dell'industria, del commercio, ecc.), che ha riflessi sindacali, contrattuali, salariali, ecc. e incide di conseguenza sul tipo o sulle modalità di partecipazione sociale e politica.[22]

È però soprattutto la situazione di potere-dominio e in particolare la trasformazione del potere — nodo di ogni problema sociale — che ha dato il via alla richiesta di partecipazione a diversi livelli. Come ho già messo in evidenza, poiché la situazione di potere-dominio ha tolto gradualmente ai singoli ogni possibilità di controllo sociale (*gap* tra pubblico e privato), si è venuta lentamente instaurando una certa mentalità diffusa circa le richieste di partecipazione, che trova il suo punto focale nell'opinione che « appartenere » alla società industriale o postindustriale significhi « partecipare », con tutto l'evidente interessse dei detentori del potere-dominio.

« La volontà e l'aspirazione ad appartenere alle aree privilegiate della civiltà tecnica — conferma in proposito F. Barbano — crea l'illusione della partecipazione che è di fatto integrazione nel sistema di vita industriale. In questa situazione è chiaro che venga meno la partecipazione come volontà di *prendere parte*, ferme restando ed anzi aggravandosi le condizioni oggettive di *spessore burocratico* ed organizzativo di tutte le istituzioni, l'autoritarismo, ecc., condizioni che stanno alla radice [... della] separazione tra i cittadini, i consumatori ed il potere ».[23]

Le mistificazioni — volute o no, ma largamente diffuse — hanno però anche il merito di acutizzare il problema di una più profonda e realistica partecipazione (almeno a livello di specifiche élites), facendone emergere la necessità di attuazione non solo a livello di formazione individuale, ma anche a livello di concrete strutture sociali e politiche e ai livelli tecnici di comunicazione e informazione. L'uomo di oggi, infatti, data la

[22] Cf BARBANO, *Società* 88-90.

[23] *Ivi* 98 s.

configurazione della società, non può più disinteressarsi dei problemi della società globale, anzi la partecipazione a livello sociale e politico gli si presenta come una esigenza inderogabile e come condizione essenziale del superamento di ogni alienazione.

1. *La partecipazione tout court*

È difficile e forse presuntuoso — anche se necessario — definire (o descrivere) che cosa si intende per partecipazione, considerata la molteplicità di significati, di possibilità di attuazione, di àmbiti che le vengono attribuiti, di livelli a cui opera, di tipi ideali in cui viene schematizzata e che spesso risultano ambivalenti, equivoci, o addirittura contrastanti. Nonostante la difficoltà, per procedere nel discorso, è necessario partire con una definizione euristica, cioè di comodo, anche se parziale, che consenta però di fare confronti e proposte.

Gli studi sociologici sull'argomento non sono molti, e sono per di più diversissimi, ma essi evidenziano come gradualmente, *e* nella definizione di partecipazione *e* nella sua realizzazione concreta, si sia lentamente passati dalla richiesta di partecipazione quantitativa (utili) alla partecipazione qualitativa (decisioni); dalla partecipazione economica a quella sociale, politica, culturale, umana; dalla partecipazione chiusa sulle rivendicazioni economiche e settoriali a quella aperta sulla vasta gamma dei diritti della persona.

Nella vasta serie di questi studi mi pare opportuno scegliere, tra le definizioni proposte, quella di F. Barbano che riassume, a mio avviso, in modo sintetico e chiaro, le definizioni più correnti. Egli sottolinea che « l'essenza antropologica e sociologica della partecipazione non è [...] l'appartenenza più o meno integrata e quindi alienata ed anomica nel sistema e neppure il prendere parte attivistica a questo o a quel processo di decisione *una tantum*, a questo o a quel livello; ma consiste in una situazione in cui le possibilità oggettive e la credibilità della partecipazione riflettono ed esprimono un continuo sviluppo di ri-

sorse umane e sociali ad *aver parte* ai beni ed ai servizi della società organica e a fini e valori della società civile ».[24]

In consonanza con questa definizione, e tenendo conto della situazione di passaggio dal potere-dominio al potere-autorità che stiamo attualmente vivendo, mi pare di poter individuare due orientamenti partecipativi nei quali si incarnano in linea di massima i modelli concreti:

a) la partecipazione come *momento di integrazione sociale,* cioè di accettazione del sistema e del suo ordinamento politico e sociale, del quale vengono però riconosciuti gli errori, fonte di emarginazione e di alienazione, e per la cui soluzione viene appunto indicato un tipo di partecipazione fondato sull' inserimento responsabile e graduale dei cittadini nelle strutture organizzative, produttive, politiche, ecc.;

b) la partecipazione come *momento alternativo al sistema vigente* e quindi realizzabile in strutture che si contrappongono a quelle esistenti poiché — secondo i propugnatori di questo tipo di partecipazione — è assolutamente necessario rovesciare l'attuale modello di società per creare una società più giusta.

I due orientamenti, inconciliabili per diversi motivi sia dal punto di vista teorico come sul piano operativo, pare abbiano alcuni punti di contatto nei livelli di attuazione della partecipazione espressi dai vari Autori e che cercherò, qui di seguito, di schematizzare brevemente.

— *Livelli di partecipazione secondo A. Meister*

A. Meister sottolinea la necessità di distinguere i seguenti livelli di partecipazione: la partecipazione a livello di tecnostruttura, cioè di coloro che realmente contribuiscono agli orientamenti della società e alle prese di decisione (*participation-contribution*); la partecipazione a livello di zerostruttu-

[24] *Ivi* 99.

ra, cioè di coloro che non hanno niente da decidere, che sono integrati agli obiettivi e ai sistemi di aspirazione che la tecnostruttura manipola per loro, la cui partecipazione è dipendente ed è soltanto una identificazione a questi obiettivi e aspirazioni (*participation-identification*); la partecipazione a livello di marginali, cioè di coloro che il progresso ha lasciato da parte, che sono orientati verso la costituzione di gruppi primari, che sono chiusi alla società più vasta e non hanno altro scopo se non quello di aiutare i loro aderenti a sopravvivere (*participation-survie*); infine la partecipazione-contestazione, cioè di coloro che rifiutano in blocco il sistema e tendono alla costruzione di situazioni di vita e/o di lavoro completamente nuove (*participation-contestation*).[25]

— *Livelli di partecipazione secondo F. Crespi*

F. Crespi presenta invece alcune prospettive di studio del fenomeno partecipativo con l'intento di arrivare a cogliere le varie espressioni della partecipazione a quattro livelli oggi emergenti: individuale, normativo-culturale, socio-politico, tecnico. Per studiare il livello individuale di partecipazione egli suggerisce di esaminare l'atteggiamento personale del soggetto sociale in quanto orientato positivamente o negativamente verso una disponibilità e un impegno volontario e responsabile nei confronti di attività di carattere privato e pubblico, rivolte a interessi comuni alla collettività, sia a livello sociale che politico.[26] Per il livello normativo-culturale egli sottolinea la necessità di studiare le forme di legittimazione della partecipazione, cioè le forme di carattere costituzionale, giuridico e amministrativo, a carattere pubblico e privato, che prevedono le forme di esercizio della partecipazione sociale e politica e i valori e

[25] Cf MEISTER A., *Nouvelles formes d'associations et de participation dans la société post-industrielle*, in *Sociologia* 6 (1972) 1, 59-91.

[26] Cf CRESPI F., *Partecipazione sociale e gruppi primari*, in *Rivista di sociologia* 8 (1970) 20, 9.

modelli di comportamento diffusi in una determinata società.[27]

A livello socio-politico pensa sia opportuno analizzare le effettive strutture di potere presenti nella società e il loro grado di distribuzione, i modi di esercizio del potere, le strutture di rappresentanza e di delega del potere, i meccanismi di controllo del potere. Rientrano in questo quadro, egli dice, i problemi della posizione di centralità o marginalità rispetto al potere, la presenza di gruppi di pressione o di interesse, il rapporto tra potere formale e potere sostanziale, l'influenza di leaders formali o naturali, ecc.[28] Evidenzia infine l'importanza di esaminare la partecipazione sotto l'aspetto tecnico, cioè di studiare il problema delle effettive strutture di comunicazione mediante le quali la partecipazione viene in concreto resa possibile, quali sono le fonti e i canali d'informazione, qual è il loro grado di istituzionalizzazione, qual è il grado di comunicazione tra le diverse classi, categorie, gruppi, ecc.[29]

— *Livelli di partecipazione secondo C. Cipolla*

C. Cipolla focalizza tre livelli (e più precisamente tre tipi ideali) di partecipazione: la partecipazione comunitaria, la partecipazione di opinione pubblica, la partecipazione rivendicativa,[30] seguendo le due tappe più evidenti della loro istituzionalizzazione: la partecipazione da « *collective behavior* » e la partecipazione « istituzionalizzata ».

La *partecipazione comunitaria* è quella che si riscontra principalmente nelle piccole comunità locali, si presenta in situazione di *face to face*, è basata su rapporti di vicinato, sulla

[27] Cf *l. cit.*

[28] Cf *ivi* 7.

[29] Cf *l. cit.*

[30] Cf in proposito CIPOLLA C., *La partecipazione sociale: chiarificazione del concetto ed ipotesi di sequenza*, in *Sociologia* 9 (1975) 1, 49-67. Vedi in particolare la sintesi sui tipi ideali p. 54-58.

reciproca conoscenza delle persone, su relazioni primarie o quasi primarie. In tale situazione la dimensione localistica prevale su tutte le altre, la rappresentanza e il potere sono elementi di scarso significato e sono direttamente controllati dai partecipanti, non si generano situazioni conflittuali di classe, anche se si possono dare dinamiche interpersonali di tipo conflittuale. La differenziazione dei rapporti sociali esistenti comporta la omogeneità della partecipazione, per cui ha poca importanza parlare di partecipazione politica, civica, ecc.

La *partecipazione di opinione pubblica* è quella caratteristica della « sfera pubblica », intesa come la riunione dei privati in un pubblico, i quali assolvono ad una funzione di tramite tra lo stato e la società civile. Essa si concretizza appunto in questa mediazione che collega lo stato e le esigenze della società nel suo complesso, è rivendicata per lo più da un pubblico borghese e il suo fine, il suo argomentare è costantemente critico-polemico. Si esplica e si concretizza, nella società attuale, in alcuni indicatori che possono essere così riassunti: informazione a mezzo stampa, libertà di espressione, associazionismo politico, voto politico, referendum, ecc.

La *partecipazione rivendicativa* è quella che, nelle sue forme più complesse, tende a condizionare la partecipazione pubblica e si esprime con la presenza di partiti politici di massa, con lo sviluppo dell'attività sindacale, con il proliferare di associazioni di categoria che rivendicano — soprattutto nelle società industriali avanzate — un inserimento e un riconoscimento effettivo di tutti gli esclusi nella dinamica sociale. Si tratta di rivendicazioni varie che possono andare dall'ampliamento di servizi sociali alla domanda di un maggior egualitarismo nella distribuzione dei redditi. Gli strati sociali medio-bassi concorrono a formare in maniera qualificante questo tipo di partecipazione sociale che parte sempre da una particolare angolazione di categoria o di classe da cui avanzare le proposte richieste.

Nella situazione concreta italiana si possono ritrovare — secondo l'Autore — i segni di questi tre tipi di partecipazione, sintetizzabili nella seguente matrice:

Tipi ideali / *Momenti evolutivi*	*Partecipazione comunitaria*	*Partecipazione di opinione pubblica*	*Partecipazione rivendicativa*
Partecipazione da « collective behavior »	Manifestazioni di solidarietà locale	Maggioranza silenziosa Manifestazioni antifasciste	Scioperi spontanei Disobbedienza civile Proteste contadine
Partecipazione istituzionalizzata	Scuola-comunità	Elezioni Referendum	Partito organizzato Sindacato Consigli di grande quartiere

2. *La partecipazione politica*

Premesse alcune considerazioni sulla partecipazione *tout court*, e sottolineate alcune prospettive sui livelli di studio, di concretizzazione e di attuazione della partecipazione, sembra opportuno — proprio tenendo conto delle precisazioni fatte — isolare dalla partecipazione *tout court* la partecipazione sociale e politica. La delimitazione tra i due tipi di partecipazione non è molto netta, anzi alcuni Autori parlano dell'una intendendo parlare anche dell'altra e viceversa, per di più, gli studi sociologici seri sul problema sono ancora molto limitati. G. Calvaruso, per esempio, adotta una definizione di politica, e conseguentemente di partecipazione, molto vasta e comprensiva, poiché sottolinea che la politica ingloba qualsiasi tipo di intervento singolo o collettivo che ha una ripercussione sulla vita della società, sulla sua evoluzione, sulla sua gestione sociale.

A partire da questa definizione si possono evidenziare — egli

dice — diversi livelli di partecipazione politica che vanno dalla partecipazione alla vita sociale, nei gruppi elementari quali la famiglia, il quartiere, la società, ad un secondo livello che è quello della partecipazione a gruppi di pressione politica, a movimenti associazionisti e a sindacati che hanno una funzione rivendicativa e di controllo rispetto agli organi più specificamente e direttamente politici, a un terzo livello di partecipazione che include i partiti, studiati soprattutto nella loro funzione di ricomposizione, nel dibattito interno allo Stato, dei diversi interessi, delle diverse influenze e pressioni che provengono dai livelli precedenti.[31]

R. Tonelli, mantenendosi su questa linea, sottolinea che « se per politica si può intendere [...] la gestione del potere sociale dal basso, in vista del bene comune, l'impegno politico [= partecipazione politica] si configura come azione volta alla creazione di condizioni che rendono possibile a tutti [...] l'autorealizzazione del proprio destino ».[32] Egli media questa definizione da G. C. Milanesi, ma a sua volta precisa e analizza le prospettive che caratterizzano l'impegno politico. Esse sono:

— il giudizio sulla situazione dominante, sul sistema, perché solo a partire da questo giudizio è possibile determinare la legalità/illegalità dei comportamenti;

— un giudizio a monte sulla « quantità » di « suo » da dare a ciascuno che superi l'accettazione del diritto incondizionato della proprietà solo per il fatto di possederla;

— una consapevolezza dei rapporti strutturali che mediano normalmente quelli interpersonali e culturali;

— il riferimento immediato alla prassi storica, come apprendimento dal « vivo » e come « fare » la giustizia per definire cosa è giusto e ingiusto;

[31] Cf CALVARUSO G., *La domanda politica oggi*, in *Docete* 31 (1975) 3, 112.

[32] TONELLI R., *Quale maturità politica?*, in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) 11, 20.

— una dimensione dinamica del bene comune.[33]

F. Crespi indugia a distinguere tra partecipazione sociale e partecipazione politica. La partecipazione sociale è in primo luogo una « capacità » del soggetto sociale di conoscere la realtà e i problemi della collettività a cui appartiene (ai vari livelli locale, regionale, nazionale, internazionale) e di intervenire in modo attivo e con una certa competenza, nelle decisioni e nelle scelte che hanno influenza sulla vita sociale, capacità che presuppone un atteggiamento favorevole di apertura alla conoscenza dei problemi collettivi e all'intervento attivo nella vita della collettività di appartenenza. Essa implica inoltre effettive possibilità e condizioni di partecipazione in una società concreta in un dato momento storico.

Da queste precisazioni scaturisce — secondo l'Autore — l'opportunità di distinguere tra partecipazione sociale e partecipazione politica. Infatti mentre la partecipazione sociale è generalmente riferita alla possibilità per il soggetto di partecipare alle varie manifestazioni della vita sociale, pubbliche e private (es. attività associative, interessi culturali e ricreativi, presenza nell'azione a livello delle strutture locali e amministrative, attività assistenziali, ecc.), la partecipazione politica è più specificamente riferita al comportamento elettorale, alla presenza nei partiti e nei sindacati, alla rappresentanza politica e al controllo del potere politico.[34] Da ciò consegue che la partecipazione politica è un modo, un'espressione della partecipazione sociale.

In questo senso si esprime anche F. Alberoni, il quale nell'introdursi al discorso sulla partecipazione politica, insiste nel distinguere la dimensione politica dalla più ampia dimensione sociale. Gli uomini — egli dice — possono perseguire come propri fini la realizzazione di certi assetti collettivi, sentire come doverosa la realizzazione di tali assetti in quanto espressione di

[33] Cf *ivi* 22.

[34] Cf CRESPI, *Partecipazione* 6.

valori, e quindi mettere in atto strumenti collettivi idonei al raggiungimento degli assetti proposti. Allo stesso modo possono cogliere le intenzioni (fini e valori) politiche che stanno alla base delle azioni umane ed infine possono, di fronte a qualunque azione umana, valutarla alla luce delle conseguenze che essa ha nei riguardi dell'assetto perseguito.

Orbene, quando le azioni si svolgono entro questo paradigma si può parlare di dimensione politica.[35]

Il Pizzorno, infine, collocandosi specificamente nella problematica delle relazioni partecipazione politica/potere, sottolinea che la partecipazione politica è un'azione in solidarietà con gli altri nell'àmbito di uno stato e di una classe in vista di conservare e modificare la struttura e i valori del sistema di interessi dominante.[36] Egli convalida, implicitamente, il punto di vista di F. Crespi quando afferma che l'individuo socialmente forte è colui che nella società di potere-dominio sa « sviluppare un comportamento politico, [...] sa cioè perseguire i fini che si propone e affermare i valori in cui crede, tramite una valutazione delle condizioni reali della società, servendosi delle possibilità in essa contenute e promuovendo *attraverso* di esse, o, se è necessario, anche *contro* di esse, un agire coerente con le sue convinzioni.[37]

Le precisazioni fatte fin qui, sebbene limitate, mi sembrano sufficienti per stimolare chi intende interessarsi di politica — o anche soltanto discutere il problema — o studiarlo con serietà e profondità, anche se non si deve ignorare che la valorizzazione eccessiva e acritica della dimensione politica (come ogni estremismo) porta con sé il rischio dell'instaurarsi di nuo-

[35] Cf ALBERONI F., *Alcuni aspetti riassuntivi della società industriale*, in *Appunti delle lezioni di sociologia*, s. d. vol. I 313 s [pro manuscripto].

[36] Cf PIZZORNO A., *Introduzione allo studio della partecipazione politica*, in *Quaderni di sociologia* 15 (1966) 255.

[37] CRESPI, *L'uomo* 116.

ve situazioni di dominio. La prevalenza della dimensione politica potrebbe infatti portare gli uomini a valutare tutte le azioni altrui alla luce della convergenza o divergenza rispetto all'assetto da loro perseguito, e a considerare gli altri come strumenti della propria azione.

È implicita, inoltre, nella prevalenza della dimensione politica, la disposizione a fare violenza ai sentimenti, agli interessi, alle aspirazioni, ai desideri, ai fini altrui e tutto ciò può condurre all'uso della violenza nei riguardi degli oppositori che vengono vissuti come ostacoli al perseguimento di quei fini che per i detentori del potere-dominio sono gli unici dotati di valori. Il fanatismo — di cui si ritrovano i segni chiari in certe espressioni politiche di oggi — è il punto finale di questo processo e si ha quando le altre dimensioni si annullano di fronte a quella politica con la conseguenza che la verità e la morale vengono identificate con i mezzi idonei a perseguire i fini. Di qui l'importanza di affiancare a un approfondimento della dimensione politica una congrua valorizzazione della dimensione sociale che è conoscenza e partecipazione al mondo di esperienze, di valori e di desideri altrui, esperienza necessaria e fondamentale per una valutazione morale dell'azione politica.[38]

— *Livelli di partecipazione politica secondo A. Pizzorno*

La tipologia di partecipazione politica, che a mio avviso collima di più con il discorso fatto sulla situazione del potere e risponde in modo più pertinente alle espressioni partecipative della società contemporanea, mi sembra quella riportata da A. Pizzorno, che si articola in quattro tipi così denominati: professionalismo politico, partecipazione civile alla politica, partecipazione a movimenti sociali, subcultura.[39]

La *partecipazione professionale alla politica* implica l'esi-

[38] Cf ALBERONI, *Alcuni aspetti* 314 s.

[39] Cf PIZZORNO, *Introduzione* 278-282.

stenza di un sistema di divisione del lavoro in cui la funzione politica è riconosciuta come tale ed è considerata una tra le tante specializzazioni della divisione del lavoro. Il politico è quindi uno specialista in un particolare settore della società. Nel professionista della politica pare ci sia in genere una tendenziale coincidenza tra i valori che sottendono le azioni in vista del suo interesse privato e i valori che sottendono le azioni in vista della solidarietà politica di gruppo, di partito, di classe, di cui egli si sente membro vitale. Il sistema di interessi di un politico, in quanto tale, pare inoltre sia definito dalle forme di solidarietà politica operanti in un certo momento, più che dal sistema di interessi della società civile.

La *partecipazione civile alla politica* nasce nella dinamica dei rapporti che legano la società civile allo stato e si esprime nelle solidarietà che si formano per la rivendicazione degli interessi privati. L'intensità di questo tipo di partecipazione pare sia in funzione della posizione sociale, sembra cioè maggiore quanto più alta è la posizione sociale. Essenzialmente è attuata in vista di una conferma della struttura sociale esistente, in quanto le richieste che avanza sono nell'àmbito dell'integrazione del sistema. Gli indicatori più caratteristici di questo tipo di partecipazione sono: l'adesione a partiti d'opinione, l'appartenenza ad associazioni volontarie integratrici del sistema, i rapporti d'affari e di amicizia con uomini politici, l'appartenenza a gruppi di interesse, ecc. Una larga diffusione di questo tipo di partecipazione indica un alto grado di integrazione tra società civile e stato.

La *partecipazione a movimenti sociali* implica l'adesione a finalità ampie o limitate, di riforma della società. Il movimento prende in considerazione lo stato solo in vista della sua possibile qualità di agente mobilitatore del potere necessario per trasformare la società e ha di mira la modifica dei fini stessi dello stato, almeno quali l'ideologia del movimento li interpreta. Esso, nella misura in cui è politico, fa prevalere una identificazione e solidarietà politica sulle identificazioni e solidarietà private dei membri. In genere recluta i membri tra

gli strati bassi e le classi subalterne di una società, ma è assai probabile che esso possa reclutare anche membri di diverse classi. Il movimento sociale non è una forma stabile di partecipazione: o raggiunge i suoi scopi o si trasforma.

La *subcultura*, infine, connota il sottofondo, le idee, i modelli di comportamento, i valori che stanno alla base di una partecipazione che esprime posizioni e solidarietà private precedenti l'eventuale azione politica. I *background*, in questo caso, è molto importante perché fonda e guida rivolte, assenteismo, violenze e ogni altra forma di partecipazione che tende a rivendicare diritti di cui i membri della subcultura sono stati ingiustamente privati. Le subculture più comuni sono quelle degli emigrati e dei giovani.

I quattro tipi di partecipazione politica descritti possono essere così rappresentati in una tabella:

	la solidarietà politica è prevalente	*la solidarietà privata è prevalente*
azione inserita nel sistema statuale	professionismo politico a	partecipazione civile alla politica b
azione extra statuale	c movimento sociale	d subcultura

Conclusione

Da quanto è stato detto fin qui, mi sembra emerga con chiarezza come sia difficile cogliere le linee di fondo che connotano la società di potere e come sia altrettanto arduo precisare gli àmbiti, le modalità, i limiti della partecipazione. Su un punto tuttavia mi pare si possa essere unanimemente d'accordo e cioè sulla centralità della dimensione partecipativa per la realizzazione di una società più giusta, contro la prepotenza di vecchie e nuove forme di dominio. Ma, come accordarsi, data la complessità del problema e l'eterogeneità degli studi sulle linee di fondo della dimensione partecipativa?

Il punto di accordo si può trovare, a mio avviso, nel favorire una partecipazione non strumentalizzata, cioè che non manipola il consenso, e non riduttiva, cioè non diretta tanto a « far prendere parte a qualcosa » quanto piuttosto a « far prendere parte qualcuno », e neppure intesa come conflitto, in rispondenza a finalità chiare e precise da raggiungere. La partecipazione richiesta dalla società attuale esige e legittima il consenso, ma può anche favorire il dissenso e suppone la possibilità di essere rifiutata ogni qualvolta si presenta — in modo manifesto o latente — come ideologia totalitaria e ogni qualvolta sottende una concezione di uomo parziale e ideologica. Di fronte all'invadenza del potere di pochi, che crea uno stato diffuso di alienazione, la partecipazione intende favorire una ripartizione più larga delle responsabilità e delle decisioni che sostengono e potenziano il costituirsi e il consolidarsi del potere-autorità.

L'uomo, però, non nasce con il dono innato della partecipazione, ma egli deve essere educato a partecipare, a scoprire gli spazi disponibili di partecipazione del suo ambiente e a inventarne dei nuovi, a trovare i modi più efficaci per realizzare il suo inserimento attivo nella società. Deve essere educato a prendere le « sue distanze » nei confronti della « sua sociocultura », distanze che egli può raggiungere riscoprendo la sua unicità e la sua indipendenza al di là dei valori e dei mo-

delli di comportamento che la sua società ha interesse di somministrargli nella socializzazione primaria e secondaria, anche se questo distanziarsi non deve farlo rinchiudere nella sfera privata, come purtroppo il dominio ha avuto spesso interesse a fare. « Non vi è altro àmbito di esistenza per l'uomo — dice F. Crespi — che quello sociale ».[40] Se però l'uomo è il prodotto della sua società, la società è il prodotto dell'uomo ed egli ha quindi la possibilità di riprendere continuamente la trasformazione della sua società, anzi la incessante ricerca della sua maturità e libertà personale non può essere separata dalla ricerca della maturità e della libertà della sua società, cioè di tutti gli altri. E la partecipazione mi sembra appunto la strada più efficace per il raggiungimento di questa maturità, purché essa sia però introdotta in modo stabile nell'orizzonte quotidiano di vita.

L'uomo deve apprendere, partecipando, a far propri, ad assumere globalmente i suoi problemi, cioè a fare della sua partecipazione attiva alla società una partecipazione politica, cioè totalizzante, nel senso che essa non è limitata a un settore, a un livello, ma assume dimensioni macroscopiche e nel senso che assorbe tutta la persona in quello che è e in quello che fa. Per esempio, in chiave di partecipazione politica, lo sviluppo della produzione non può essere perseguito per se stesso senza tener conto di tutte le interrelazioni con tutti gli altri fenomeni economici, biologici, ecologici, ecc.; così, a livello individuale, non si può sviluppare una qualsiasi attività di ordine professionale senza assumere le responsabilità che essa comporta a livello collettivo.[41]

Non va sottaciuto, però, a conclusione, al fine di non ca-

[40] CRESPI, *L'uomo* 116.

[41] Cf *ivi* 128 s.

dere nell'errore che attribuisce alle soluzioni sociologiche una validità totalizzante, che la società non è una dimora stabile per l'uomo. « Pur costituendo il suo unico àmbito di vita — sostiene F. Crespi — l'orizzonte sociale non esaurisce il suo orizzonte esistenziale: il senso della vita è più profondo infatti di ogni espressione di esso a livello culturale e sociale. L'uomo si impegna nella storia e nella società vivendo significati e valori che la trascendono ».[42]

Sono, in fondo, le stesse espressioni dell'*Octogesima adveniens*, là dove si sottolinea che « la politica è una maniera esigente [...] di vivere l'impegno cristiano a servizio degli altri »;[43] anche l'impegno politico, cioè non può essere vissuto dal cristiano che in modo conforme al suo essere cristiano impegnato a costruire con la città terrena quella celeste.

[42] *Ivi* 130 s.

[43] *Octogesima Adveniens* n. 46.

BIBLIOGRAFIA

BARBANO Filippo, *Società tecnostruttura e potere*, in AA. VV., *Società e tecnologia*, Roma, IRADES (1969) 73-115.

BIFFI Franco, *La partecipazione nei documenti pontifici e conciliari* (1961-1971), in *Studi sociali* 14 (1974) 857-885.

CALVARUSO Gino, *La domanda politica oggi*, in *Docete* 31 (1975) 3, 112-120.

CIPOLLA Costantino, *La partecipazione sociale: chiarificazione del concetto ed ipotesi di sequenza*, in *Sociologia* 9 (1975) 1, 49-67.

CRESPI Franco, *Prospettive per una teoria sociologica*, in *Rivista di sociologia* 6 (1968) 17, 5-42; 7 (1969) 18, 7-42.

— *Partecipazione sociale e gruppi primari*, in *Rivista di sociologia* 8 (1970) 20, 5-24.

— *L'uomo senza dimora*, Milano-Roma, Sapere (1974).

— *Teoria sociologica e socializzazione del potere*, Milano, Franco Angeli (1974).

— *Universitari oggi*, Roma, Armando (1974).

CRESPI Franco, SEGATORI Roberto, BOTTACCHIARI Vicinio, *Il lavoro a domicilio*, Bari, De Donato (1975).

DE RITA Giuseppe, *Tracce di riflessione sulla crisi sociale italiana*, in *Vita e pensiero*, 58 (1975) 236-243.

IZZO Alberto, *Sociologia dei fenomeni politici*, in AA, VV., *Questioni di sociologia*, Brescia, La Scuola (1966) I, 223-276.

MEISTER Albert, *Nouvelles formes d'associations et de participation dans la société post-industrielle*, in *Sociologia* 6 (1972) 1, 59-91.

PIZZORNO Alessandro, *Introduzione allo studio della partecipazione politica,* in *Quaderni di sociologia* 15 (1966) 235-286.

POTESTÀ Luciano, *Partecipazione, alienazione, burocrazia,* in *Rassegna italiana di sociologia* 15 (1974) 115-137.

SIGMOND Raimondo, *Analisi sociologica della « partecipazione »,* in *Studi sociali* 14 (1974) 711-716.

TONELLI Riccardo, *Quale maturità politica?* in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) 11, 19-26.

AA. VV., *La partecipazione politica,* in *Quaderni di sociologia* 15 (1966) 231-472.

— *Tavola rotonda sulla partecipazione,* in *Studi sociali* 14 (1974) 429-496.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965).

GIOVANNI XXIII, Enciclica *Mater et magistra* (1961).

— Enciclica *Pacem in terris* (1963).

PAOLO VI, Enciclica *Populorum progressio* (1967).

— Lettera apostolica *Octogesima adveniens* (1971).

3 APRILE 1976

MOVIMENTI STUDENTESCHI DAL '68 AD OGGI. MATRICI CULTURALI E ORIENTAMENTI POLITICO-IDEOLOGICI DELL'INSORGENZA STUDENTESCA E GIOVANILE CONTEMPORANEE

Prof. Paolo Giuntella

Papa Giovanni, nella sua lettura ispirata e profetica della storia nella « Pacem in terris », e quindi, con un'analisi più compiuta alla luce della evoluzione del mondo contemporaneo in questi ultimi anni, Paolo VI nella « Octogesima adveniens », indicano nella nuova coscienza prorompente della condizione e del ruolo che i giovani, i lavoratori, le donne hanno acquistato, uno dei « segni dei tempi » caratterizzanti la nostra epoca di profondo travaglio e di grandi speranze.

Senza dubbio una delle più importanti rivoluzioni culturali del nostro tempo (pari forse alla Rivoluzione russa, al Concilio Vaticano II e all'emergere dei « paesi nuovi » del Terzo Mondo) è stata questa insorgenza giovanile e studentesca e l'acquisizione gelosa, da parte dei giovani, di una propria coscienza politica, di una propria cultura, di un proprio atteggiamento civile e sociale, che ha determinato un salto di qualità senza precedenti nella condizione giovanile.

Quali sono le origini politiche, le matrici culturali, le evoluzioni, i condizionamenti economico-sociali, le espressioni, di quella che può chiamarsi la rivoluzione giovanile e studentesca del XX secolo?

Per capire « l'essere » e il « possibile » della nuova condizione giovanile, le tensioni politiche, le elaborazioni culturali

che accompagnano e ritmano la sua evoluzione nella società contemporanea, occorre indagarne con profondità le radici stesse, le motivazioni interne, le evoluzioni storiche.

Occorrerebbe ben altro spazio e forse ben diversa ottica che quella di un modesto osservatore (e in parte, per quanto riguarda l'esplosione utopica e irripetibile del '68, un oscuro protagonista), un modesto osservatore, dicevo, di cose contemporanee ed effimere.

Mi limiterò quindi ad un rapido, e forse carente, panorama delle radici storiche, sociali, culturali e delle prospettive della tumultuosa insorgenza studentesca e giovanile degli ultimi dieci anni, scusandomi subito per le eventuali inesattezze e superficialità, per gli eventuali voli pindarici.

Spero semmai di potervi dare un affresco ribollente di stimoli a comprendere meglio le grandi ansie di liberazione, di giustizia, persino di preghiera, che nonostante quanto appaia a prima vista, vivono con forte potenzialità nella nuova coscienza giovanile.

Gli anni sessanta sono stati anni di straordinaria ricchezza, pieni di avvenimenti che hanno segnato profondamente la storia dell'umanità contemporanea. È in questi anni che va cercata la svolta culturale che possiede le matrici profonde della nuova coscienza politica studentesca.

Precedentemente i movimenti giovanili e studenteschi avevano conosciuto anche momenti di forte aggregazione e di conflittualità, ma erano sempre rientrati in un normale fenomeno fisiologico di crescita della società.

Il mondo studentesco infatti rappresentava una piccola minoranza del mondo giovanile, era destinato ad un sicuro inserimento produttivo in ambito che, sia pure generalizzando, poteva essere considerato « dirigenziale ». Gli studenti erano cioè un'élite proveniente dai ceti medi ed alti, destinata ad un esito « dirigente » nella graduale successione ai propri genitori.

I movimenti di ribellione, i giovani intellettuali borghesi della rivoluzione francese, i giovani aristocratici non conformisti del fermento liberale e poi risorgimentale in Italia, gli stessi primi leaders del movimento operaio socialista e cattolico, appartenevano a questa élite. I moti studenteschi dell'epoca nazionalista, del periodo intorno alla prima guerra mondiale erano fenomeni di ribellismo o di esuberanza generazionale, che rientravano pienamente nel sistema e che esprimevano semmai, con la sensibilità più radicale tipicamente giovanile, le ondate e le spinte politico-culturali generali.

Estremizzavano cioè, in sostanza, le culture, le passioni e le posizioni politiche emergenti nella classe dirigente, che erano poi i loro stessi padri. In certi casi le agitazioni universitarie erano poi soltanto le estremizzazioni (non di rado strumentalizzate o persino suscitate e orchestrate) delle posizioni dei governi.

Il '68 rappresenta un salto qualitativo, una grossa spaccatura rispetto alla normale conflittualità generazionale degli anni precedenti. È una novità esplosiva, una frattura culturale, paragonabile forse solo alla rivoluzione francese; una novità non solo per le manifestazioni esteriori, esse stesse di per sé esplosive, ma piuttosto per le implicazioni sociali, economiche, di costume, valutabili in termine di analisi storica e sociologica come la nascita di una nuova « questione »: appunto la questione giovanile.

Tra le cause che precedono questa esplosione non va dimenticato il profondo e radicale trapasso (particolarmente acuto nel nostro Paese) di natura economica e culturale, da una società di prevalente struttura agricola e a cultura rurale, ad una società industriale urbanizzata.

È un trapasso di portata storica rilevantissima. Crollano gradualmente nelle nuove generazioni i parametri culturali, comportamentali e morali della società contadina, si espande il consumismo, la familiarità con i mezzi e gli strumenti della grande rivoluzione tecnologica, i mass media, la rivoluzione delle telecomunicazioni. Nei Paesi occidentali, ovviamente, il fenomeno è

particolarmente profondo. Negli Stati Uniti ci si avvia addirittura, negli anni '60, a quello che qualche sociologo ha chiamato lo stato post-industriale.

Lo sviluppo neo-capitalista è improntato alle leggi culturali e morali (oltre che economiche) dell'*American way of life* ed impregnato di spirito missionario ed ottimistico americano.

Ma agli inizi degli anni '60 l'ottimismo puritano del democraticismo occidentale si arricchisce di nuove speranze, e il mondo, anche quello non occidentale, vive una irripetibile ventata di speranza: è la stagione della nuova frontiera di Kennedy, del dialogo di Krusciow, della « Pacem in terris » di Papa Giovanni.

L'uccisione del Presidente americano, l'allontanamento di Krusciow, il progressivo impantanarsi degli Stati Uniti nella giungla della terribile guerra in Vietnam, fanno vacillare la speranza dei giovani in un nuovo mondo e crollare l'ottimismo e il mito dell'America paese guida. Questo fenomeno coincide peraltro con la progressiva espansione della scolarità di massa che mina alle radici il carattere élitario e l'esito « dirigenziale » sicuro dei ceti giovanili studenteschi. Gradualmente, ma inesorabilmente, la nuova scolarità di massa e l'allargamento consequenziale della frequenza universitaria hanno reso sempre più fragile il rapporto « laurea (o diploma) - produzione-lavoro », creando quel fenomeno inquietante dei nostri giorni della disoccupazione o sottoccupazione intellettuale.

La scuola perde le sue caratteristiche élitarie, ma non ancora il suo impianto culturale accademico e liberal idealistico. L'università resta fortemente accademica e la cultura che vi viene appresa e impartita è profondamente slegata dalle grandi trasformazioni della società contemporanea. L'organizzazione culturale è ancora legata a schemi ottocenteschi, pre-industriali; la scuola è di massa, ma resta di classe. Le strutture restano gravemente arretrate rispetto alle conquiste tecnologiche della società culturale e produttiva reale.

In questo quadro emergono sempre più chiaramente le crepe e le contraddizioni dell'intero sistema educativo e culturale del mondo occidentale ed entrano in crisi i valori tradizionali della cultura ufficiale liberale.

C'è poi un fenomeno assolutamente non secondario e di grande rilievo sul piano aggregativo e culturale: la rivoluzione musicale dei Beatles. I Beatles introducono un linguaggio musicale assolutamente nuovo rispetto al passato, che presto acquista ascoltatori in tutto il mondo occidentale penetrando persino nei Paesi dell'Est.

Con essi si innesta un processo irreversibile anche sul piano del costume: dai capelli lunghi all'abbigliamento, con la musica dei Beatles si diffonde un modo nuovo di porsi nella società.

È una rottura completa del cordone ombelicale che lega i giovani ai propri genitori, è la rottura di una continuità di cultura (a livello di cultura quotidiana, di costumi, di abitudini), che è una premessa della successiva rottura politica.

Con i Beatles entra in crisi la protesta soltanto fisiologica e i giovani acquistano un dato culturale unificante (a livello internazionale e di strati sociali), ma discriminante (almeno agli inizi, giacché successivamente penetra persino tra taluni ambienti di adulti) rispetto al mondo degli adulti. È un dato culturale che viene gelosamente difeso nonostante che la diffusione del messaggio musicale avvenga attraverso una poderosa industria commerciale. E la portata politica del fenomeno, oltre alla novità culturale (i Beatles introducono un discorso musicale complesso e dignitoso sul piano contenutistico oltre che propellente) va ancora valutata in tutta la sua rilevanza.

A catena sull'onda della ribellione del costume, sull'onda della ribellione alle norme estetiche e comportamentali, esplode la potenzialità scoperta di taluni fenomeni già presenti, ma fino allora non dirompenti: il fenomeno Beatnik (che non è solo musicale, ma anche letterario), l'ondata del pacifismo

(fate l'amore e non la guerra), « l'onda verde », la non-violenza.

Ormai questo dirompente nuovo internazionalismo giovanile assume aspetti vistosi: inizia l'epoca dei jeans, delle chitarre e del sacco-a-pelo. Si viaggia con facilità con l'auto-stop, si infrangono alla base le barriere culturali o politiche tradizionali, c'è un interscambio giovanile tumultuoso e travolgente.

La protesta, ancora incerta e libertaria, pacifista e non-violenta, scopre (anche per il contributo fondamentale della sensibilità cristiana) il « terzo-mondismo », il rifiuto del benessere occidentale, il rifiuto della logica individualista degli stati.

Dal terzo mondo giunge però un nuovo mito dissacratore e romantico: il « Che », eroe leggendario della ribellione latino-americana.

Il mito del « Che » rompe a sua volta l'idealismo non-violento; è il mito della rivoluzione armata, della resistenza eroica al capitalismo, è un nuovo punto di riferimento carismatico. La fine delle ultime rapide risorgenze non violente e riformiste (Luther King, Bob Kennedy) avvaloreranno il fascino palingenetico della violenza rivoluzionaria.

Una potente industria cerca di integrare la ribellione e di cavalcare la tigre dei gusti emergenti. Ma il fenomeno ha i suoi profondi aspetti autentici.

La grande insorgenza neo-romantica di radicale attesa di una nuova società e la radicale critica al capitalismo, trovano facile e naturale corolla ideologica nella scuola di Francoforte: Marcuse, Horkeinar, Adorno, Fromm, sociologi e psicologi sociali di ispirazione marxista.

Sono i profeti della nuova epoca. Ciascuno secondo la sua impostazione metodologica, escono dalla matrice originaria per approdare ad un marxismo eterodosso d'impostazione talora sociologica, talora venata di filoni di socialismo utopico, corretto dall'influsso della ricerca psicanalitica. Marcuse dà origine ad una scuola di contestazione da sinistra del marxismo burocratico, supera la teoria marxista pura dell'alie-

nazione arricchendola di una ulteriore interpretazione di tipo psicanalitico, per cui non è più soltanto il proletariato ad essere alienato nella società capitalistica moderna, ma lo sono anche altri ceti: gli intellettuali, i « colletti bianchi », gli studenti. Questi ceti vivono infatti in una condizione di sfruttamento, perché nella società capitalistica non è possibile una *reale* elaborazione culturale creativa, la personalità, le identità sono compresse, strumentalizzate dal sistema, addormentate dal consumo, mercificate.

Il sistema capitalistico è diventato ormai un « neo-capitalismo consumista » secondo Marcuse, e la sinistra tradizionale non ha più la capacità di analisi e di incidenza politico-ideologica per combatterlo. Il consumismo crea, a livello di massa, delle nuove alienazioni di tipo psicologico. Questo momento evolutivo del capitalismo è il segno della degenerazione estrema del capitalismo stesso che rischia di svuotare tutte le forme di protesta e di canalizzare gli uomini incapaci di coscienza critica.

Nasce di qui e si diffonde a livello di massa una ideologia accattivante che può essere un po' semplicisticamente sintetizzata nella formula « contestazione globale al sistema », in alternativa al riformismo cui sono condannati i partiti comunisti stessi e il movimento operaio in occidente. Nasce e si diffonde con Marcuse quello che qualcuno chiama il « marx-freudismo ». In modo generico e asistematico, quanto è del resto approssimativa la stessa definizione di marxfreudismo, cioè di una vaga ideologia ricca di suggestioni freudiane, di populismo, di operaismo, di marxismo, di vitalismo e pienerismo americano, è infarcita la cultura dominante della nuova « internazionale giovanile ».

Non mancano però profonde eredità cristiane, nel mélange tra socialismo utopico e comunitarismo, e persino, pur sotto scorze dissacranti, il fascino di un nuovo misticismo politico-sociale.

Così come non va dimenticata l'influenza di don Milani che, con la sua « Lettera ad una professoressa » pone, almeno in

Italia, con rudezza e realismo il problema della scuola di classe, cioè della condizione di emarginazione degli studenti provenienti dalle classi subalterne nella scuola. La lettura di don Milani conquista anche gli studenti non credenti. Ma è duro seguire la profezia di questo prete fedelissimo nelle sue « sante rabbie » alla Chiesa di Cristo. E presto il movimento studentesco, in cui i figli di papà contestati da don Milani sono preponderanti, dimentica il prete scomodo per la via più facile del ribellismo violento, ma meno coerente.

IL '68

Questo ampio mosaico di matrici culturali, entro il quale non va neppur dimenticata l'influenza del fermento post-conciliare e della teologia della liberazione per lo meno per la componente di matrice cristiana, aiuta a capire questa tappa fondamentale della evoluzione del mondo giovanile: il '68.

È una tappa storica. È un momento di non ritorno. Dalla rivolta di Berkaley sull'onda dello slogan « Student Power » a quella di Berlino, e Torino, e Milano, e Roma, dall'Italia al maggio francese. In Francia l'esplosione studentesca raggiunge l'apice, favorita forse dal tramonto di De Gaulle e dalla reazione di un regime in crisi.

Con altre istanze, con la speranza di creare un'alternativa liberale e democratica, la macchia d'olio si estende anche nei Paesi dell'Est dove impatta però con una dura repressione poliziesca.

La contestazione si estende poi anche nelle scuole. Ma già siamo al tramonto. Già si intravedono i segni delle degenerazioni, del riassorbimento in un nuovo conformismo sapientemente orchestrato dalla industrializzazione, dal consumismo che smercia e diffonde, secondo logiche di mercato, i best-seller ideologici, gli abbigliamenti « rivoluzionari, i dischi di musica pop e underground che avevano scandito la rottura anche culturale e di costume dell'« ordine stabilito » del mondo giovanile.

Nascono i gruppuscoli marx-leninisti, operaisti, maoisti, talora in serrata polemica reciproca.

Il processo tumultuoso e neo-romantico del ribellismo utopico e globalista, nell'impatto con la realtà storica, con il potere reale ripiega nella frustrazione e nella sensazione di impotenza.

Aumentano i fenomeni di patologia sociale, gli aspetti folkloristici e ludici, la violenza irrazionale. Il riflusso si incanala in un'area di parcheggio segnata dalle tentazioni estetizzanti, ovvero dalla malizia politica.

In Italia questo fenomeno significa il rientro nell'alveo delle forze politiche istituzionali (soprattutto di sinistra) di una parte del mondo studentesco, grazie anche alla attenzione che il partito comunista ha saputo porre alle istanze tanto di domanda ideologica, quanto di partecipazione politica concreta ed attivistica emergenti nel mondo giovanile.

Dal mondo politico di tradizione cristiana invece la risposta è stata troppo spesso passiva e la tentazione di rispondere all'emergere di questo vasto movimento giovanile è stata soprattutto il tentativo di canalizzazione delle istanze globalizzanti su progetti integralistici, ovvero la genericità di una comprensione di tipo paternalistico, svuotante la novità emergente mentre se ne condannano le espressioni autonome.

Si doveva attendere un uomo chiamato Benigno Zaccagnini e lo straordinario congresso che lo ha eletto segretario perché tornasse nel partito d'ispirazione cristiana una sensibilità reale al mondo giovanile. Ed in effetti la speranza zaccagniniana ha saputo attrarre quei giovani che da tempo inseguivano una risposta non marxista alle loro attese di giustizia e di impegno politico.

Ma quali sono le caratteristiche non « effimere » di questa nuova cultura giovanile emersa in questi anni?

Senza dubbio la dimensione internazionale e l'autonomia (e la rottura) rispetto alle culture e agli esthablishements

culturali e politici. In altre parole, prima che divenissero fatti in parte, anche commerciali, reintegrati attraverso lo stesso meccanismo del consumo di massa, questi fenomeni emergenti sono stati il background di un crescente nuovo internazionalismo e di una identità propria della condizione giovanile stimolando una vera e propria organizzazione di « controcultura » o « cultura alternativa ».

Ed è estremamente interessante osservare come questo vasto fenomeno, sia pure molto mediato, ha superato i confini del mondo studentesco e borghese per filtrare nel mondo giovanile operaio ed ha persino infranto le barriere dei blocchi per arrivare per schegge anche nei Paesi dell'Est. E forse più di quel che si pensi a prima vista, questa ebollizione di istanze politiche e culturali ha cementato una vasta « subcultura » unitaria giovanile, informando giovani di diverse collocazioni ideologiche, politiche, religiose.

La fine però del sogno rivoluzionario, i riflessi della crisi economica internazionale nella occupazione giovanile, l'impatto delle « imagination au pouvoir » contro il muro della realpolitik, della irruenza e della intemperanza contro la gradualità e la pazienza della storia, hanno maturato il rientro del movimento giovanile entro alvei più istituzionali.

Ma l'esperienza del '68, al di là delle contraddizioni, della superficiale omologazione di molti ambienti giovanili alle nuove culture dominanti radical-chic o d'ispirazione marxista (che hanno fatto divenire Mounier, Maritain, Tocqueville, Shumpeter ed altri classici del pensiero democratico cultura quasi « underground »), al di là delle esasperazioni violente ed irrazionalistiche, rimarrà un'esperienza fondamentale e determinante nella vita di coloro che hanno vissuto (certo con drammi di coscienza e con sofferenze) non da spettatori il '68 con la speranza di costruire una nuova società.

Vorrei leggervi la testimonianza che mi lasciò un amico, un giovane del '68, di formazione cattolica. È una meditazione sulla grande rivoluzione giovanile dei nostri anni che vale la pena rileggere insieme:

insegnato per anni che siamo la futura classe dirigente, che l'America è buona e democratica, e la Russia è cattiva, povera e incivile. La Cina poi, non si deve nominare invano. Molti si adeguano alla moda, altri soffrono interiormente. Da un lato la macchina promessa da papà, le feste tra ragazzi di buona famiglia, dall'altro l'evidenza della scuola di classe, cioè di noi.

Sparano al pastore negro, non facciamo in tempo a smarrirci che uccidono Bob Kennedy. E, dopo esserselo sbalottato tra zampa e zampa, il gatto Breznev schiaccia il topino Ceko.

Noi reggiamo a mala pena le bandiere rosse. Oramai ci hanno ripreso. Siamo diventati argomento di salotto, vicenda da Carosello, risata stupida del commendatore milanese che pensa subito a smerciarci sopra una maglietta « cinese » o un libro di documentazione.

E i burocrati comandano ancora. Insabbiato il Concilio, l'America ha il grugno di Nixon, in Francia semplice sostituzione di naso: da De Gaulle a Pompidou.

Però è stato un periodo bello... Pieno di contraddizioni, di luci, di illusioni, di delusioni: a noi rimarrà il marchio per tutta la vita. Abbiamo cominciato a sperare, abbiamo sognato. La barba lunga, « stop the war », il fazzoletto rosso, i sampietrini, i gas lacrimogeni, le fughe con la polizia alle calcagna, il ciclostile. Siamo stati « carbonari », abbiamo cospirato, abbiamo creduto. In un'epoca di voli spaziali, di pianificazione, di società consumistica. Tutti noi siamo cresciuti in questo spazio, tutti noi che abbiamo compiuto tredici, quindici, sedici, diciotto, venti, ventidue anni, in questo decennio siamo stati, chi più, chi meno, utopisti, forse gli ultimi utopisti.

Abbiamo riportato le barbe del romanticismo, le passionarie e le eroine delle barricate, all'ombra dei jets.

Non possiamo non essere diversi dagli altri, qualsiasi strada abbiamo preso o prenderemo.

Forse gli anni settanta saranno gli anni della vera rivoluzione, quella che si farà in giacca e cravatta; gli anni degli economisti e dei biologi, dei programmatori e dei tecnici della società dell'efficienza.

Anche se saliremo su questo treno, sferzati e guidati dagli adolescenti che cresceranno negli anni settanta, anche se diventeremo pianificatori o moderati, conserveremo dentro di noi una nostalgia di utopia e un sogno.

CONCLUSIONE

Nonostante queste luci e queste ombre, credo che questa esplosione del mondo studentesco e giovanile ha portato una ventata nuova, ricca di contraddizioni, ma anche di grandi intuizioni, che riassumono l'esigenza di liberazione integrale, di giustizia, di pace che tutti gli uomini, al di là di confini generazionali, al di là di latitudini e culture diverse, sentono come aspirazione del loro impegno nella comunità umana. Anche nella massificazione e nella troppo facile indulgenza al comunismo che molti giovani mostrano, credo che il senso della partecipazione, della responsabilità sociale, il senso della comunità che essi hanno, posseggano, magari nascosti dietro una scorza di apparente dissacrazione, una grande potenzialità evangelica.

Inquietante e in fase di aumento il fenomeno della droga nelle scuole! Né d'altra parte si può dimenticare che nel mondo studentesco di questi anni sono pure germinati movimenti e comunità cristiane che hanno riscoperto la forza della preghiera, della spiritualità, della non-violenza, della fraternità e di una silenziosa ma costante e generosa carità, della essenzialità della vita, della povertà che distingue chi si è posto alla sequela di Cristo.

Quanti studenti sono andati a Taizé, quanti sono scesi con umiltà nelle periferie delle grandi città, tra i baraccati, tra gli handicappati, nei consigli di quartiere alla riscoperta di una solidarietà umana, ma proprio per questo anche cristiana! Il nuovo mondo giovanile e studentesco, che chiede alle istituzioni, alla scuola, agli adulti, coerenza e progetti di liberazione, è anche questo.

Nonostante le contraddizioni e i problemi che oggi tutti, studenti, professori, operatori politici e culturali ci troviamo davanti, penso che occorra far proprie le parole di Bob Kennedy, che di fronte alla protesta giovanile del suo paese disse in un famoso discorso: « molti mi chiedono: perché? Io dico: Perché no? ». Oppure le parole del presidente del Consiglio Aldo Moro che nel novembre '68 disse: « tempi nuovi si annunciano ed avanzano in fretta come non mai. Il vorticoso succedersi delle rivendicazioni, la sensazione che storture, ingiustizie, zone d'ombra, condizioni d'insufficiente dignità e d'insufficiente potere non siano più oltre tollerabili, l'ampliarsi del quadro delle attese e delle speranze della intera umanità, la visione del diritto degli altri, anche dei più lontani, da tutelare non meno del proprio, il fatto che i giovani sentonsi ad un punto nodale della storia, non si riconoscano nella società in cui sono e la mettano in crisi, sono tutti segni di grandi cambiamenti e del travaglio doloroso nel quale nasce una nuova umanità.

Vi sono certo dati sconcertanti, di fronte ai quali chi abbia responsabilità decisive non può restare indifferente: la violenza talvolta, una confusione ad un tempo inquietante e paralizzante, il semplicismo scarsamente efficace di certe impostazioni, sono sì un dato reale e anche preoccupante. Ma sono tuttavia, un fatto, benché grave, di superficie. Nel profondo, è una nuova umanità che vuole farsi, è il moto irresistibile della storia. Di contro a sconcertanti, e, forse, transitorie esperienze c'è quello che solo vale e al quale bisogna inchinarsi, un modo nuovo di essere nella condizione umana.

È l'affermazione di ogni persona, in ogni condizione sociale, dalla scuola al lavoro, in ogni luogo del paese, in ogni lontana e sconosciuta regione del mondo: è l'emergere di una nuova legge di solidarietà, di eguaglianza, di rispetto di gran lunga più seria e cogente che non sia mai apparsa nel corso della storia.

E insieme a tutto questo ed anzi proprio per questo, si affaccia sulla scena del mondo l'idea che, al di là del cinismo opportunistico, ma che dico, al di là della stessa prudenza e dello stesso realismo, una legge morale, tutta intera, senza compro-

messi, abbia infine a valere e a dominare la politica, perché essa non sia ingiusta e nemmeno tiepida e tardiva, ma intensamente umana ».

Miglior elogio del sessantotto, senza essere per altro demagogico, non poteva essere scritto. È auspicabile che i frutti e le intuizioni più genuine della contestazione del '68 siano recuperati al patrimonio morale e ideale del mondo studentesco nella misura in cui rappresentarono l'esigenza di tempi nuovi, di partecipazione, di democrazia, di pluralismo, di immaginazione, di comunitarismo, ma anche di rispetto per la persona umana, di socialità; così come è auspicabile che il mondo studentesco di oggi conservi e rafforzi le sue caratteristiche di stimolo critico, di partecipazione di base, di domanda di cultura alternativa aderente al movimento della società senza diventare strumento politico o ideologico di un solo partito politico o comunque egemonizzato da una moda culturale.

Ma vorrei infine ricordare la costante che, al di là dei cambiamenti delle mode, degli atteggiamenti, delle maturazioni politiche, resta la caratteristica dominante del mondo studentesco e giovanile di questi anni dal '68 ad oggi: l'impegno politico e la coscienza che anche « *la scuola è politica* ». È questo uno dei « segni dei tempi » della nostra società, è una esigenza di responsabilizzazione che gli studenti tutti sentono anche nelle loro differenziazioni pluralistiche. A questa esigenza, a questa domanda, occorre rispondere creando sempre nuovi spazi di partecipazione, ma anche di elaborazione culturale nella scuola, perché diventi una comunità educante al servizio della comunità civile, inserita nella società che si muove e si rinnova.

Il mondo giovanile ha il dovere, oltre che il ruolo, per così dire fisiologico, di mettere in crisi, di favorire un esame di coscienza, di discutere, le istituzioni che una società si è data. Non solo; ma anche di sottoporre a verifica l'elaborazione culturale, la stratificazione sociale, l'assetto accademico delle strutture culturali e scolastiche, la « morale » (non parlo in questo caso della morale cristiana, ma della morale « sociale ») e i costumi di una comunità nazionale o internazionale.

A questo compito, il mondo giovanile, non solo per ineluttabili ragioni di « fisiologia » strutturale delle istituzioni e degli ethablishement culturali e di evoluzione storica, ma anche per preciso dovere morale, non deve venir meno. Il confronto dialettico tra le istituzioni e le istanze del mondo giovanile, la capacità di una società di interpretare le domande e le ribellioni giovanili, senza demagogia, permissivismo o falso e strumentale giovanilismo, costituiscono le basi per il progresso politico, sociale, umano, di una comunità. Per questo io credo che, in termini cristiani, tale attitudine sia un carisma specifico di chi ha avuto il privilegio di studiare.

E credo che in questo senso, pur conservando un grande senso di responsabilità e di spirito autenticamente critico, pur restando in modo creativo e costruttivo disponibili alla partecipazione e alla costruzione di una società nuova senza fughe dalla realtà, resti per i giovani sempre più valido il monito di quel grande filosofo cattolico che fu Emanuel Mounier, un vero e purtroppo misconosciuto anticipatore del '68 (basta rileggere il suo volumetto « Il personalismo ») monito che mi rileggevo nei momenti di crisi delle giornate calde del '68:

« Dovete rifiutarvi di sottomettervi ad un mondo così ben definito e così ben costruito che sembra un mondo normale. Ciò vuol dire che dovete sottrarvi a tutti gli uomini normali che incontrerete oggi, a tutte le proposte normali che essi vi faranno, a tutti i sorrisi normali con cui essi accoglieranno le vostre proposte ». E la proposta cristiana non è « normale »!

È sempre preferibile infatti chi ricerca la verità, la giustizia e la liberazione integrale dell'uomo commettendo errori, infantilismi o imboccando strade sbagliate piuttosto di quel giovane che conformisticamente accetta la conservazione dell'esistente. Il primo infatti è più permeabile, lo dico ora da cristiano, alla novità dell'annuncio, alla radicalità della parola di Dio, alla conversione e alla liberazione di Cristo che ci chiama a cercare nuovi cieli e nuove terre, a costruire l'uomo nuovo di cui parla S. Paolo.

4 APRILE 1976

LA LEGITTIMITÀ DELLA FUNZIONE POLITICA MEDIATA DAI PARTITI E DAI SINDACATI

(parte 1ª e 2ª)

Prof. Sr. Maria Rosa Cirianni FMA

Ogni comunità politica esercita, attraverso le sue strutture, funzioni particolari che vanno dalla determinazione dell'indirizzo politico generale alla formulazione del diritto positivo e all'intervento coattivo dello Stato, nei casi di violazione delle norme.

Si hanno così le tre note funzioni dello Stato: funzione esecutiva, legislativa e giurisdizionale.

La funzione politica rientra più direttamente nella funzione esecutiva e si « esprime nel mandato, si esercita nelle Camere e negli altri corpi costituzionali attraverso i cosiddetti atti politici con cui gli organi statali realizzano le misure di più vitale rilievo per la attività interna ed estera dello Stato stesso.

In tale funzione deve farsi rientrare la delineazione dell'indirizzo politico, che viene a ripercuotersi attraverso la determinazione di fini ultimi e generali su tutta la multiforme attività degli organi statali, orientati in tal modo unitariamente verso la armonica concreta realizzazione di un particolare programma politico ».[1]

[1] Cf BISCARETTI DI RUFFIA, *Istituzioni di Diritto Pubblico*, 146.

Chi controlla questa funzione? Nei tempi passati le possibilità di controllo erano inesistenti o, nei casi migliori, molto scarse, perché il sistema di per sé non dava spazio ad interventi; oggi, in regime democratico (che pure ha i suoi lati negativi), il controllo può essere esercitato dall'opinione pubblica attraverso l'iniziativa legislativa popolare, le petizioni, il referendum e la scelta dei propri rappresentanti; ma più direttamente ancora il controllo viene fatto dai partiti politici, che hanno e sentono il diritto-dovere del controllo e dell'orientamento della funzione politica.

Naturalmente questo controllo sarà legittimo e raggiungerà il suo scopo se si svolgerà in una democrazia rappresentativa, espressa dal suffragio universale, fondata sulla eguaglianza dei cittadini di fronte ai diritti e ai doveri, sul pluralismo delle idee che trovano la possibilità di espressione nelle associazioni politiche. Queste, ormai, sono considerate organi della democrazia politica.

I PARTITI NEL DIRITTO

Per lungo tempo furono ignorati dagli ordinamenti giuridici degli Stati democratici. Verso la metà dell'800 e nell'Europa occidentale i partiti incominciarono ad avere una loro struttura ed un loro piano di azione: « Fino a quando il conferimento del mandato politico rimase affidato a gruppi ristrettissimi di cittadini appartenenti allo stesso ceto sociale, i partiti non poggiavano su organizzazioni stabili e diffuse nel paese, ma corrispondevano a labili e mutevoli schieramenti di gruppi politici che esaurivano ogni loro attività in seno alle Camere del Parlamento. Ad esempio il 'partito del re', ed il 'partito del popolo' nel Parlamento inglese, agli albori della lotta contro la monarchia e in seguito quelli 'dei cavalieri' e 'delle teste rotonde' ».[2]

[2] Cf MORTATI C., *Istituzioni di Diritto Pubblico*, vol. II, 796.

In Italia si possono distinguere le due forme organizzative: quella *classista* con le associazioni operaie e quella *ideologica* con le saltuarie organizzazioni elettorali a sostegno dei programmi politici. Fino agli anni '90 si continuò a parlare di una 'destra' e di una 'sinistra'. Fu l'estensione del suffragio elettorale ed i fenomeni ad esso connessi che promossero il sorgere di associazioni aventi una propria insostituibile funzione che tendeva a formare una coscienza politica nei cittadini per risolvere i vari problemi della Nazione.

Sulla svolta del secolo abbiamo la formazione di partiti veri e propri: il partito socialista, il partito repubblicano, il partito di ispirazione cattolica, il partito radicale...

La guerra mondiale del 1915-18 e soprattutto la dittatura fascista, bloccheranno ogni iniziativa esterna delle organizzazioni politiche (nel 1926 vennero sciolti, con decreto motivato approvato dal Consiglio dei Ministri il 6 novembre, tutti i partiti già esistenti nell'area nazionale).

Questo periodo non fu di totale congelamento perché i 'capi' riuscirono a mantenere i legami con le periferie, a migliorare la preparazione dei 'quadri', tanto da poter essere pronti alla fine del periodo fascista. Dopo il 25 luglio 1943 ne esistevano già sei.

La Costituzione repubblicana del 1948 dedica un posto privilegiato ai partiti, riconoscendone la liceità e l'opportunità. Infatti l'art. 49 afferma: « tutti i cittadini hanno diritto di associarsi liberamente in partiti per concorrere con metodo democratico a determinare la politica nazionale ». Tale articolo è una specificazione dell'art. 18, che prevede la 'libertà di associazione'.

Un riferimento ancora lo si trova, anche se in forma implicita, nell'art. 72, che accenna ai 'gruppi parlamentari', formati sulla base delle dichiarazioni di appartenenza dei membri delle Camere ai partiti; e nell'art. 98 circa le limitazioni all'iscrizione ai partiti politici per alcune categorie di funzionari (magistrati, militari, agenti di polizia, rappresentanti diplomatici e consolari all'estero).

Per la nostra Costituzione, perciò, essi si identificano con le « associazioni politiche », che hanno per fine di concorrere a determinare la politica nazionale, servendosi del metodo democratico.

CARATTERISTICHE DEI PARTITI

Le caratteristiche dei partiti moderni possono così riassumersi: 1) la pubblicità che li differenzia dalle sètte; 2) il perseguimento di principi o interessi superindividuali che li differenzia dalle fazioni, rivolte a sostenere determinate persone; 3) la esistenza di un'organizzazione avente carattere di stabilità, che li distingue dalle leghe o unioni precarie dirette a oggetti determinati; 4) la pluralità che è disconosciuta nei regimi a partito unico, quali i regimi totalitari.

Il partito, inoltre, dovrebbe intendersi come 'parte totale', nel senso di parte idonea a farsi interprete di una ideologia di politica generale, allo scopo di tradurla nell'azione dello Stato.

I mezzi di cui il partito si serve per attuare concretamente la propria azione politica sono gli schemi programmatici intorno ai quali ordina la sua volontà, e gli uomini incaricati di trasferire nelle istituzioni statali la volontà popolare.[3]

Il partito prepara e condiziona le manifestazioni sia del corpo elettorale sia dello Stato, senza confondersi né con l'uno né con l'altro.

I criteri di valutazione di un partito vanno ricercati: nei principi che lo animano e sostengono; nel servizio che sa dare al popolo, rispettandolo in tutte le sue esigenze, e nella forza di interpretazione della volontà del paese.

De Gasperi ripeteva spesso che « per operare nel campo

[3] Cf MORTATI C., *o. c.*, 797.

sociale e politico non basta né la fede, né la virtù; conviene creare e alimentare uno strumento adatto ai tempi, il partito, cioè una organizzazione politica che abbia un programma, un metodo proprio, una responsabilità autonoma, una fattura ed una gestione democratica [...] la funzione specificamente sua è quella di dare una direttiva politica ai rappresentanti ed ai legislatori.

Il Partito è necessario perché è inquadramento dell'idealismo e della disciplina [...] la sua funzione deve essere necessariamente armonizzata col diritto e con la funzione delle persone; non deve livellare la personalità, ma la personalità deve coordinare il proprio impeto creativo e propulsivo in uno sforzo che corrisponda alle possibilità della massa che segue [...]; non deve distanziarsi perché andrebbe a finire all'isolamento o alla dittatura; non deve lasciarsi deprimere perché ciò significherebbe regolare il passo con i meno agili ».[4]

I PARTITI NEL MAGISTERO DELLA CHIESA

È solo nei più recenti documenti ufficiali della Chiesa che troviamo alcuni riferimenti all'azione politica ed ai partiti. Tali riferimenti diventano, col passare degli anni e con l'acuirsi dei problemi politici, sempre più espliciti e diretti.

GIOVANNI XXIII nella *Pacem in terris* dice chiaramente che « è una esigenza della loro dignità di persone che gli esseri umani prendano parte attiva alla vita pubblica, anche se le forme con cui vi partecipano sono necessariamente legate al grado di maturità umana raggiunto dalla Comunità politica di cui sono membri e in cui operano.

Attraverso la partecipazione alla vita pubblica si aprono agli esseri umani nuovi e vasti campi di bene » (n. 44).

Nella *Gaudium et spes* del Vaticano II il concetto si slarga e

[4] Cf GUISIO N., *Idee chiare sulla DC di De Gasperi*, 41 e seguenti.

diventa chiaro invito: « si riuniscono insieme uomini, numerosi e differenti, che legittimamente possono indirizzarsi verso decisioni diverse [...]. I cristiani devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica; essi devono essere d'esempio, sviluppando in se stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune: così da mostrare con i fatti come possano armonizzarsi l'autorità e la libertà, l'iniziativa personale e la solidarietà di tutto il corpo sociale; la opportuna unità e la proficua diversità.

Devono ammettere la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali e rispettare i cittadini che, anche in gruppo, difendono in maniera onesta il loro punto di vista.

I partiti devono promuovere ciò, che a loro parere, è richiesto dal bene comune; mai però è lecito anteporre il proprio interesse al bene comune » (nn. 74-75).

PAOLO VI, nella *Octogesima adveniens* riconosce la legittima varietà delle opzioni possibili nelle situazioni concrete, tenendo conto delle solidarietà vissute da ciascuno (cf. n. 50)... « Prendere sul serio la politica nei suoi diversi livelli... significa affermare il dovere dell'uomo, di ogni uomo, di riconoscere la realtà concreta e il valore della libertà di scelta che gli è offerta per cercare di realizzare insieme il bene della città, della nazione, dell'umanità. La politica è una maniera esigente... di vivere l'impegno cristiano al servizio degli altri. [...] i cristiani, sollecitati ad entrare in questo campo d'azione, si sforzeranno di raggiungere una coerenza tra le loro opzioni e il Vangelo e di dare, pur in mezzo ad un legittimo pluralismo, una testimonianza personale e collettiva della serietà della loro fede mediante un servizio efficiente e disinteressato agli uomini » (n. 46).

Se prendiamo in visione i documenti delle più recenti Conferenze episcopali, specialmente dell'America latina, si può dire che l'argomento *politica e partiti* è privilegiato, per cui quanti sentono la responsabilità di contribuire alla costruzione di un mondo nuovo, mediante l'impegno specifico della politica, possono trovare in essi direttive sicure e chiare. Si parla molto, in quei Paesi di ' teologia politica '.

I PARTITI POLITICI NELL'ATTUALE SITUAZIONE ITALIANA

Sembra conveniente presentare una breve panoramica ed alcuni cenni storici dei partiti italiani che caratterizzano il pluralismo delle opzioni. Si preferisce incominciare dai più piccoli in quanto a consensi elettorali.

Partito Repubblicano Italiano (PRI)

La sua data di nascita risale al 1895 quando con i 'radicali' costituì l'ala della sinistra borghese in rapporto all'ala popolare formata dai socialisti.

Durante il periodo fascista è costretto, come gli altri, ad un forzato silenzio. Dopo il 25 luglio del 1943 ritorna alla ribalta con rinnovate forze.

Attualmente non avrebbe neppure ragione di esistere perché la Repubblica è già in atto. La sua politica è improntata ad un anticlericalismo non sempre dichiarato, ma ugualmente deleterio.

Nelle battaglie per il divorzio, l'aborto, ecc. si è sempre schierato con le forze laiciste e radicali, condividendone le scelte, ma non sempre i metodi.

Partito Radicale

Solo qualche rapido accenno a questo partito che, al presente non ha rappresentanti in Parlamento e perciò non avrebbe diritto di menzione. Le sue proposte politiche trovano ampi consensi in quella parte di società che non ha nessun valore spirituale da salvare; i movimenti femministi recepiscono in pieno le istanze dei radicali.

« Le vicende storiche non ci dicono molto sull'essenza del radicalismo, ma ci consentono di formulare un'ipotesi su di essa, un'ipotesi che spiega il risorgere del nome nella nostra realtà politica.

Sia il radicalismo di ieri che quello di oggi hanno in comune di porre il problema ecclesiastico quale principale problema politico, e di fare della lotta contro la Chiesa la misura della coerenza dei fatti con i principi [...] La proposta politica radicale è la negazione dei fondamenti del problema di Dio: il valore (ultimo termine laico per esprimere il sacro) della natura e della società. Ed è per questo che il punto di forza del radicalismo è il problema del sesso ».[5]

Partito Liberale Italiano (PLI)

La sua origine storica risale alla Grande Rivoluzione e al Movimento per la libertà e l'indipendenza degli Stati che si svolse particolarmente nella prima metà del secolo scorso.

Riflette l'aspetto variegato e contraddittorio del mondo liberale. Anche il PLI si ricostituisce dopo il 25 luglio del 1943 per iniziativa di Benedetto Croce, collocandosi decisamente sul centro-destra dello schieramento borghese.

I principi fondamentali che stanno alla base dell'azione politica liberale possono essere così sintetizzati: separatismo tra Chiesa e Stato; autonomia del singolo istituzionalmente garantita; libertà politica ed economica; accettazione delle disuguaglianze sociali; agnosticismo religioso; dissolubilità del matrimonio; lotta alle autonomie locali; lo Stato ritenuto fonte di diritto con conseguenti monopoli in tante sfere dell'uomo, non esclusa l'educazione.

Attualmente ha pochissimi seguaci perché è antipopolare.

[5] Cf BAGET-BOZZO, *Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale*, 26.

È doveroso segnalare che i suffragi avuti nelle elezioni politiche del 20 giugno hanno permesso ai radicali di avere i loro rappresentanti. Essendo queste note in corso di stampa non è possibile dirne di più.

Movimento Sociale Italiano - Destra Nazionale (MSIDN)

In occasione delle elezioni politiche del 1972 i due partiti (Movimento sociale e Partito monarchico italiano) si unificarono.

Le origini sono diverse; infatti il Partito democratico italiano (PDI) guidato da Roberto Lucifero (che in seguito passò al PLI) sorse nel 1944 per la difesa dell'istituto monarchico; il MSI nacque nel 1947 per opera di Almirante che raccolse in una organizzazione di tipo partitico le forze del Fronte dell'Uomo Qualunque (movimento politico di estrema destra che non si riconosceva in nessun partito organizzato) e che con le sue caratteristiche divenne un punto di riferimento degli ex-fascisti. Nel giugno del 1946 il PDI si organizzava in Partito nazionale monarchico per opera di Covelli.

Attualmente il MSI - Destra nazionale riesce a polarizzare le zone conservatrici dell'elettorato di destra, i nostalgici dello stato forte; tende al potere e usa metodi di violenza; è un partito col quale non è facile discutere; non ha una sua ideologia.

Partito Socialista Italiano (PSI)

Si chiamerà ufficialmente e definitivamente così nel 1895. Da allora ad oggi la sua storia passa attraverso molte e travagliate fasi.

Dai moti del 1898, che ripropongono l'alternativa tra reazione e libertà al tumultuoso sviluppo dell'industria, il partito si trova a dover affrontare un movimento operaio particolarmente vivace e attivo che, attraverso azioni di sciopero, lo porterà ad una radicalizzazione superiore all'intransigenza delle origini.

Farà dell'agitazione rivoluzionaria la sua bandiera, ma si troverà di fronte a forze politiche nuove all'interno e all'esterno: all'esterno il sorgere del Partito popolare italiano e del Partito nazionale fascista, e all'interno l'acuirsi delle posizioni di sinistra, che uscendo dal partito, fonderanno il Partito Comunista italiano (1921).

Durante il periodo dittatoriale anche il PSI subisce la sorte del silenzio e dell'esilio già toccata alle altre organizzazioni; ma non mancheranno i contatti tra amici che la pensano allo stesso modo e, nel 1942 il PSI si ricostituisce, apparendo sin dall'inizio con una posizione policentrica e frammentaria, tanto che nell'agosto del 1943 si avrà la costituzione del PSIUP con segretario Nenni e vicesegretario Pertini. Nel 1947 il PSIUP con a capo Lelio Basso si dividerà in PSLI (Partito socialista lavoratori italiani) con Saragat e PSI con Nenni. Nel 1949 i due si uniranno dando luogo al PSU (Partito socialista unitario), che avrà una breve vita e cioè fino al Congresso di Bologna (gennaio 1952), che vedrà nascere ufficialmente il PSDI; nell'ottavo Congresso tenutosi a Genova nell'ottobre del 1952 la sinistra di Codignola esce dal partito (PSI), promuovendo con Parri (uscito dal PRI) il Movimento di unità proletaria.

Nel 1959 (gennaio) la sinistra socialdemocratica esce dal PSDI e costituisce il Movimento Unità e autonomia socialista (guidato da Matteotti e Zagari), che nel giugno successivo rientrerà nel PSI.

Nel 1964 la corrente di sinistra del PSI formerà il PSIUP che per le sue posizioni sarà qualificato alla sinistra del PCI!

Il PSIUP si sciolse dopo le elezioni del 1972, perché non riuscì ad avere neppure un deputato, ma continuò a lavorare sotto altre vesti ed altre denominazioni.

Nell'ottobre del 1966 PSI e PSDI tornano a riunirsi per scindersi nuovamente nel luglio del 1969.

La storia quindi del Partito socialista italiano presenta rilevanti contraddizioni interne, non solo nei confronti del PSDI, ma anche delle altre forze politiche. Da sempre due indirizzi in cui s'incontrano radicalismo e anticlericalismo.

Quando si parla di socialismo, bisogna necessariamente fare una premessa per non rischiare di prendere dei grossi abbagli.

Leggiamo nella *Octogesima adveniens:* « ... secondo i contenuti e le culture, questa corrente storica assume forme diverse sotto lo stesso vocabolo, anche se esso è stato e resta, in molti

casi, ispirato da ideologie incompatibili con la fede. Un attento discernimento si impone.

Troppo spesso i cristiani attratti dal socialismo tendono a idealizzarlo in termini assai generici: volontà di giustizia, di solidarietà e di uguaglianza. Essi rifiutano di riconoscere le costrizioni dei movimenti storici socialisti, che rimangono condizionati dalle loro ideologie di origine. Tra i vari livelli a cui il socialismo si esprime — aspirazione generosa e ricerca di una società più giusta, movimenti storici con organizzazione e scopo politici, ideologia con pretesa di offrire una visione totale e autonoma dell'uomo —, bisogna stabilire delle distinzioni, le quali guideranno le scelte concrete. Tuttavia queste distinzioni non devono tendere a considerare i menzionati livelli come completamente separati e indipendenti. Il legame concreto che, secondo le circostanze, esiste fra essi, deve essere lucidamente individuato, e tale perspicacia permetterà ai cristiani di precisare il grado di impegno possibile in questa direzione, una volta assicurati i valori, soprattutto di libertà, di responsabilità e di apertura allo spirituale, che garantiscono lo sviluppo integrale dell'uomo ». (n. 31).

Il ' socialismo ' del PSI è di matrice marxista, e in più presenta elementi comuni al mondo radicale, quali « l'assolutizzazione della economia nella vita sociale e la noncuranza e anzi la manomissione dei valori morali con la conseguente convalida di molte degenerazioni, accettate come rispondenti a leggi storiche, codificate in leggi positive e non di rado esaltate come conquiste di civiltà, anche quando sono fenomeni di decadimento, di crisi, a cui si dovrebbe cercare di rimediare con buone leggi [...] l'assenza, se non il rifiuto, del criterio morale come metro per misurare la dimensione completa dei fatti, dei fenomeni storici, dei progetti politici e dello stesso comportamento sociale, e come regola dei costumi a cui educare il popolo e specialmente i giovani (amoralismo) ».[6]

[6] Cf EDITORIALE, *I cristiani e il socialismo: un rapporto costellato di equivoci*, in *Idea*, n. 2 (1976).

Partito Comunista Italiano (PCI)

Prende il via nel 1921, come reazione ai cedimenti nei confronti dello Stato borghese della destra socialista riformista, e come riaffermazione della necessità di una scelta effettivamente socialista, radicata nelle masse operaie e contadine.

Durante il periodo di Mussolini è l'unico a tenere in piedi, anche se clandestinamente, una fitta rete di organizzazioni con i quadri dirigenti preoccupandosi di formare i suoi uomini con approfonditi corsi di aggiornamento, mandandoli anche in URSS.

Nel 1942-43 il PCI riesce a ricostituire con facilità una piattaforma ben strutturata in tutte le fabbriche e ad agganciare le masse popolari che nel PCI troveranno protezione.

Fa proprio il programma di Carlo Marx, differenziandosene, ma non sostanzialmente, nell'interpretazione del concetto di Stato e dell'ordinamento economico. L'uomo diventa un ' pezzo ' della macchina statale; la famiglia e l'educazione sono considerate l'una quale istituto che gli uomini possono foggiare a modo loro e l'altra come compito esclusivo dello Stato; il sindacato è a servizio del partito; l'economia e il risparmio a servizio della nazione che lo utilizza per gli armamenti; il pluralismo partitico annullato; la verità scientifica limitata alle sole scienze sperimentali; la libertà religiosa riguarda unicamente il culto più strettamente detto e non l'insegnamento religioso o la propaganda religiosa.

« Per il marxismo la religione è un'alienazione da cui bisogna liberare l'uomo. Il che vale non solo per le religioni storiche, che il marxismo presenta come alleate degli oppressori, ingannatrici e sfruttatrici della povera gente, ma per l'idea stessa di Dio, che è la negazione dell'uomo e della sua felicità, tanto che Marx giunge a dire che ' Dio vive dell'infelicità dell'uomo ' [...] Di qui l'ateismo di partito e l'ateismo di regime quando il partito è al potere; ateismo non più di poche persone, che si perdono in disquisizioni accademiche, ma di massa; ateismo da imporre con la violenza fisica e/o morale (in nome

della scienza) nel piano globale della lotta per l'edificazione del socialismo. Di qui le persecuzioni contro uomini e istituzioni religiose; di qui l'educazione radicalmente atea impartita e imposta nello Stato comunista, monolitico e totalitario anche nella esclusione di ogni voce che dissenta intorno a questa liquidazione di Dio ».[7]

È pur vero che continuamente si sente ripetere che il comunismo italiano è diverso dal comunismo sovietico, ma è anche vero che non sono sufficienti le affermazioni teoriche quando si dimostra di non avere tanta forza per uno sganciamento ed una disobbedienza dottrinale.

Il PCI ha una coerenza mai smentita fino ad oggi (prova ne sono le impostazioni e le iniziative assunte nelle autonomie locali).

La conferma della ' inconciliabilità ' tra cristianesimo e marxismo è venuta, in questi ultimi tempi, più volte dall'autorità ecclesiastica.

Il Consiglio Permanente della CEI il 6 febbraio 1976 ribadiva quanto detto nella Dichiarazione del 13 dicembre 1975 che, senza mezzi termini, così si esprimeva: « è radicalmente inconciliabile la collaborazione fra cristianesimo e marxismo. Gli spazi inediti, che eventualmente possano esistere nell'uno e nell'altro, lungi dal rivelare logiche profonde imperniate su poli complementari che favoriscono un qualche avvicinamento, rivelano, al contrario, la loro irriducibile contrapposizione di fondo, che si traduce in termini di essere o non essere. Più concretamente: essere cristiano, e quindi non essere marxista; essere marxista, e quindi non essere cristiano ».

Democrazia Cristiana (DC)

È in seno all'Opera dei Congressi (associazione cattolica per la libertà della Chiesa riconosciuta da Pio IX nel 1866 e sciolta

[7] Cf Editoriale, in *Idea*, l. c.

da Pio X nel 1904) e, precisamente nella sezione « Carità ed economia cattolica » che matura inizialmente l'idea di quella che sarà la Democrazia cristiana.

Appare verso il 1895, pochi anni dopo la promulgazione della Rerum Novarum, in un particolare momento storico che registra un fermento di idee nuove.

Nell'Enciclica di Leone XIII « *Graves de communi* » (18 gennaio 1901) si possono intravedere le linee programmatiche della futura DC.

Non è che si possa dire che l'intenzione del Pontefice fosse quella di fondare un partito politico. Leone XIII rendeva solo possibile un'azione sociale dei cristiani, tale da aprire la via ad una diretta azione politica concreta.

Il programma formulato allora partiva da una premessa fondamentale: la vita politica e sociale deve essere ordinata al bene della persona ed al suo perfezionamento, e intendeva attuare una politica che mirasse a portare nella vita sociale un fermento di principi cristiani fondamentali, quali la formazione della coscienza morale in modo saldo e profondo, le relazioni internazionali ispirate a rispetto, aiuto e fraternità vicendevole, il miglioramento economico e sociale delle classi lavoratrici, il rinnovamento delle forze culturali cattoliche, l'attuazione delle autonomie locali, il riconoscimento del diritto di proprietà.

Intanto all'interno prendevano spazio due tendenze: la clerico-moderata mirante a consolidare rapporti di amicizia con la classe liberale e la democratica-cristiana in polemica con i liberali e più vicina al mondo operaio.

I tempi non erano ancora maturi per la costituzione di un vero e proprio partito.

I tentativi di don Murri saranno solo un'anticipazione del grande partito di massa che si affermerà dopo il secondo conflitto mondiale.

Nel 1919 nasce il Partito Popolare Italiano (PPI) con don Sturzo che, pur appoggiandosi alla dottrina sociale della Chiesa,

lo presenterà come Partito aconfessionale: « è superfluo dire — afferma Don Sturzo — perché non ci siamo chiamati partito cattolico: i due termini sono antitetici. Il cattolicesimo è religione, è universalità; il partito è politica, è divisione ».

Breve fu la vita del Partito Popolare per l'avvento del fascismo, ma ben salde le radici delle convinzioni che diedero la spinta al sorgere della nuova democrazia, prima ancora che si concludesse la vicenda bellica. Infatti la decisione di prendere il nome di Democrazia Cristiana è praticamente adottata a Roma nel gennaio 1943, in occasione del Convegno dei laureati cattolici.

De Gasperi ne sarà il maggiore responsabile, coadiuvato da altri insigni uomini politici che seppero pagare di persona per il bene della causa comune.

I punti fondamentali su cui s'imperniava l'azione della democrazia cristiana per la ripresa italiana e democratica erano: a) ricostruzione morale dell'Italia; b) perfetto inquadramento del partito tendente a riformare il sistema; c) il partito deve tendere a conservare il supremo bene della libertà; d) l'avvenire deve essere deciso dal popolo, non con dimostrazioni di piazza o violenze.

In quanto ai rapporti con la Chiesa, De Gasperi nei discorsi programmatici stabiliva con risolutezza l'autonomia dell'azione politica del suo partito: « nella sfera della Chiesa l'adesione è piena, sincera. Tale sentimento si estende anche alle direttive morali e sociali, contenute nei documenti pontifici che quasi quotidianamente hanno alimentato e formato la nostra vocazione alla vita pubblica [...] ma resta un partito laico, non confessionale; la laicità del partito non può esprimersi in un impoverimento della sua aspirazione cristiana; anzi tale riferimento invita a comportarsi in ogni azione con costante rigore morale. È indubbio che sarebbe grave danno mostrare con i fatti che un partito che si ispira al pensiero evangelico non trova nel suo spirito ideale quell'elemento coesivo, necessario per superare differenze, le quali, esistendo un programma po-

litico ed economico-sociale preventivamente accettato, non possono che riguardare mezzi e metodi ».[8]

L'impostazione ideologica e le linee programmatiche mettono la DC in posizione di contrapposizione di fronte al PCI. Per ieri, per oggi.

De Gasperi ripeteva: « il partito deve essere centrista, indipendentemente dalle necessità collaborative che le risultanze parlamentari, al di fuori delle nostre influenze, potessero imporre... Noi siamo centristi, non perché seguiamo una linea media, risultante dalle tendenze degli altri, ma nel senso che prendendo iniziative e cercando per un nostro impulso e per una nostra via di progresso cristiano, seguiamo la grande linea centrale dei principi cristiani nella vita pubblica, linea che attraversa tutta la storia della civiltà moderna, linea che è troppo vicino alla realtà della natura umana per condurci agli eccessi della utopia rivoluzionaria e segue troppo da vicino la morale divina, perché ci possa portare all'appoggio e alla tolleranza delle costruzioni sociali e politiche della moderna plutocrazia ».[9]

E a Togliatti non esitava a ricordare con estrema chiarezza la inconciliabilità delle due tesi: « quando ho collaborato l'ho fatto non in forza, ma nonostante le profonde diversità delle concezioni [...] il ponte è necessario appunto perché si tratta di creare una comunicazione fra due sponde lontane che vanno assumendo forma e carattere di trincea [...] Il Partito comunista si dichiara tollerante in materia religiosa e ciò rappresenta innegabilmente un progresso in confronto della propaganda atea del passato e delle persecuzioni in altri paesi, ma questa ultima posizione dei comunisti non è sufficiente per ottenere che i credenti, per quanto riguarda soprattutto i problemi fondamentali dello spirito, della famiglia, della scuola [...] si affidino tranquillamente a loro.

Anche se fossimo completamente d'accordo su tutto il resto

[8] Cf GUISO, *o. c.*, 71-73.

[9] Cf SPATARO A., *De Gasperi e il Partito popolare italiano*, 79-80.

[...] noi avremmo sempre il compito specifico di promuovere e difendere i postulati dello spirito e della civiltà cristiana, fondamento e garanzia della morale che sola può preservare lo Stato dalla decadenza e dalla corruzione [...] ognuno nasce coi connotati propri e se evoluzioni sono possibili, anzi augurabili, non è lecito confondere le ragioni tattiche colle convinzioni: bisogna che esse siano o l'una o l'altra cosa [...] la nostra è una convinzione, un obbligo di coscienza, una fede [...] tra noi esiste un'antitesi che supera le nostre persone; l'onestà politica esige che tu ed io segnaliamo con franchezza tale contrasto a quegli elettori ai quali chiediamo un voto di fiducia; né la sincera professione della nostra fede impedirà che ciascuno dia il contributo che gli è proprio alla evoluzione del Paese».[10]

Queste parole così chiare e così ferme non sempre trovarono ascoltatori attenti anche nelle file della stessa DC e i tentativi, più o meno palesi di compromesso, furono e sono continuamente sulla soglia.

Bisognerebbe fare uno sforzo per riscoprire la primigenia idea della DC, riancorarsi alle tradizioni e così riuscire a evitare lo slittamento sempre più evidente verso la sinistra.

La DC ha sostanzialmente perduto molto della sua carica iniziale, ha così tradito le speranze dei suoi elettori e non è riuscita a catalizzare i giovani.

Alcuni fattori di tale indebolimento si possono rintracciare nel logorìo che trent'anni di potere necessariamente genera; nell'interesse particolare di alcuni dei politici militanti; nello smorzamento della carica ideale; nel non credere apertamente ai principi ispiratori; nel clientelismo; nella corsa al potere, a qualsiasi potere.

Da ciò in primo luogo il moltiplicarsi delle correnti interne, che, ha emarginato molti dei suoi uomini migliori; in secondo luogo la contrapposizione su questioni di principi irrinunciabili,

[10] CATTI - DE GASPERI M. R., *De Gasperi scrive*, vol. II, 213 e seguenti.

che ha fatto correre il grave rischio di vedere la DC portare avanti due discorsi diversi; e infine, la corsa a sinistra per non farsi etichettare di 'destra'.

Nonostante le pecche a cui abbiamo appena accennato, la DC resta l'asse di equilibrio nella nostra politica interna ed internazionale; l'unico partito capace di garantire la libertà, ed oggi il problema è da porsi appunto in questi termini: libertà e non libertà.

Certo anche la DC deve rinnovarsi e rendersi più credibile per le sue scelte politiche chiare e inequivocabili; per una maggiore attenzione alle trasformazioni della società; per la capacità di rispondere alle attese e alle inquietudini dei giovani. Impegnandosi in forma dinamica e costruttiva, fedele all'ideale cristiano e al suo programma di rinnovamento, la DC riuscirà a mantenere la sua posizione di guida nella società italiana.

I SINDACATI

Accanto alle forze politiche in senso proprio, esistono in uno Stato democratico altre associazioni dotate di forza politica, in quanto potenzialmente sono in grado di determinare le scelte di politica particolare del Governo; queste sono le *associazioni professionali,* note col nome più comune di *sindacati.*

Il sindacato, riconosciuto dalla Costituzione italiana (art. 39), esplica il suo carattere di portatore di interessi particolari, categoriali; l'ordinamento lo apprezza e lo utilizza, senza inglobarlo nella organizzazione specifica dello Stato. Vale a dire che degli interessi portati avanti dal sindacato non se ne fa carico diretto lo Stato per la realizzazione, ma questi resta al di fuori e interviene come interlocutore di rapporti.

Le *associazioni professionali sindacali* e le *associazioni politiche o partiti* si differenziano per lo scopo ed anche per il metodo.

I partiti politici tendono al potere totale per imprimere una particolare rotta ideologica all'intera comunità; i sindacati mirano al potere particolare per salvaguardare gli interessi di

determinate categorie, attraverso mezzi specifici, quali sono appunto il contratto collettivo e lo sciopero.

Il sindacato è sottratto a vincoli di dipendenza dallo Stato e dalle sue vicende politiche ed economiche, non meno che dai singoli partiti. Nulla vieta che un sindacato ritenga spontaneamente e democraticamente di far propria la linea di politica economica propugnata da un dato partito; ciò che non è ammesso è che il partito si sostituisca alla libera determinazione dei membri del sindacato imponendo la sua linea.[11]

Non si possono avere per la nostra Costituzione partiti-sindacato e cioè « occupati dalle rappresentanze degli interessi sezionali e in tal modo perduti alla loro vocazione di parte totale, o gravemente compromessi sotto questo riguardo; e né sindacati-partito, quelli, cioè, nei quali dipendenze da partiti strappino agli associati l'effettiva determinazione delle scelte ».[12]

Solo se il sindacato riuscirà ad operare con ' metodo democratico e unitario ', cioè basato sulla libertà degli individui, riconoscendo a ciascuno la propria funzione senza compromessi, riuscirà a raggiungere questi scopi.

Anche la sua forza unitaria aumenterà certamente se sarà determinante il suo peso nelle risoluzioni programmatiche per lo sviluppo del paese e se l'uomo con i suoi specifici interessi sarà il centro vitale di ogni rivendicazione.

Inoltre il sindacato deve essere un metodo democratico ed unitario anche all'esterno e cioè nei confronti del Governo.

I sindacalisti dovrebbero spesso porsi l'interrogativo di Pio XII sullo scopo del sindacato e rispondere adeguatamente: « qual è lo scopo essenziale dei sindacati, se non la pratica affermazione che l'uomo è il soggetto, non l'oggetto delle relazioni sociali; se non il far scudo all'individuo di fronte alle irresponsabilità collettive di anonimi proprietari; se non il rap-

[11] Cf PERONE G. C., *Partecipazione del sindacato alle funzioni politiche*, 143.

[12] Cf *ivi*.

presentare la persona del lavoratore dinanzi a chi è portato a considerarlo soltanto come forza produttiva con determinato prezzo? ».[13]

LA SITUAZIONE DELLE FORZE SINDACALI IN ITALIA

Le prime organizzazioni intercategoriali sorsero in Italia nell'ultimo decennio del secolo scorso ed ebbero carattere territoriale (le Camere del lavoro); contemporaneamente si costituirono le prime organizzazioni nazionali di categoria sia tra i lavoratori che tra gli imprenditori.

Nel 1900 le associazioni nazionali e le camere del lavoro si consociarono nella *Confederazione Generale del Lavoro.*

Da un movimento di secessione nacque nel 1912 l'Unione sindacale del lavoro con finalità rivoluzionarie (USI) e l'Unione italiana del lavoro (UIL) con finalità o meglio tendenze repubblicane.

Nel 1918 si costituì la Confederazione italiana lavoratori con ispirazione cristiano-sociale.

Nel 1922 sorse la Confederazione nazionale delle Corporazioni fasciste che, nello Statuto del Partito nazionale era vista come espressione della solidarietà nazionale e mezzo di sviluppo unitario della produzione.

Nel 1926 il governo fascista soppresse ufficialmente tutte le confederazioni esistenti dando luogo alle Corporazioni che direttamente dipendevano dallo Stato.

Cessata la guerra anche le associazioni sindacali, come i partiti, si ricostituirono; nel 1944 furono sciolte le Federazioni fasciste e sorsero la CGIL (con ispirazione comunista) e la CIL (con ispirazione cristiana), che si unirono dando luogo ad una confederazione che vedeva insieme le forze lavoratrici sia cristiane che marxiste.

Tale connubio non poteva durare a lungo, proprio perché

[13] Pio XII, *Radiomessaggio natalizio 1952.*

l'impostazione ideologica era completamente diversa; nacque così nel 1948 la CISL (*Confederazione italiana sindacati lavoratori*) che voleva impostare con metodo democratico le sue rivendicazioni in opposizione al comunismo e in accordo pieno con il magistero sociale della Chiesa.

La prima fase infatti si caratterizza proprio per questa impostazione ideologica che non durerà molto; ben presto inizierà la seconda fase in cui i responsabili intendono staccarsi da tale impostazione cristiano-sociale perché, secondo alcuni sostenitori di questa tesi, negando il conflitto e presentando prospettive ottimali irrealizzabili e lontane non è ritenuta immediatamente utilizzabile da un sindacato che si qualifica « nuovo » e « moderno ». Si apre così la breccia al laicismo.

La terza fase, tuttora in corso, è caratterizzata dalla tendenza sempre più accentuata del pluralismo delle posizioni politiche e religiose; dalla preoccupazione di raggiungere un'autonomia dai partiti e dalla prospettiva dell'unità delle diverse confederazioni.

Confederazione Generale Italiana Lavoratori

Conosciuta di più con la sigla CGIL, è strettamente unita al Partito comunista ed ha una forza di adesione che determina le scelte economiche e politiche, tanto che alcuni la ritengono una forza interlocutrice potente e privilegiata del governo e della classe imprenditoriale.

Unione Italiana Lavoratori

Nota come UIL, sorta tra il 1948 e il 1950. Di tendenza social democratica.

Non presenta particolari problemi all'interno e, per le lotte sindacali di categoria, si associa nelle scelte e nelle determinazioni alle altre due forze maggiori.

Confederazione Italiana Sindacato Nazionale Lavoratori

La cosiddetta CISNAL è sorta nel 1952; le sue tendenze si avvicinano all'impostazione delle corporazioni fasciste.

Si appoggia al MSI - Destra nazionale, proprio con l'intento di ripetere le esperienze corporative.

Non ha rapporti con le altre forze sindacali; anzi, spesso è in netto contrasto con le loro aspirazioni e battaglie.

Le prime tre confederazioni sono più consistenti e più rappresentative; delle esigenze del mondo operaio se ne fanno carico con la convinzione di esserne gli unici interpreti.

Vengono, di solito, citate come « sindacati unitari »; hanno infatti in comune l'opposizione a qualsiasi legislazione che, in qualsiasi modo, tenda a limitare e a contenere questo diritto, che, a parere dei sindacati, deve restare in ogni caso pieno e certo.

La spinta all'unità dei sindacati mira a dare al gruppo organizzato dei lavoratori la forza per premere sullo Stato, sulle autonomie locali.

Il Partito comunista spinge all'unificazione delle forze sindacali e ciò si spiega con la politica monopolizzatrice che lo caratterizza.

D'altra parte, se i sindacati fossero liberi e mirassero effettivamente a realizzare la loro ragion d'essere che è quella di salvaguardare e garantire i diritti dei lavoratori, non si vede l'opposizione radicale all'unità, e questa non dovrebbe essere così lontana e in teoria e in pratica.

Ma finché le associazioni professionali di categoria (soprattutto il discorso vale per la CGIL, in quanto la CISL è molto staccata dalla DC) sono ancorate al partito, il discorso sull'unità non è solo difficile, ma addirittura rischioso perché la sua realizzazione, stando alla situazione attuale, potrebbe portare al soffocamento della libertà.

Volendo concludere queste note, con la consapevolezza di aver unicamente toccato il problema, si dirà che il sindacato

resta un'associazione privata; la personalità giuridica che dovrebbe assumere con la registrazione prevista dalla Costituzione non è richiesta né desiderata, anzi le tendenze alla privatizzazione si fanno sempre più marcate.

L'autonomia raggiunta è garanzia buona per partecipare di fatto alle funzioni dello Stato e con pienezza di diritto.

È appena il caso di accennare alle conquiste già raggiunte dai sindacati e che mettono i nostri lavoratori in una situazione di privilegio di fronte ai colleghi di altre Nazioni: lo *Statuto dei lavoratori* con la conseguente introduzione dei sindacati nelle aziende attraverso le assemblee di fabbrica, e la *mobilitazione della base* per le decisioni più importanti e qualificanti che riguardano l'intera comunità civile.

CONCLUSIONE

Nella realtà della comunità politica italiana, in cui esistono forti contrasti ideologici e gravi problemi nel sistema produttivo ed economico in genere, non è un fatto semplice l'esercizio ordinario della *'funzione politica'*, tanto più che la mediazione delle associazioni politiche e sindacali condiziona non poco le scelte e le linee di azione concreta.

Si esige pertanto una presenza cristiana più impegnata. Non è tempo di evasione, di disinteressamento della vita politica in tutti i suoi aspetti. Ogni cristiano deve dare il suo contributo valido e costruttivo, e la sua testimonianza responsabile; bisognerà recuperare i giovani che, per molti versi sono lontani e, qualche volta, disimpegnati.

L'insigne giurista Capograssi nel 1945, a guerra finita e perduta, denunciava la situazione dei giovani e le carenze principali di quell'epoca: « all'individuo contemporaneo mancano tre condizioni per riprendere il dominio di se stesso: egli ha perduto la coscienza del male morale, cioè del male: la distinzione perentoria ed assoluta del bene e del male, che è l'inizio di tutto il mondo umano della storia, non la fa più.

Perciò avendo perduto il senso del peccato, non ha più né esperienza, né idea della libertà morale e quindi della sua responsabilità di fronte a se stesso, alla storia, all'Assoluto. E avendo smarrito il senso del male ha smarrito il senso della vita: questa è divenuta un giuoco, del quale non si deve rendere conto a nessuno, una cosa che si gode ma non si ama.

È accaduta all'individuo questa terribile cosa, che non ama più la vita. E non amando più la vita ha perduto ogni esigenza di speranza. Non sente più la radicale insufficienza del suo essere e quindi quella esigenza misteriosa di compimento di una vita più piena che è alla radice di tutta l'esperienza, e quindi non sente più il desiderio dell'aiuto che gli venga da fuori della vita da CHI è più vita della vita, non chiede più aiuto e non ha speranza di aiuto ».[14]

Ad aggravare la situazione odierna si aggiunge il fatto che il modello su cui la società italiana si costruisce, a distanza di trent'anni, non è più il cristianesimo, ma il radicalismo, che è il modello compiutamente areligioso di vita umana.

Si registrano infatti fenomeni gravi di corruzione in tutti i campi. Nella società del benessere materiale ci si è abituati un po' tutti ad avere di più, per cui è difficile che i giovani scelgano facilmente e spontaneamente la disciplina, l'obbedienza, la fatica, il sacrificio.

Nonostante le fosche tinte di questo quadro, bisogna riconoscere che un certo risveglio c'è; forze giovanili impegnate, anche politicamente, si fanno strada e incoraggiano anche gli altri a camminare insieme per costruire un mondo nuovo.

Agli educatori il compito delicatissimo e urgente di non spegnere questi entusiasmi giovanili, questa sete di bene, ma di incoraggiare, sostenere i gruppi che già si presentano con una fisionomia nuova che è già promessa di frutti maggiori e che, nella testimonianza del quotidiano hanno mostrato e mostrano il volto di Cristo che ama e trasforma.

[14] CAPOGRASSI G., *La posizione dell'individuo contemporaneo*, vol. VI, 102-103.

INDICAZIONI BIBLIOGAFICHE

BAGET - BOZZO, *Il partito cristiano al potere*, Vallecchi, Firenze.

— *Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale*, Vallecchi, Firenze.

BALLADORE - PALLIERI, *Diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano.

BISCARELLI DI RUFFIA, *Istituzioni di diritto pubblico*, Jovene, Napoli.

CAPOGRASSI G., *Opere*, 6 voll., Giuffrè, Milano.

CATALANO, *Storia dei partiti politici italiani*, Utet, Torino.

GATTI - DE GASPERI M. R., *De Gasperi scrive*, 2 voll., Morcelliana, Brescia.

CERETI C., *Diritto costituzionale italiano*, Utet, Torino.

D'AMATO, *Correnti di partito e partiti di correnti*, Giuffrè, Milano.

DE ROSA G., *Storia del movimento cattolico in Italia*, 2 voll., Laterza, Bari.

— *I partiti politici dopo la Resistenza* in VARI, *Dieci anni dopo*, Laterza, Bari.

DUVERGER M., *I partiti politici*, Giuffrè, Milano.

ELIA, *Realtà e funzioni del partito politico*, Giuffrè, Milano.

GALLI G., *I partiti politici in Italia*, Utet, Torino.

GUISO *N.*, *Idee chiare sulla DC di A. De Gasperi*, Cinque Lune, Roma.

MORANDI C., *I partiti politici nella storia d'Italia*, Vallecchi, Firenze.

MORTATI C., *Istituzioni di diritto pubblico,* Cedam, Padova.

SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo e democrazia,* Giuffrè, Milano.

SERNINI, *Le correnti nel partito,* Giuffrè, Milano.

SPATARO G., *De Gasperi e il partito popolare italiano,* Cinque Lune, Roma.

TRAVERSO - ITALIA - BASSANI, *I partiti politici - Leggi e statuti,* Giuffrè, Milano.

VALITUTTI, *I partiti politici e la libertà,* Giuffrè, Milano.

DOCUMENTI DEL MAGISTERO DELLA CHIESA

PIO XII, *Discorsi e messaggi,* Poliglotta, Roma.

GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris.*

PAOLO VI, *Octogesima adveniens.*

VATICANO II, *Gaudium et spes.*

Conferenze episcopali Italia, Cile, Francia, Spagna sull'impegno politico.

ATTIVITÀ DELLA SACRA CONGREGAZIONE PER L' EDUCAZIONE CATTOLICA *

« *Regimini Ecclesiae universae* » (6.8.1967) nn. 75-80

Mons. Francesco Marchisano

INTRODUZIONE

1. Giustificazione di questa trattazione in un incontro di studio di altro genere.
2. Necessità di una visione ecclesiale dei problemi e di una prospettiva veramente cattolica.
3. La Chiesa e la Santa Sede.
4. Gli Organismi della Santa Sede e la loro funzione.
5. Tra questi la « Sacra Congregazione per l'educazione cattolica ».

COMPETENZE:

a) *materia:* 1. Seminari e vocazioni; 2. Facoltà di studi ecclesiastici e Università Cattoliche; 3. Scuole Cattoliche.

* Non essendo possibile avere il testo della conferenza, pubblichiamo lo schema seguito dal Relatore.

b) *territorio:* – territori di diritto comune (41 Nazioni) per i Seminari e le Scuole

– tutto il mondo per le Facoltà di studi ecclesiastici e le Università Cattoliche.

I) SEMINARI E VOCAZIONI:

« Optatam totius »

« Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis » (6.1. 1970).

« Rationes institutionis sacerdotalis » di ogni nazione (cf « Optatam totius » n. 1)

« Piani nazionali di pastorale vocazionale ».

a) Il Concilio Vaticano II e la formazione del clero: tre punti fermi

1. utilità dei Seminari Minori
2. necessità dei Seminari Maggiori
3. formazione di « pastori d'anime »

— Perché il Concilio ha richiesto una formazione « pastorale » dei futuri sacerdoti

— Problematiche sorte dalla indebita trasposizione nei Seminari Maggiori della struttura accademica data agli studi ecclesiastici nelle Facoltà Teologiche con la Costituzione Apostolica « Deus scientiarum Dominus » (1931).

b) Linee conciliari della formazione sacerdotale:

1. Personificazione (senza rinunziare alla comunità formativa)
2. Partecipazione (senza eliminare l'autorità)
3. Contatto con la realtà (senza confusione con essa)

c) Problemi particolari:

1. Il problema dei formatori (I Sinodo Episcopale)

2. I « piccoli gruppi » (Ratio fundam. n. 23)
   a) nell'ambito del Seminario: aspetti positivi
   b) fuori del Seminario: aspetti negativi

3. Discussione sul valore del Seminario Minore e sua recente rivalutazione

4. Seminari per vocazioni adulte (Ratio fundam. n 19)
   a) che cosa si intende per vocazioni adulte
   b) tendenze odierne: loro sorprendente sviluppo in quasi tutte le Nazioni
   c) problematiche
      — la comunità che forma?
      — specializzazione che non esclude la comunione con il presbiterio diocesano
      — prospettive

5. Seminari e studi presso le Università civili:
   a) tentativi: soprattutto per lo studio della filosofia
   b) risultati: in gran parte negativi, in quanto la filosofia insegnata non è orientata allo studio della teologia
   c) studio della teologia presso le Facoltà teologiche, o autonome o presso le Università statali (Germania, Austria, ecc.): vantaggi di questo sistema

6. Pericolo di eclissare la « filosofia » e la « teologia » con l'accentuazione delle scienze umane:
   — le scienze umane. Loro recente sviluppo e loro utilità
   — pericolo nel loro esclusivismo

a) Lettera della S. Congregazione circa l'insegnamento della filosofia nei Seminari (20.1.1972)

b) Lettera della S. Congregazione sull'insegnamento del diritto canonico nei Seminari (2.4.1975)

c) Lettera della S. Congregazione sull'insegnamento della teologia nei Seminari (27-2-1976)

7. Studi nei Seminari e titoli accademici (affiliazioni)

8. La dimensione ecumenica nella formazione del clero: « Direttorio Ecumenico » II parte.

II) UNIVERSITÀ

A) Facoltà di studi ecclesiastici

« Deus scientiarum Dominus » (21.5.1931) e « Ordinationes »

« Gravissimum educationis » n. 21

« Normae quaedam ad constitutionem apostolicam ' Deus scientiarum Dominus ' recognoscendam » (20.5.1968)

a) Competenza: universale, sia come territorio, sia come istituzioni

b) 121 centri accademici di studi superiori ecclesiastici nel mondo

c) 18 diverse facoltà di studi ecclesiastici

d) Titoli accademici ecclesiastici e loro riconoscimento civile

e) Le linee direttive del rinnovamento voluto dal Concilio

1. Studiorum ecclesiasticorum recognitio secundum normas Concilii Vaticani II

2. Iusta libertas in investigando et docendo

3) Omnium participatio organica vitae internae Universitatis vel Facultatis

4. Mutua cooperatio omnium Institutorum academicorum eorumque habitudo ad Facultates civiles

B) UNIVERSITÀ CATTOLICHE

« L'Università Cattolica nel mondo moderno » (20-29 novembre 1972)

a) Erette canonicamente (circa 50)

b) Riconosciute quali cattoliche dall'autorità ecclesiastica competente (circa 600 nel mondo)

c) Le connotazioni specifiche di una Università cattolica:

1. Una ispirazione cristiana, non solo individuale ma comunitaria
2. Uno sforzo continuo di riflessione alla luce della fede cattolica sulle acquisizioni incessanti del sapere umano, alle quali essa si sforza di contribuire con sue proprie ricerche
3. La fedeltà al messaggio di Cristo, quale è trasmesso dalla Chiesa
4. Un impegno istituzionale al servizio del popolo di Dio e della famiglia umana in cammino verso il fine trascendente che dona un senso alla vita

d) Finalità, funzione, avvenire

III) SCUOLE CATTOLICHE

« Gravissimum educationis »

a) Competenza della S. Congregazione: territori di diritto comune. Problemi generali concernenti l'educazione

b) Finalità e validità: prossimo documento della S. Congregazione sulla « Scuola Cattolica ». Si riprende la tematica del documento conciliare « Gravissimum educationis », con maggiori specificazioni e riferimenti ai problemi odierni della Scuola Cattolica

c) Consenso generale degli episcopati sul valore della Scuola Cattolica

d) Modalità diverse di strutturazione organizzativa nell' ambito delle singole nazioni. Alcuni esempi:

1. I vescovi hanno dato la responsabilità ad un ufficio centrale diretto da un laico
2. La Commissione di educazione (che può essere episcopale o meno) è sotto la direzione dell'episcopato
3. Altri esempi: ci sono dei « pouvoirs organisateurs » che raccolgono rappresentanti di religiosi, famiglie, ex-alunni, ecc.
4. Vere Commissioni episcopali che si interessano direttamente delle scuole

e) Scuola Cattolica e lo Stato

— diversità enorme di legislazioni: dall'aiuto quasi completo alla negazione di qualsiasi sussidio, alla proibizione di esistere

— tendenza odierna degli Stati di prendere in mano tutta l'educazione della gioventù

f) Le Scuole Cattoliche hanno un avvenire?

1. Risposta positiva in modo assoluto, perché la Scuola Cattolica è uno dei mezzi privilegiati che la Chiesa ha sempre avuto nei secoli per espletare

il suo mandato di « madre e maestra ». La Chiesa non può privarsi di questo strumento

2. Quindi: valore primario della missione educatrice nel quadro delle attività apostoliche

— Difficoltà odierne: tendenza ad abbandonare la Scuola Cattolica per dedicarsi a opere sociali. È veramente questa la motivazione, o non ce ne sono altre più profonde, inconfessate? Congregazioni Religiose intere che vogliono cambiare finalità!

— Problemi economici pressanti

— Ingerenza, spesso esclusiva, dello Stato nel campo educativo e conseguenti difficoltà

— Tentazione di « entrare » nelle scuole statali, lasciando le nostre scuole. Aspetti positivi e negativi della questione

3. Dobbiamo accettare queste soluzioni di facilità solo per le difficoltà che si incontrano. No!

— Necessità di avere princìpi chiari sul valore apostolico della Scuola Cattolica

— Necessità di essere profondamente convinti che le Scuole Cattoliche sono oggi più che mai la mano destra della Chiesa: lo ha detto il Concilio Vaticano II. Le Scuole Cattoliche non suppliscono un compito dello Stato, ma compiono un servizio proprio e specifico, insostituibile, alla comunità

— La controprova della validità della Scuola Cattolica è data dal fatto che la prima cosa che i nemici della Chiesa tentano di fare è di abolire le Scuole Cattoliche, per avere il dominio assoluto dell'educazione della gioventù. « I figli delle tenebre sono più scaltri dei figli della luce »?

4. Aprire il cuore alla speranza!
   Ricordarsi che altro è il successo e altro è il frutto. Forse non si vede sempre il successo di tanti anni di fatiche passate tra le mura di una scuola: non mancherà certo il frutto. È questione di fede. Si semina: il seme germoglierà dopo anni.

5. Essere quindi santamente orgogliosi delle nostre Scuole Cattoliche, perché strumento privilegiato della missione salvifica della Chiesa, strumento primario per la formazione di cittadini onesti e leali, quali li postula il proprio impegno religioso.

CONCLUSIONE

Da questa esposizione — forse un pò scolastica per ragioni di chiarezza — si è compreso meglio quale sia l'apporto che la Santa Sede può dare al lavoro di ognuno nel campo educativo. Sia al centro che alla periferia si lavora tutti per lo stesso Padrone!

5 APRILE 1976

L' UOMO E LA SUA DIMENSIONE SOCIO-POLITICA RIFLESSIONI FILOSOFICHE *

Prof. Sr. Ernestina Marchisa FMA

I PARTE:

IMPORTANZA DEL PROBLEMA ANTROPOLOGICO CHI E' L' UOMO?

L'uomo e la sua dimensione socio-politica: è il tema della nostra conversazione.

Non dirò nulla di nuovo che loro già non sappiano. Non mi prefiggo di portare un contributo al già ricco bagaglio delle loro conoscenze, né di completare la loro esperienza con esemplificazioni empiriche o con indagini fenomenologiche, ma semplicemente di offrire uno stimolo alla riflessione personale su alcuni argomenti di fondamentale importanza per noi e per la nostra missione di educatrici. La tirannia del tempo non ci permetterà neppure di abbracciare vasti orizzonti, ma di focalizzarne soltanto un breve arco. Per altro è più efficace, anche se meno attraente e più faticoso, fissare il nostro sguardo su alcuni punti chiave anziché pretendere di scandagliare tutto.

Prima di addentrarci, alla luce della ragione, siamo in sede

* Il testo è tratto fedelmente dalla relazione orale, il che giustifica il tono discorsivo.

Le numerose citazioni dirette e indirette rispondono a un preciso intento pedagogico facilmente rilevabile.

filosofica non teologica, nella dimensione socio-politica dell' uomo, per evitare il rischio di sbagliare strada fra le molte che il pluralismo culturale contemporaneo e le ideologie di moda ci offrono, o di sceglierne una per qualche bagliore di luce che a un certo punto potremmo scoprire fatua o di arrancare faticosamente nel buio perché ci mancano le indispensabili attrezzature dei princìpi che illuminano il cammino è prudente fermarci a considerare ciò che può essere alla radice della nostra scelta e costituirne i criteri di validità.

Che cosa è l'uomo? o meglio, chi è l'uomo? È una domanda retorica quella che io pongo o una domanda autentica? Sarebbe retorica se la risposta fosse così univoca e lapallissiana da costituire un luogo comune. Sappiamo che cosa sia e chi sia l'uomo?

Il *conosci te stesso* è stato definito dagli antichi un'impresa talmente grande che soltanto Giove stesso ne sarebbe capace. A questo proposito lo Heschel dichiara: « Non esiste nessun argomento, così dibattuto e contrastato, così importante e così oscuro. La psicologia, la biologia, la sociologia hanno cercato di esplorare la natura dell'uomo, eppure l'uomo rimane un enigma ».[1] « Viviamo ciò che siamo oppure viviamo ciò che abbiamo o mediante ciò che abbiamo? Sappiamo ciò che l'uomo fa, ma non sappiamo ciò che l'uomo è [...]. È ovvio che noi giudichiamo il comportamento dell'uomo secondo modelli che non sono applicabili all'ippopotamo. Ma, non è possibile che i nostri modelli siano sbagliati? Non è concepibile che ci si aspetti troppo o troppo poco dall'uomo? ».[2]

Jean Rostand, un biologo francese contemporaneo, parlando delle conquiste e delle speranze della biologia denuncia che i grandi pericoli per l'avvenire dei valori biologici dell'uomo non provengono tanto dalla scienza e dalla civiltà tecnologica, quanto dalle impostazioni della scienza biologica. Non è la

[1] HESCHEL A. J., *Chi è l'uomo?* (Milano 1971) 38.
[2] *Ivi* 16, 18.

tecnica in sé, né la civiltà tecnologica nei suoi caratteri peculiari ciò che più preoccupa se guardiamo apertamente all'avvenire, ma la biologia che sta diventando — nelle mani dello scienziato — la grande scienza delle manipolazioni dell'uomo.

I mutamenti biologici dell'uomo soprattutto i grandi mutamenti nel campo del surrealismo biologico dell'eredità, della cultura delle cellule *in vitro* e *in vivo* ed anche in quelle delle ripercussioni nella vita della grande rivoluzione chimica pongono un grave problema: le modificazioni profonde dei valori biologici che sono un fatto in marcia modificheranno o condizioneranno e in quale misura i valori umani e spirituali dell'uomo? Ma non è ancora qui il problema più grave. Jean Rostand ce lo fa intravedere quando afferma: « Poter fare dell'uomo quello che noi vogliamo che egli sia, modellarlo, trasformarlo secondo il nostro criterio: ecco ciò che si annuncia per domani. Ma quale sarà il nostro volere? Abbiamo un'idea chiara delle riforme da introdurre nell'animale umano? Si disputa nel mondo su tante cose. Chi pensa che ci si possa mettere d'accordo sul divenire dell'*Homo sapiens?* ».[3]

Lo Heschel con molto realismo afferma: « Individuo umano e qualità di uomo sono entrambi esposti a pericolo, e la seconda ancor più del primo deve essere salvaguardata dal caos o dall'estinzione. Una delle prospettive più terrificanti che si possa fare è che la nostra terra possa esser popolata da esseri che, pur appartenendo secondo la biologia al genere dell'*homo sapiens*, siano privi di quelle qualità che differenziano spiritualmente l'uomo dalle altre creature organiche. Come la morte è l'abolizione dell'esistere, così la disumanizzazione è l'abolizione della natura umana. L'uomo richiede di essere umano. Ma che cosa è umano nell'essere umano? ».[4]

Gabriel Marcel nella sua opera *L'homme problématique* così si esprime: « Da molti secoli, fin dall'antichità greca l'uo-

[3] Cf ROSTAND Jean, *Biologie et Humanisme* (Paris 1964) 64.

[4] HESCHEL, *Chi è l'uomo?* 54-55.

mo si è posto dei quesiti concernenti le sue origini, la sua natura, il suo destino. Ma tali quesiti, per gravi che potessero essere, emergevano da zone di sicurezza e, anzi, di evidenza. Si potrebbe dire con un paragone, che lo specchio interiore dell' anima proponeva all'uomo un'immagine di se stesso nella quale egli non faticava a riconoscersi, un'immagine che non aveva in sé, nulla di inquietante. Oggi, almeno a un certo livello di conoscenza, siamo costretti a costatare che non è più così: siamo a un livello di pensiero interrogativo ».[5]

Nell'altra opera *L'uomo contro l'umano* lo stesso G. Marcel conclude: « Dopo l'affermazione di Nietzsche: ' Dio è morto ', oggi dopo quasi tre quarti di secolo un'affermazione, più mormorata nell'angoscia che non distintamente pronunciata, è andata a farle eco: ' L'uomo è in agonia ' [...] non si vuol alludere ad avvenimenti esteriori [..] ma a certe possibilità di completa distruzione oggi manifestatesi proprio in lui in relazione all' uso pervertito, empio, che sta facendo dei poteri costituenti la sua natura ».[6]

Chi è l'uomo? è quindi *domanda autentica* che esige una risposta; è un *problema* che coinvolge tutta la persona e postula una soluzione. È mistero ci dice Gabriel Marcel e lo ripetiamo anche noi, sia pure con altro spirito e con altro intendimento, giacché per noi il mistero non è tenebra insondabile che offenda la razionalità dell'uomo, ma luce folgorante che supera ogni umana potenza visiva. D'altra parte questo senso di stupore che l'uomo che pensa prova di fronte al mistero della propria esistenza non è estraneo alla Bibbia. L'esclamazione del salmista: « Io sono stato fatto in modo terribile e meraviglioso » (139, 14) lo traduce assai bene. Nella nostra esistenza vi è una profondità che non si lascia illuminare pienamente, che sfugge alle nostre generalizzazioni. « Io non comprendo tutto quello che sono... sono troppo grande per me » così S. Agostino.

[5] MARCEL G., *L'uomo problematico* (Torino 1964) 9-10.

[6] MARCEL G., *L'uomo contro l'umano* (Roma 1963) 19.

Protagora sosteneva: « L'uomo è la misura di tutte le cose » e sia, ma quale è la misura dell'uomo? « Nessuna definizione è in grado di racchiudere le profondità dell'essere umano, le intricate vie e scorciatoie attraverso cui si manifesta. Sostenere però che la domanda è senza risposta e che il problema è insolubile significherebbe abbandonare la speranza di raggiungere qualsiasi conoscenza importante, giacché la domanda sull'uomo è fondamentale, e il significato di tutte le altre domande da noi poste dipende dalla risposta che intendiamo dare a quella... ».[7] Tutte le decisioni di natura conoscitiva, morale o estetica, dipendono dalla concezione che abbiamo di noi stessi.

EXCURSUS STORICO

Il tema dell'uomo, e neppure il problema, è di oggi soltanto. È diversa l'impostazione, l'accentuazione, le vie d'accesso e naturalmente i tentativi di soluzione parziale o globale, ma il tema è di sempre, perché da sempre l'uomo ha interrogato se stesso. Tuttavia la concezione antropologica come sistema è in qualche modo caratteristica del mondo occidentale. Le diverse civiltà e periodi storici, attraverso i quali si è plasmata ci hanno lasciato immagini diverse dell'uomo. Sarebbe impresa ardua il volerle raccogliere tutte, ma forse neppure molto positiva, è meglio limitarci ai filoni principali.

L'antropologia ebraica per la sua concretezza esistenziale e per la sua ricchezza offre spunti di rara attualità soprattutto per la comprensione della storicità dell'uomo, della sua posizione privilegiata quale vertice della realtà cosmica e trascendente la realtà cosmica, del suo essere immagine di Dio. Tutti argomenti per i quali l'uomo del secolo XX è particolarmente sensibile.

L'antropologia greca, più speculativa, malgrado la sua tendenza alla staticità, ci ha preparati alla ricerca dell'essenziale

[7] HESCEL, *Chi è l'uomo?* 55.

nell'umano e ci ha lasciato simboli, definizioni e princìpi che conservano un valore attuale nonostante le oscurità e i limiti intrinseci.

Il pensiero cristiano fin dai primordi ha elaborato la sua antropologia partendo dall'esperienza e dalla riflessione filosofica, ma approfondendo molto di più il mistero dell'uomo, contemplato sempre alla luce dell'Incarnazione, della Creazione e della vocazione singolare che gli conferisce la sua dignità di figlio di Dio. Il concetto di persona porta un sigillo cristiano.

La costituzione *Gaudium et spes* (parte I, cc 1-1) ci offre una presentazione autorevole dell'umanesimo cristiano in relazione alle condizioni del mondo contemporaneo. Alla chiusura della IV sessione (7 dicembre 1965) Paolo VI affermava: « Una simpatia immensa [per l'uomo come oggi in realtà si presenta] la ha tutto pervaso... Dategli merito almeno voi umanisti moderni..., e riconoscerete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo ».

Il tema dell'uomo è centrale nell'Umanesimo e nel Rinascimento la cui unità ideale è data proprio dall'entusiastica esaltazione dell'uomo che tende a traboccare dai limiti e dagli schemi tradizionali, senza tuttavia sfociare nella aperta rottura del rapporto teandrico uomo-Dio e nel conseguente antropocentrismo che caratterizza la filosofia moderna.

L'opera di Kant ha un influsso determinante nelle tappe successive del pensiero moderno. Essa ha richiamato fortemente l'attenzione sul mondo del soggetto umano. L'essere dell'uomo non solo è il primo tra gli altri esseri, ma si presenta come modello e norma di tutti gli altri.

L'idealismo, il positivismo rappresentano il tentativo ultimo e più radicale di trovare nell'uomo la giustificazione completa di se stesso. Le due metafisiche, per quanto opposte, vogliono esprimere l'autonomia assoluta dell'umano, ma proprio questa pretesa assolutezza che, malgrado i trionfi della tecnica e della scienza preconizzate come fautrici di perfezione, non trova il collaudo sul piano della vita storica scossa profondamente da conflitti bellici e sociali e da più profonde sconfitte

morali è contestata da tutti gli indirizzi irrazionalistici contemporanei.

Esistenzialismo, problematicismo, strutturalismo, la filosofia analitica del linguaggio, la filosofia ermeneutica in modi diversi e per vie diverse, magari in polemica fra di loro come avviene tra strutturalismo ed esistenzialismo, esprimono la coscienza filosofica della finitezza dell'uomo, della sua radicale problematicità (per Scheler l'uomo è completamente e definitivamente problematico) e sono oggi ancora alla ricerca del significato dell'uomo poiché si sono dimostrate insostenibili, a livello di pensiero e di vita, sia l'assolutezza positiva, sia la sua assoluta negatività propugnata vivacemente dall'esistenzialismo.

Quanto alla necessità per l'uomo di un significato da dare a sé e alla sua vita, Ricoeur si esprime con una frase incisiva: « Il male maggiore che travaglia l'uomo è il male d'insignificanza ».[8] E il Tillard: questa tensione « alla riscoperta del 'senso' appare a chiunque guarda la nostra società con occhio critico: la più bella e la più positiva delle imprese offerte all'uomo d'oggi ».[9]

La finitezza dell'uomo riscoperta come dimensione costitutiva si impone quindi nel pensiero filosofico contemporaneo con la forza di una verità radicale. Universalmente sentita è vissuta o come limite, chiusura e sfocia inevitabilmente nell'angoscia di chi si sente perduto perché sa di camminare verso il nulla e nulla ha senso. « Non ha senso l'esser nati, né ha senso il dover morire. Che l'uomo si ubriachi o arrivi a comandare i popoli è lo stesso. L'uomo è una passione inutile ».[10] Così Sartre, e, con qualche variante, Unamuno, Camus.

[8] Cf RICOEUR P., *Prévision économique et choise éthique,* in *Esprit* (1966) 178-193 (188).

[9] TILLARD J. M., *Davanti a Dio e per il mondo,* trad. it. (Alba 1975) 59.

[10] SARTRE J. P., *L'Etre et le Néant* (Paris 1949) 67.

O la finitezza è vissuta come partecipazione all'essere, come apertura ai valori assoluti, come chiamata ad una maggiore perfezione e si apre alla speranza nella sicurezza di un principio trascendente di un Essere assoluto. Così in Edith Stein, Louis Lavelle, Gabriel Marcel.

Parlano di finitezza, di speranza, ma in tutt'altro senso, di trascendenza, intesa ovviamente come attributo antropologico e non teologico, Bloch, Marcuse, Garaudy gli interpreti dell' umanesimo marxista del dopo guerra.

Per Garaudy, l'uomo non è soltanto quello che è, è anche ciò che non è, tutto ciò che ancora gli manca... è in potenza tutto il suo avvenire, perché l'avvenire è la sola trascendenza che l'umanesimo conosca. Per Bloch l'autotrascendenza trova la sua radice nel « non ancora - essere » cioè nell'insieme di possibilità in cui è situato l'essere dell'uomo. È la spinta a raggiungere il proprio essere, che non è « lassù » ma nell'« avanti » della storia. L'espressione dell'autotrascendersi dell'uomo è la speranza. Marcuse parla di « imprigionamento » dell'uomo in un mondo « unidimensionale ».

E dalla considerazione della finitezza si passa anche alla dichiarazione della fine dell'uomo.

Michel Founcault in *Le parole e le cose* afferma: « L'antropologizzazione costituisce oggi il grande pericolo interno del sapere. Siamo portati a credere che l'uomo si è liberato da se stesso dal momento in cui ha scoperto di non essere più né al centro della creazione né al centro dello spazio e forse nemmeno in cima al termine estremo della vita... Una cosa comunque è certa: l'uomo non è il problema più vecchio o più costante postosi al sapere umano... l'uomo è una invenzione di cui la archeologia del nostro pensiero mostra facilmente la data recente. E forse la fine prossima ».[11]

[11] FOUNCAULT M., *Le parole e le cose* (Milano 1967).

Ogni epoca storica, ogni cultura, ogni corrente filosofica, per non dire ogni pensatore ha tentato di condensare in una formula la sua peculiare concezione sull'uomo. Sono apparse molte definizioni. Ognuna di queste vuol mettere in rilievo quello che è essenziale all'essere umano dalla cui realtà dipende tutto il resto.

Nel pensiero antico, greco-latino, prevale sempre la considerazione del tutto, la totalità dell'essere, la visione del mondo nella quale si inserisce l'uomo e in cui egli occupa un posto privilegiato come punto di convergenza di tutti i livelli dell'essere. Di qui la definizione di uomo come « microcosmo » originaria del pensiero greco, o come « mondo in compendio » propria del pensiero latino. « Homo est quodammodo totum ens ».[12] « Quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis »,[13] l'uomo è il mediatore tra il mondo e il suo principio.

L'uomo è « un animale razionale ». È la definizione attribuita ad Aristotele che ha avuto la massima fortuna, ma che oggi è giustamente contestata per la sua base zoologica.[14] « Le concezioni zoomorfiche dell'uomo, dice lo Heschel, sono altrettanto giuste quanto lo sono le concezioni antropomorfiche di Dio ».[15]

È difficile interpretare oggettivamente queste definizioni perché siamo molto lontani dalla mentalità e dalla problematica del tempo in cui vennero coniate. Valide ieri, perché pregnanti di contenuto, per quanto imperfette, svuotate del loro significato più profondo sono oggi prive di mordente reale e i pensatori le hanno abbandonate. Come, per altro, nella filosofia contemporanea portandosi all'esasperazione la conquista della filosofia moderna dell'uomo come soggetto (Kierkegaard si proclamò l'araldo della soggettività), si stanno abbandonando i

[12] S. TOMMASO, in III *De Anima* lect. 13, n. 788. 790.
[13] S. TOMMASO, *Contra Gentiles*, II, 81, 1625.
[14] Cf HESCHEL - ORTEGA Y GASSET - BOGLIOLO.
[15] HESCHEL, *Chi è l'uomo?* 45.

Ogni epoca storica, ogni cultura, ogni corrente filosofica, per non dire ogni pensatore ha tentato di condensare in una formula la sua peculiare concezione sull'uomo. Sono apparse molte definizioni. Ognuna di queste vuol mettere in rilievo quello che è essenziale all'essere umano dalla cui realtà dipende tutto il resto.

Nel pensiero antico, greco-latino, prevale sempre la considerazione del tutto, la totalità dell'essere, la visione del mondo nella quale si inserisce l'uomo e in cui egli occupa un posto privilegiato come punto di convergenza di tutti i livelli dell'essere. Di qui la definizione di uomo come « microcosmo » originaria del pensiero greco, o come « mondo in compendio » propria del pensiero latino. « Homo est quodammodo totum ens ».[12] « Quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis »,[13] l'uomo è il mediatore tra il mondo e il suo principio.

L'uomo è « un animale razionale ». È la definizione attribuita ad Aristotele che ha avuto la massima fortuna, ma che oggi è giustamente contestata per la sua base zoologica.[14] « Le concezioni zoomorfiche dell'uomo, dice lo Heschel, sono altrettanto giuste quanto lo sono le concezioni antropomorfiche di Dio ».[15]

È difficile interpretare oggettivamente queste definizioni perché siamo molto lontani dalla mentalità e dalla problematica del tempo in cui vennero coniate. Valide ieri, perché pregnanti di contenuto, per quanto imperfette, svuotate del loro significato più profondo sono oggi prive di mordente reale e i pensatori le hanno abbandonate. Come, per altro, nella filosofia contemporanea portandosi all'esasperazione la conquista della filosofia moderna dell'uomo come soggetto (Kierkegaard si proclamò l'araldo della soggettività), si stanno abbandonando i

[12] S. TOMMASO, in III *De Anima* lect. 13, n. 788. 790.
[13] S. TOMMASO, *Contra Gentiles*, II, 81, 1625.
[14] Cf HESCHEL - ORTEGA Y GASSET - BOGLIOLO.
[15] HESCHEL, *Chi è l'uomo?* 45.

tentativi di definire l'uomo stesso, poiché definirlo equivarrebbe soggettivarlo. Si preferiscono le descrizioni assai meno impegnative che non le definizioni vere e proprie, anche se meno precise e spesso unilaterali. Sulla base di un'esperienza empirica e scientifica, prescindendo da qualsiasi presupposto di trascendenza si considera il comportamento dell'uomo più che l'uomo in se stesso e si fissa una sua caratteristica peculiare. Ecco alcune tra le formule più in voga.

Homo faber: l'uomo si distingue da tutti gli altri esseri per il suo potere inventivo, per essere creatore del mondo a sua immagine e somiglianza.

Homo simbolicus: l'uomo è l'unico essere capace di inventare simboli e sistemi di simboli, di creare un linguaggio di segni, per trasmettere il suo mondo interiore (Cassirer).

Homo universalis. L'uomo è l'essere capace di occupare tutta la terra e di incontrarsi nel punto di proiezione di altri mondi, nel momento che Teilhard de Chardin chiama di « planetarizzazione ».

Homo pictor: l'uomo è capace di rappresentare nella sua interiorità la realtà del mondo esterno (Hans Jonas).

Homo viator. Descrizione diversa dalle altre per i presupposti a cui si appella. L'uomo è il viandante in cammino verso l'essere, il gran mistero che lo affascina e lo circonda, verso la trascendenza non solo della intersoggettività umana, ma di Dio nel cui incontro umilmente, ma sicuramente spera (G. Marcel).

L'uomo, pellegrino dell'Assoluto, dice Léon Bloy, il padrino di Maritain.

LA CONCEZIONE DELL'UOMO IN MARX

Dato il peso che il marxismo sta assumendo nel mondo politico, e non già per il valore speculativo intrinseco, sarà opportuno un accenno, sia pure fugace, alla concezione dell'uomo in Marx.

Sulla scorta di Feuerbach, il filosofo ateo e materialista della sinistra hegeliana che più influì su di lui, Marx afferma: « l'uomo è l'essere supremo per l'uomo », o che è lo stesso: l'uomo è il fine ultimo per l'uomo, il bene nel quale egli trova la propria realizzazione. Questo bene più che negli oggetti che possono soddisfarlo consiste nell'atto con cui l'uomo si impadronisce degli oggetti. « È perciò fondamentale il concetto di prassi. La prassi, concepita unicamente come lavoro, che trasforma la materia naturale o sociale, è l'autoaffermazione dell' uomo, è l'atto con il quale l'uomo pone se stesso come uomo, nella sua piena autonomia. L'uomo deve solo a se stesso ciò che è. Non dipende da nessuno, da nessuna trascendenza. È il creatore di se stesso, provvede da solo al suo bene ».[16] L'uomo è in una parola *causa sui* grazie alla mediazione delle circostanze da cui dipende, ma che può dominare. Quest'ultima idea più che di Marx è di Garaudy; « L'uomo non si riduce all'insieme delle condizioni che l'hanno generato, egli esiste come uomo, in virtù del loro superamento ».[17] Dall'affermazione dell'autosufficienza la negazione, da parte di Marx, di ogni dipendenza ontologica dell'uomo nei confronti di un Dio trascendente, poiché affermare Dio sarebbe annientare l'uomo.

Un inadeguato o falso concetto di trascendenza come esclusività anziché come immanenza eminente porta a concepire i rapporti fra Dio e l'uomo sulla linea di una radicale opposizione. L'uomo è il concorrente il competitore di Dio per cui o l'uomo o Dio. Alcuni Autori medioevali, e non soltanto medioevali, optavano per Dio solo, i moderni per l'uomo solo. Esclusivo teismo ed esclusivo umanesimo hanno un medesimo linguaggio teologico e ne traggono conclusioni contradditorie. Se il medesimo linguaggio porta ad opposte conclusioni è segno che qualche cosa non va e questo qualche cosa che non va è la dialetti-

[16] COTTIER M. M. George, *La concezione marxista dell'uomo*, in *Studi cattolici* (1969) 98, 323.

[17] GARAUDY R., *Marxisme du XX^e siècle* (Paris 1966) 87.

ca negativa di opposizione tra Dio e l'uomo, tra fede e ragione, tra soprannatura e natura.

Sulla linea del Dio totalmente altro si arriva per direttissima o al fideismo o all'ateismo, non c'è altra soluzione. Fideismo e ateismo non sono molto distanti, sono soltanto direzioni opposte sulla stessa linea. Oggi viviamo in un'epoca di piena rinascita del fideismo anche da parte di molti teologi cattolici e di paurosa espansione dell'ateismo. Due fenomeni diversi che hanno la stessa radice.

La dialettica dell'opposizione, ereditata inconsciamente da Hegel, portò Marx all'ateismo. L'uomo è dunque per Marx il prodotto esclusivo del suo lavoro. L'uomo impegnato in un processo di costante trasformazione, trasformando la natura, trasforma anche se stesso, poiché è totalmente determinato dal lavoro o dai suoi prodotti. Per Gramsci la struttura intrinseca dell'uomo non è altro che la risultante, incessantemente modificata, di un poligono di forze tecniche ed economiche in costante metamorfosi.

Ma la prassi, costitutiva dell'uomo, è essenzialmente sociale: non è l'individuo isolato che lavora bensì il gruppo. Per Marx l'uomo non è altro che la somma dei suoi rapporti sociali, è soltanto essere sociale, il centro esistenziale è la collettività, non le persone singole. Non sono quindi gli individui che formano la società, ma la società che costituisce gli individui.

A ogni tipo di strumento di produzione corrisponde una strutturazione del gruppo umano o una organizzazione sociale del lavoro. Ma un processo irreversibile, collegato al processo tecnico incanala l'umanità verso la divisione del lavoro. Con la divisione del lavoro la comunità subisce una frattura disgregandosi in gruppi antagonisti. Da questo momento la legge fondamentale della società è quella del padrone e dello schiavo, la legge della lotta di classe.

Attraverso la lotta di classe, violenta e rivoluzionaria, il trionfo del proletariato che rappresenta e riassume l'umanità tutta intera. La sua vittoria sarà la vittoria e addirittura la nascita dell'Uomo. L'uomo appare allora come il prodotto della sua sto-

ria. Dopo lunghi secoli di umiliazioni egli prende in mano il suo destino, questo atto costituisce la vera storia.

Non dobbiamo pensare che questo atto denoti la presenza della libertà da parte dell'uomo, tutt'altro. Nella concezione marxista della storia l'uomo appare, l'espressione è di Maritain, come un « Titano incatenato » il cui fine e la cui azione storica gli sono prescritte in maniera concreta ed irrevocabile nella sua propria situazione (La Sacra Famiglia) che perciò agisce nella storia impegnandosi proprio lì dove lo trascina la storia.[18]

Il ragionamento di Marx da opzione in opzione (il materialismo dialettico e l'ateismo di Marx non sono conclusioni scientifiche, ma opzioni) arriva all'affermazione della scomparsa finale di tutte le classi e del perfetto dominio di tutte le forze della natura. Il Petruzzellis pone in evidenza l'insostenibilità di tale affermazione: « Usciti dal cataclisma universale, in una vera e propria palingenesi, gli uomini diventeranno miracolosamente tanto potenti sulla natura da imporle di soddisfare senza limite tutti i propri bisogni e saranno tanto buoni da rendere superfluo ogni controllo e lo stato medesimo ».[19]

G. Marcel nella sua opera « L'homme problématique », così si esprime a proposito del pensiero di Marx: « La riflessione quando non rinunci arbitrariamente ad essere tale, mi dimostra quasi subito che l'interpretazione marxista è solo un rifugio che non spiega ciò che è in discussione e che [...] implica o comporta invariabilmente la sostituzione dell'astratto al concreto, della scheda all'individuo ».[20]

Oltre il materialismo che vanifica le esigenze positive che pure si scoprono nel pensiero di Marx, altrettanto preoccupan-

[18] Cf MARITAIN J., *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systémes*, ed. Gallimard (Paris 1960) trad. it. (Brescia 1973) 274.

[19] PETRUZZELLIS N., *Lineamenti di Filosofia Politica* (Napoli 1966) vol. I, 179-180.

[20] MARCEL G., *L'uomo problematico*, (Torino 1954) 16.

te è il primato della totalità sull'individuo, per cui la persona singola non ha valore né significato in sé e per sé dipendendo totalmente dalla collettività o meglio dal partito che ne rappresenta la coscienza. « Il marxismo, dice Maritain, mira a restaurare l'unità dell'essere umano domandandogli di abdicare alle sue più intime esigenze a vantaggio del monismo della vita collettiva ».[21]

RIFLESSIONI TEORETICHE

Da questo *excursus storico*, troppo rapido e necessariamente incompleto, possiamo trarre una prima conclusione: il problema dell'uomo è un problema ancora aperto, le soluzioni che sono state proposte lungo i secoli e che risentono della problematica e degli indirizzi culturali del tempo non sono totalmente soddisfacenti, tuttavia non sono da rifiutarsi in blocco; ognuna ci offre una parziale verità o, se non altro, un germe di verità o un'istanza di verità che esige di essere ripresa, completata, approfondita. Nessuna verità è esclusiva delle altre. Al contrario richiede di essere completata e integrata nella verità totale, come nessuna parte di realtà è esclusiva delle altre, ma reclama (per essere intesa e situata) di venire integrata nella totalità della realtà. Le chiusure arbitrarie, le mutilazioni gratuite della realtà, della conoscenza, del linguaggio non si possono accettare perché sono autolesionismo. Alcune interpretazioni come abbiamo potuto vedere rimangono su di un piano puramente fenomenico, senza una impostazione metafisica che affronti la questione di fondo circa la natura dell'uomo, il problema dell'uomo e tutti gli altri che da questo dipendono rimangono sostanzialmente insoluti. La crisi che l'uomo occidentale sta attraversando, dice G. Marcel, è crisi metafisica.

Tra quelle che tentano di affrontare la struttura ontologica

[21] MARITAIN J., *Humanisme integral* (Paris 1936) 69, trad. it., *Umanesimo integrale* (Torino 1962) 116.

dell'uomo, nel corso della storia del pensiero filosofico, riscontriamo due estremi: l'uomo è solo spirito (idealismo), l'uomo è solo materia (materialismo). W. La Barre nel suo *The Human Animal* così si esprime: In ultima analisi l'anima dell'uomo non è altro che il suo metabolismo termico e il suo sangue caldo, l'espirazione e inspirazione dei suoi polmoni, il suo cervello eccessivamente grande e la sua mente investigatrice, la creatività delle sue mani, la sua memoria, i suoi sogni e la sua volontà, la sua organizzazione sociale, familiare, la sua coscienza e la sua cultura.[22]

È chiusura semantica sia lo spiritualismo puro che il materialismo puro, ambedue si preoccupano di escludere una dimensione dalla realtà dell'uomo a favore dell'altra. Alle soluzioni monistiche si oppongono quelle dualistiche che tengono conto delle due dimensioni: quella spirituale e quella corporea, ma facendone due sostanze realmente distinte e opposte perdono di vista l'unità concreta dell'essere stesso.

Solo accettando in pieno le due componenti di spirito e di materia in rapporto non di opposizione esclusiva, ma di trascendenza come immanenza eminente da parte dello spirito dei valori della materia, si potranno superare le opposte difficoltà delle concezioni monistiche e dualistiche, giustificare i dati dell'esperienza quotidiana e, a differenza delle interpretazioni puramente fenomenologiche, risolvere il problema dell' uomo. Questa soluzione che si può chiamare personalistica è quella che noi seguiremo e che fu già nel suo nocciolo profondo di S. Tommaso d'Aquino, naturalmente del S. Tommaso dei capolavori delle Summe, letti e interpretati alla luce di tanti secoli di speculazione e non dei manuali che ci hanno dato purtroppo un S. Tommaso in sedicesimo.

L'esperienza umana nella integralità delle due componenti inseparabili, seppure nettamente distinte di aspetto fenomenico, empirico, sensibile, base del sapere scientifico, e dell'aspet-

[22] Cf La Barre W., *The Human Animal* (Chicago 1954) 295.

to esistenziale, intelligibile, ontologico fondamento della filosofia, focalizzata sull'uomo concreto e libera da ogni pregiudizio deviante ci porta alle seguenti conclusioni: L'uomo essere sensibile intelligente. L'uomo spirito incarnato. L'uomo persona. L'uomo immagine di Dio.

Queste affermazioni, ripeto, non sono opzioni tipo quelle di Marx che nessuna esperienza giustifica, ma punti di arrivo di un'indagine disinteressata e profonda della realtà così come ci si presenta. Dico disinteressata, pronta cioè ad accogliere anche quello che può essere scomodante o tale da infrangere le nostre costruzioni senza fondamento in cui abbiamo creduto o che abbiamo ammesso per tanto tempo. Il detto latino *libenter credimus quod volumus* non è di ieri soltanto... e ci può essere monito per qualsiasi ricerca. Dati i limiti di tempo che ci sono concessi non possiamo rifare insieme l'entusiasmante cammino che partendo come ho detto dall'esperienza integrale umana, attraverso non facili percorsi, sorretti dalla luce della intelligenza potenziata dalla plurisecolare speculazione arriva alla mèta, mèta non conquistata una volta per sempre, ma suscettibile di sempre nuovi approfondimenti. Ci vorrebbe non una conversazione, ma un intero corso di metafisica e di antropologia filosofica.

Pur non potendo rifare insieme il cammino che ci darebbe la gioia del possesso della verità, sarà opportuno affrontare di petto quel po' di scetticismo o se non altro rispondere al punto interrogativo che può essere sorto e, spero sia sorto, proprio dalla nostra conversazione.

Come e che cosa giustifica allora il pluralismo così vasto e profondo delle concezioni sull'uomo? La complessità dell'essere in questione? Sì, senz'altro, questa è la prima ragione, ma non la sola, perché c'è un pluralismo che dice ricchezza e c'è un pluralismo che dice contraddizione. Non lo giustifica neppure la non universale presenza di quella indispensabile *emendatio intellectus et vitae* di spinoziana memoria *conditio sine qua non* per inerpicarsi con frutto sui sentieri scoscesi della verità e raggiungere traguardi sia pure parziali.

C'è piuttosto una verità di fondo tanto semplice e chiara in sé, ma tale non per tutti e senza di cui la ragione si agita e si affatica inutilmente come un mulino che macina a vuoto.

Una verità che si rifrange in una triplice fiducia:

— fiducia nella realtà
— fiducia nella capacità della mente umana
— fiducia nel valore del linguaggio.

Senza fiducia nella realtà, nella generosità del suo manifestarsi (tutta la filosofia cartesiana è segnata da una profonda sfiducia nella realtà circostante); senza fiducia nella conoscenza dell'uomo e quindi nel valore delle sue idee, nella capacità della nostra intelligenza a penetrare le cose in sé, (sta qui tutta la filosofia di Kant per cui non ci è lecito pronunciarci circa il mondo, l'anima, Dio e Heidegger allarga e sviluppa la prospettiva kantiana); senza fiducia nella capacità espressiva del linguaggio (basta pensare alla filosofia del linguaggio nei suoi massimi esponenti contemporanei) nonostante la svolta antropologica della nostra cultura e il pullulare delle dissertazioni sull'uomo, il problema dell'uomo rimane sostanzialmente insoluto.

L'UOMO ESSERE SENSIBILE INTELLIGENTE

L'uomo essere sensibile intelligente
L'uomo spirito incarnato
L'uomo persona
L'uomo immagine di Dio.

Considereremo insieme le prime tre affermazioni, che sostanzialmente si equivalgono, e, a parte, la quarta.

A scanso di equivoco la prima affermazione: « L'uomo essere sensibile intelligente » non è affatto equivalente a quella più corrente di « uomo animale razionale » che oggi si rifiuta per il suo sapore zoologico.

Affermare che l'uomo è un esistente sensibile intelligente è porre il primato dell'intelletto sulla ragione. Beninteso che

intelletto e ragione non sono due facoltà, ma due distinti momenti della medesima facoltà. Il primo è il momento della intuizione o visione intellettiva immediata dell'essere, è il momento primario del conoscere perché capta in un solo sguardo intellettivo tutto ciò che esiste nella perfezione radicale dell'esistere. « Ma l'intuizione umana è imperfetta. Chiarissima è solo la luce dell'atto d'esistere, ma rimane confuso e indistinto il modo secondo cui ogni esistente realizza l'essere. Per chiarire questa zona d'ombra che sempre accompagna l'intuizione umana dell'essere, l'intelletto da intuente si fa discorrente ».[23] L'intelletto è costretto infatti a ritornare in se stesso, a confrontare le cose, a focalizzare i singoli particolari, a discorrere da un particolare all'altro, ma non potrebbe mai essere discorrente se non fosse prima intuente. La funzione discorsiva è al servizio della funzione intuitiva, si esercita all'interno della funzione intuitiva, vi è contenuta e immanente. L'intuire quindi trascende il discorrere e lo contiene in sé. Il processo del conoscere umano è passaggio dalla sintesi naturale confusa della realtà, contenuta nell'intuizione primordiale dell'essere, alla sintesi schiarita e resa luminosa in forza dell'analisi della ragione discorrente.

L'intuire è la natura propria di ogni intelletto, il discorrere è proprio dell'intelletto umano legato ai sensi, la cui intuizione è imperfetta e confusa, e in quanto tale, richiede lo sforzo discorsivo per chiarirsi. Sforzo che dura tutta la vita e a cui è collegato il progresso della conoscenza umana nei vari campi del sapere.

La filosofia moderna ha spesso capovolto il rapporto stesso sostituendo al primato dell'intelletto intuente il primato della ragione. Il capovolgimento delle strutture conoscitive si proietta nella realtà determinando il capovolgimento delle strutture della realtà stessa. Come l'intelletto intuente viene asservito alla ragione, così *l'essere* viene asservito al *divenire.*

[23] Bogliolo L., *Alla scoperta dell'uomo* (Roma 1971) 101.

Con il primato del *divenire* sull'*essere* e della *ragione* sull'*intelletto intuente* che solo consente all'uomo l'onniapertura all'essere « non sarà più possibile costruire un'ontologia della persona umana che ne salvi la trascendenza sul cosmo e sulla storia. Il concetto stesso di persona perde ogni significato e ogni rilevanza. L'uomo rimarrà un atomo sperduto nel tutto spazio-temporale, travolto e stritolato dall'inesorabile divenire storico ».[24] È ciò a cui stiamo oggi assistendo.

Il primato del divenire sull'essere tra le molte negative conseguenze può avere anche quella che il Tillard definisce: « la sostituzione dei valori della tradizione o della storia con quelli del progetto e dell'avvenire [...]. L'uomo centrato sull'avvenire [...] tende a privilegiare i valori dell'azione e a mettere nell' ombra quelli della contemplazione ».[25]

L' UOMO SPIRITO INCARNATO

Da Hegel a Heidegger si è venuta sempre più diffondendo una concezione cosmicista dell'uomo. La formula tipica è quella di Heidegger per il quale l'uomo è essenzialmente essere-nel-mondo. Se l'uomo è essenzialmente *essere-nel-mondo* rimane prigioniero delle strutture e delle vicende del mondo. Certamente l'uomo è anche cosmicità, parte minima dell'immenso universo fisico, se considerato dal punto di vista corporeo. In questo senso l'uomo è *essere-nel-mondo, essere-nel-tempo, essere-nello-spazio.*

Ma l'uomo non è solo corpo. L'uomo è spirito incarnato. Come spirito la situazione si capovolge. Il mondo, il cosmo fisico è interiore all'uomo sia da un punto di vista conoscitivo che ontologico. Come spirito l'uomo trascende il mondo e lo trascende non per opposizione, ma perché ne contiene in sé tutti

[24] Bogliolo L., *Onnidimensione dell'uomo,* in *Aquinas* 13 (1970) 15.
[25] Tillard J. M., *Davanti a Dio e per il mondo* (Alba 1975) 22, 24.

i valori in modo superiore, diverso, più perfetto. Questo rapporto di trascendenza per immanenza eminente nel mondo nello spirito è vissuto a un livello di maggiore profondità, nella struttura intima dell'uomo stesso, spirito e materia ad un tempo, nell'unità di un'unica realtà.

Questa strettissima unità di spirito e materia non facile a spiegarsi a livello metafisico, è da noi vissuta in ogni istante della nostra esistenza. È lo stesso identico io che pensa, sente, vuole, ama, soffre. Questa coscienza immediata della nostra corporeità, per cui io sono corpo e non ho semplicemente un corpo come posso avere un cavallo, un'automobile, è messa molto bene in luce da Sartre,[26] e da Gabriel Marcel,[27] ma già S. Tommaso ce l'aveva detto con quella concisione e chiarezza che gli sono proprie: « Idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire; sentire autem non est sine corpore ».[28]

A livello fenomenologico anche le scienze più evolute, dalla farmacopsicologia, alla endocrinologia, alla medicina psicosomatica sottolineano fortemente l'unità dell'uomo. Il corpo ricevendo l'essere dallo spirito partecipa alla sua dignità ed è per questo che le leggi di tutti i popoli civili riconoscendo la sovrana e inviolabile dignità della persona umana puniscono anche le lesioni inferte al corpo. Non mi fermo sulle conseguenze di questa unità, ma vorrei insistere sull'esatta comprensione del rapporto spirito e corpo, rapporto di trascendenza.

L' UOMO PERSONA

L'uomo è persona. Il termine è di moda. Non c'è conversazione comune o discorso politico o letterario che non lo ripeta fino alla saturazione, eppure non è così chiaro il concetto che

[26] Cf SARTRE, *L'être et le néant*, 365.

[27] Cf MARCEL G., *Etre et avoir* (Paris 1935) 225-226.

[28] *Summa Theol.* q. 76, art. 1.

dovrebbe esprimere, né la realtà che il concetto rappresenta.

Gli indirizzi filosofici di moda non solo non possono darci un concetto esatto della persona, ma non sono neppure in grado di giustificarne la possibilità. Non si può parlare di persona quando, come l'esistenzialismo, si concepisce l'esistenza dell'uomo emergente dal nulla e proiettata verso il nulla, sia pure con quelle sfumature di pensiero e di terminologia che assume in certi esistenzialisti che servono soltanto ad oscurare vieppiù la concezione senza chiarirla o meglio fondarla. Né riesce a giustificarla il materialismo sia storico che dialettico o metafisico di oggi strettamente dipendente da quello naturalistico, illuministico, positivistico o naturalistico in genere, tanto meno lo strutturalismo che la nega in partenza. Acutamente il Petruzzellis afferma: « Non vogliamo togliere ad alcuno la soddisfazione di sentirsi discendente di una scimmia o di proclamarsi leva di un ingranaggio azionato dal bisogno, ma in nome della coerenza logica vorremmo dai materialisti che rinunciassero a parlare di persona e di personalità, di dignità umana e di valori. Se l'uomo non avesse altre caratteristiche che quelle di uno scimmione evoluto o ridotto di proporzioni, se tutta l'esistenza umana si svolgesse e non potesse svolgersi che in funzione dei bisogni economici e fisiologici, se tutto ciò che l'uomo pensa, sogna, vuole non fosse che la trasformazione di uno stimolo fisiologico, la persona umana non avrebbe in che sussistere e in che fondare i suoi diritti, i suoi valori, la sua dignità. Nulla più di sacro avrebbe la vita umana, né d'inviolabile la coscienza. La follia omicida trova la sua ragione sufficiente nei presupposti materialistici, che più o meno consapevolmente serpeggiano nella coscienza dei singoli e dei popoli. Che può valere la vita umana se non è che espressione di una materia destinata a dissolversi come si è raccolta, in virtù di leggi brute, meccaniche, ateleologiche, raccomandate al cieco peso di una fatalità senza scampo? ».[29]

[29] PETRUZZELLIS N., *I problemi della pedagogia come scienza filosifica* (Napoli 1973) 163-164.

Che cosa è dunque la persona, quali sono i suoi costitutivi essenziali? L'esperienza interiore attesta e l'indagine metafisica conferma che i costitutivi essenziali della persona sono, innanzi tutto, la sua realtà ontologica, e la sua individua sostanzialità, la coscienza, l'intelligenza, la libertà. « Senza realtà ontologica, la persona sarebbe una larva o una maschera, come nel contingente significato etimologico della parola: senza la sostanzialità che vuole dire indipendenza, sia pure relativa (se si tratta dell'uomo), di vita e di sussistenza, mancherebbe di ogni suo proprio fulcro, sarebbe di altri o in altri, non sarebbe sé e l'uomo non avrebbe il diritto e la possibilità di dire: io; senza l'individualità sarebbe appunto il contrario di se stessa, sarebbe qualche cosa di amorfo, di impersonale; senza la coscienza, non potrebbe riflettere su di sé e le mancherebbe quindi una condizione essenziale per la sua affermazione; senza la razionalità nella duplice dimensione teoretica e pratica sarebbe l'individualità di un bruto, non la persona di un uomo; senza la libertà non potrebbe svolgere nella sfera dei valori la sua azione autonoma, e, talvolta, in certo senso, creatrice, creatrice di realtà che non preesistevano ».[30]

PERSONA E PERSONALITÀ

La persona è quindi un individuo con una propria costituzione psicofisica variabile in ognuno a seconda del rapporto reciproco dei fattori fisici, fisiologici, nervosi, psichici e spirituali. Nell'individualità ci sono forze disarmoniche, istinti e passioni che, se non sono infrenate compromettono la libertà morale. Ma accanto a queste forze e in lotta con esse, ci sono nell'individuo le esigenze spirituali che si esprimono nel dover essere, l'intelligenza e la volontà, che sono chiamate a dominare quanto di negativo si agita nel fondo dell'uomo.

Non in tutti la spiritualità, di fatto, ha il sopravvento sulle

[30] PETRUZZELLIS, *I problemi* 164-165.

passioni. Chi riesce a dominare le forze negative e a far trionfare quelle positive afferma in pieno la sua umanità e dà un significato morale alla sua vita: è una personalità. È di ogni uomo essere persona, ma non è di tutti essere personalità.[31] La persona ha un significato ontologico, la personalità un significato etico e deontologico: la persona è la base, la personalità è il vertice dell'uomo. La personalità è conquista interiore, mentre la persona è un dato, un fatto in cui sono presenti tendenze buone e meno buone, positive e negative.

La personalità non distrugge il soggetto individuale, ma lo include, trasvalutandolo con l'instaurare in esso le esigenze della spiritualità, mediante una vita orientata dai valori spirituali. Realizzando la vita dei valori la personalità si fa principio pacificatore dei contrasti interni e degli urti esterni che la oppongono ad altre. Così le forze molteplici dell'individuo si polarizzano attorno alla vita morale, l'unità della quale sublima e potenzia l'unità ontologica e l'unità psicologica.[32]

STORICITÀ DELL'UOMO

La persona umana è quindi struttura, ma struttura dinamica, formata dalla individualità ed esercitata dall'io nella perenne e libera tensione verso la maturazione della personalità; causa finale prossima e immanente della storia.[33]

Queste conclusioni pongono un problema intricato e discusso quanti altri mai, il problema della storia e della conseguente storicità dell'uomo. Poiché la storia non è altro che la vita del genere umano nella *totalità* delle sue manifestazioni,[34] il problema della storia coincide con il problema della vita. Dalla pluralità e divergenza delle concezioni della vita, la pluralità

[31] Cf PETRUZZELLIS, *I problemi* 171-173.
[32] Cf *ivi* 176-177.
[33] Cf PETRUZZELLIS N., *Sistema e Problema* II (Napoli 1968) 144-147.
[34] Cf PETRUZZELLIS N., *Il valore della storia* (Napoli 1966) 3.

e divergenza delle soluzioni date al problema della storia e della storicità dell'uomo.

Il problema è della massima attualità; basta pensare ad Heidegger e a Jaspers in filosofia e a Bultmann in teologia.

Non accettiamo la soluzione o le soluzioni esistenzialiste che contraggono la storicità dell'uomo nella singolarità, nella puntuale irrepetibilità del singolo perché frantumano la continuità della storia e finiscono per perdere anche il senso e il valore dell'individuo che si giustifica unicamente in funzione del suo significato universale. Nella storia non c'è solamente l'individuo, ma l'uomo con le sue esigenze, con le sue aspirazioni, con i suoi valori e disvalori, con le sue affermazioni e le sue negazioni, con le sue ascese e i suoi slittamenti verso l'infraumano. C'è nella storia la presenza dell'universale benché in forme individuali e mutevoli.

Pur non accettando come ho detto la soluzione esistenzialista riconoscono la primaria importanza del problema della storia e della *storicità dell'uomo*. Date le ristrettezze di tempo, le difficoltà intrinseche al problema e la sua complessità, non ci è possibile trattarlo in forma esauriente. Mi limiterò unicamente ad alcune riflessioni, quali indispensabili premesse per affrontare, con speranza di riuscita, il problema della dimensione socio-politica dell'uomo.

Innanzi tutto la storicità è una dimensione esclusivamente dell'uomo e « si giustifica in rapporto alla sua natura stessa che non è né un Dio, né una pietra, né un bruto. La *divinità* ha la pienezza indefettibile dell'essere, è ab aeterno tutto ciò che è [...] la *pietra* soggiace alle leggi della natura e subisce l'attività plasmatrice e trasformatrice dell'uomo; il *bruto* segue le vicende iscritte nella natura della sua specie e descrivibili nel loro ciclo costante, una volta per sempre: entrambi non hanno storia perché non hanno autonomia, iniziativa, volontà ».[35]

[35] PETRUZZELLIS N., *Storia e Storiografia,* in *Enciclopedia filosofica* (Gallarate 1952) 990.

La storia si apre con l'uomo. In quanto spirito che è natura, l'uomo ha delle componenti essenziali, definite, immutabili; in quanto natura che è spirito, l'uomo non è rinchiuso nei propri limiti, oltrepassa se stesso, l'uomo supera infinitamente l'uomo, direbbe Pascal, deve diventare quello che dovrebbe essere. L'uomo, spirito incarnato, non è un dato compiuto e irriformabile, dunque, ma una realtà e una conquista. Per la tendenza a conquistare se stesso, per la imprescindibile necessità di attuare le potenzialità iscritte nel suo essere, l'uomo è soggetto di storia.

LA LEGGE DELLO SPIRITO

Quanto finora abbiamo detto ci dà la possibilità di penetrare la natura dello spirito umano e di coglierne la condizione e la legge immanente di attività e di vita.

Quando affermiamo l'uomo *spirito incarnato* siamo portati a fissare la nostra attenzione sull'unità di questo essere singolare, riusciamo a capire la pregnanza dell'aggettivo (incarnato) ma spesso sorvoliamo sul sostantivo o per l'illusione che è qualche cosa di ormai scontato, o magari superato, in cui crediamo per una certa tradizione di pensiero che non vogliamo abbandonare, ma che non sappiamo giustificare razionalmente quando ci troviamo in dialogo con i fratelli materialisti, siano storici che dialettici, ammettendo che siano disponibili al vero dialogo.

Anche se sappiamo giustificare la nostra posizione con solidi argomenti e non con semplici affermazioni frutto più di emotività che di convinzione, raramente ci fermiamo a scandagliare la pregnanza del contenuto ontologico di questo termine: spirito. Possiamo definire lo spirito o è un'impresa assurda? Quale è la legge profonda dello spirito? Gli interrogativi sono gravi, dalle risposte può dipendere l'orientamento della vita dell'uomo come individuo e come società. Vale la pena quindi

concentrare la nostra attenzione senza pregiudizi. Uno sguardo superficiale ci renderebbe impenetrabili alla verità, perderemmo tempo; la volontà di andare a fondo, per quanto ci è consentito, sosterrà il nostro sforzo e ci slargherà gli orizzonti della verità.

« L'uomo è un dio quando sogna, un mendicante quando pensa! » (Hölderlin). Non ci sia discaro iniziare il sublime accattonaggio del pensiero. *Sapere aude!*

Il Petruzzellis nella sua opera *Il valore della storia* in cui si propone di delineare nei suoi tratti essenziali una nuova *metafisica della mente umana* affronta *ex professo* il problema in questione: « L'esserci dello spirito e l'uso puro e semplice delle sue facoltà non costituiscono lo spirito in tutta la perfezione della sua essenza. Lo svolgimento dell'attività umana, pur nelle linee spezzate e nella vasta molteplicità di direzioni che presenta spesso nella realtà storica e psichica, tradisce una tendenza verso una superiore sintesi finale ».[36]

Nello spirito è inscritto un anelito a manifestarsi come tale e a realizzarsi profondamente, sviluppando le potenzialità racchiuse nell'atto imperfetto che lo costituisce. Lo spirito umano ha un essere qualificato e circoscritto, ma nello stesso tempo, una forza vitale lo spinge incessantemente a trascendere il raggio della sua limitata attualità lanciandolo in un'ascesa che gli presenta come un inderogabile dovere. « Chi indaghi il carattere universale più profondo della vita spirituale umana, non tarderà a scorgerlo in una tensione, in una irrequietezza, in un' ansia incessante in via di chiarirsi progressivamente a se stessa ».[37] La vita dello spirito si accende tra due poli: tra l'essere suo concreto che lo determina, chiudendolo in un particolare grado della realtà, e un altro essere più alto, non opposto al primo, ma ad esso congeniale, che lo sollecita a realizzarlo.

Le nostre attività tipicamente spirituali, con una tendenza,

[36] PETRUZZELLIS, *Il valore della storia* 19.

[37] *Ivi* 20.

che sul piano psicologico è chiaramente costatabile sono dirette ad attuare nel mondo umano valori (bello, vero, bene) ontologicamente trascendenti che inseparabili nelle loro particolari realizzazioni si presentano all'uomo come un dover essere.[38] Questo continuo tendere ed aspirare è così essenziale all' attività umana e al progresso della civiltà che essi non sarebbero senza il pungolo del dover essere che già si configura in due aspetti come stimolo operante nel nostro essere e mèta trascendente e sollecitante una attuazione. Il dover essere condiziona, quindi, intrinsecamente e perennemente l'essere, lo spinge all'azione, a non appagarsi delle conquiste fatte, ad ascendere vette più alte, costituendo così il principio insopprimibile della vita spirituale: « lo spirito è [...] ma l'anima del suo essere è nel suo dover essere ».[39]

Anche chi non ascolta la voce che lo sospinge in alto e spegne nelle passioni più basse la luce dello spirito, manifesta, nella corsa inarrestabile con cui si rivolge ai piaceri o nella noia che lo abbrutisce, l'intima insoddisfazione che lo travaglia.[40]

La filosofia ha il compito di interpretare il fatto universale di questo vuoto, di questa inquietudine sperimentata da pagani e da cristiani, da antichi e moderni; basti pensare a Lucrezio (medio de fonte leporum surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat), a S. Agostino (inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te), a Victor Hugo « L'homme est un puits, où le vide toujours recommence ».[41] L'esistenzialismo ha dato all' inquietudine un senso metafisico trasformandola in angoscia. In *L'Etre et le Néant* Sartre afferma volentieri che l'uomo è angoscia. Poiché Dio non esiste, dice lui, non troviamo di fronte a noi né valori, né ordini che giustifichino la nostra condotta. L'uomo è condannato ad ogni istante ad inventare l'uomo. Sia-

[38] Cf PETRUZZELLIS N., *La filosofia dell'arte* (Napoli 1964) 378.

[39] Cf PETRUZZELLIS, *Il valore della storia* 21.

[40] PETRUZZELLIS, *La fisosofia dell'arte* 378-379.

[41] HUGO V., *Les contemplations*, I 1.

mo condannati ad essere liberi. Gabriel Marcel nella sua opera l'*Homme problématique,* in cui distingue nettamente l'angoscia paralizzante dalla inquietudine come attiva disposizione, afferma: « un'anima a cui manchi totalmente l'inquietudine di sé è un'anima sclerotizzata ».[42] E più oltre: « Se l'uomo è essenzialmente un viandante, ciò significa che egli è in cammino... verso una mèta della quale possiamo dire al tempo stesso e contradditoriamente, che la vede e che non la vede. Ma l'inquietudine è appunto come la molla interna di questo progredire e qualunque cosa dicano coloro che pretendono di bandirla in nome di un ideale tecnocratico, l'uomo non può perdere questo sprone senza diventare immobile e senza morire. Si ammetterà volentieri, è vero, che anche il progresso tecnico suppone uno stimolo di questo tipo; la cosa è incontestabile. Ma ciò che dobbiamo ricordare, in nome di una più alta esigenza, è che qualsiasi progresso tecnico non può bastare a se stesso ».[43]

L'inquietudine e la continua ricerca, parte così viva della nostra umanità, indicano la contingenza della nostra origine, la limitatezza delle nostre realizzazioni, la presenza nella nostra spiritualità di una ferita, a cui fanno capo i dissidi interiori, ma non legittimano la conclusione esistenzialista nel mistero del nulla che avvolge la vita.

Noi siamo, ma il nostro essere è imperfetto, « come in tutte le cose finite in esso l'essere non adegua perfettamente l'essenza, non soddisfa, per il fatto di essere e per il modo in cui è, tutte le esigenze della sua natura. Da questa intrinseca inadeguazione dell'essere all'essenza nasce il dover essere come condizione e legge immanente di attività e di vita ».[44]

Lo spirito umano quindi, se vogliamo darne una definizione, « è sintesi a priori (ossia non determinata dall'esperienza)

[42] MARCEL, *L'uomo problematico* 152.

[43] *Ivi* 156.

[44] PETRUZZELLIS, *Il valore della storia* 20.

dell'essere che lo costituisce e del dover essere, che opera in esso come immanente e latente energia, che lo sollecita verso una più alta perfezione ».[45]

Possiamo ora trarre alcune conclusioni: Il dover essere, condizione della nostra attività spirituale, ha quindi un duplice aspetto teleologico e deontologico. Per il primo è la legge universale che sollecita interiormente ogni attività spirituale, per il secondo, è la mèta infinita verso cui si protende il nostro slancio, cioè i valori eterni che lo spirito tende a realizzare nel mondo umano sia pure in modo finito e storico. Il dover essere in quanto organizza la vita umana attorno a dei valori spirituali che richiedono per la loro attuazione almeno un minimo di raccoglimento e di interiore disciplina, fa sì che lo spirito sia intrinsecamente etico e quindi se ne possa proclamare l'universale *eticità:* il che comporta che nessuna attività umana, sia essa economica, politica, estetica o conoscitiva possa sfuggire al giudizio morale.[46]

Naturalmente l'eticità non va confusa con la moralità. L'eticità dice orientamento spontaneo, irriflesso dello spirito verso i valori, orientamento che può essere trascurato, deformato fin quasi all'annientamento. La moralità trasforma lo spontaneo processo teleologico in cosciente e voluto processo deontologico. L'eticità è un dato e legge universale dello spirito, la moralità, perfezione della eticità, è conquista e conquista faticosa dello spirito nella trasparenza della coscienza e nella libertà del volere. L'eticità, come spontanea tensione verso i valori, quantunque non ancora cosciente e voluta moralità, presente in ogni attività spirituale, la spiega, giustifica gli scambi e gli influssi reciproci, i passaggi dall'una all'altra attività, la loro peculiarità ed autonomia, la fondamentale unità e apre la via alla soluzione del problema della storia portando anche ad una visione particolare della educazione e dell'attività politica.

[45] PETRUZZELLIS, *La filosofia dell'arte* 390.

[46] Cf PETRUZZELLIS, *Il valore della storia* 27-32.

Ciò che conta nella storia non è l'estrinseca materialità delle opere, ma la nostra realtà spirituale che con l'impegno della volontà plasmiamo e conquistiamo a noi stessi. Noi non solo siamo nella storia, ma ci facciamo nella storia realizzando, con l'attuazione dei valori, l'unità della persona e le esigenze profonde dello spirito. Realizzando l'unità della propria personalità, ognuno contribuisce nel modo più diretto ed efficace al bene della umanità. Ogni vera conquista che ciascuno di noi realizza nel segreto della propria coscienza è un seme di vita gettato nei solchi dell'avvenire, a bene di tutta l'umanità. Naturalmente i valori che la personalità attua non si identificano con quelli ideali ed eterni di cui Dio solo è il fondamento ontologico. I valori eterni orientano la nostra attività e ne condizionano le opere. I valori storici possono essere perenni ma non eterni per la contingenza che è loro propria come è propria di tutte le opere umane, e per la distruttibilità degli elementi che li compongono. I valori assoluti li trascendono perché li condizionano e perché non si esauriscono in nessuno di essi né nella loro somma.

I valori storici, quando sono tali da diventare norma di vita collettiva, formano una civiltà. La civiltà, che non può essere confusa con il semplice progresso, è il fine della vita collettiva. Civiltà e personalità sono due poli convergenti verso cui si muove la storia. Entrambe sono in funzione l'una dell'altra. La personalità che realizza i valori crea e incrementa la civiltà e la civiltà promuove la personalità. Il primato però spetta alla persona umana perché non è la persona per la civiltà ma la civiltà per la persona. La persona umana è una totalità, un tutto, un tutto aperto e generoso; ordinata al tutto trascendente, Dio, e a Lui solo subordinata.

CONSEGUENZE

Da quanto finora abbiamo detto possiamo trarre alcune conclusioni.[47]

1. L'importanza della storia deriva dal suo valore che consiste nel fatto che essa è espressione concreta delle potenzialità dello spirito e l'itinerario dell'uomo verso il suo destino, l'ambiente, inteso come atmosfera storica, in cui egli conquista o compromette se stesso, forma o deforma la sua personalità.

2. L'uomo è condizionato dalla storia. L'influsso della storia, palese in ogni attività dell'uomo, si fa evidente soprattutto nella prassi. Ogni azione concreta è in relazione ed in risposta ad una situazione storica da essa richiesta e provocata. Condizionati particolarmente dai fattori storici, operano coloro che hanno responsabilità direttive al vertice delle pubbliche funzioni: essi agiscono in nome della storia di un popolo, di cui nella loro persona, rappresentano le tradizioni, la civiltà o la barbarie.

L'uomo è condizionato dalla storia, ma la condiziona a sua volta.

I rappresentanti delle nazioni sono mossi dalla storia, ma anche la fanno nell'àmbito del proprio paese ed in quello internazionale. Questa verità non è conquista di oggi, già Abelardo ne era profondamente convinto: *Historia generatur ab homine et generat hominem.*

3. La condizionalità della storia per quanto grande è relativa non assoluta, generale non particolare, formale non materiale, necessaria non sufficiente.

Anche soltanto riducendoci alla prassi che non esaurisce in sé tutta l'attività dell'uomo, ma che forse è la più soggetta

[47] Cf PETRUZZELLIS, *Il valore della storia* 267-373; id., *I valori dello spirito e la coscienza storica* (Napoli 1965) 26-29.

a subire l'influenza dell'ambiente, dobbiamo rilevare che la storia si fa determinante dove si è eclissato il soggetto spirituale e l'uomo vive guidato dagli istinti e dalle passioni. Alla personalità che agisce per motivi ideali è sempre data la possibilità almeno nella interiorità della coscienza, di trovare la via della libertà. La storia se rende possibile la concreta esplicazione dell'attività umana, non ne determina il contenuto più originale e tanto meno il senso e il valore più profondo.

Quanto abbiamo detto si oppone a ogni forma di determinismo storico esplicito o implicito, di ieri e di oggi, non escluso quello dello strutturalismo contemporaneo che è riuscito a fare dell'uomo uno strumento del linguaggio asservito totalmente alle ferree leggi socio-culturali della parola.

4. Certo per poter essere in grado di dare una valutazione oggettiva della storia, di fatti, eventi, pensieri ed opere è necessario possedere una matura coscienza storica. La coscienza storica è la risultante di due fattori: la coscienza di ciò che diviene (fatto) e la coscienza di ciò che non muta in quanto norma costante del fatto (valore). È capace, come già diceva il Vico, di accertare il vero e di inverare il certo (il fatto). La coscienza storica pertanto non grida al nuovo e al vecchio né osanna né crucifige, poiché il passato, il presente, il futuro, sono dimensioni temporali, non categorie assiologiche.

La coscienza storica è coscienza del nuovo e dell'antico che non possono essere valutati oggettivamente senza un confronto reciproco e il loro commisurarsi a un valore trascendente. Nuovo e antico sono validi nella misura in cui contengono valori storici.

La coscienza storica è quindi l'attitudine a cogliere la realtà della storia alla luce dei valori. Essa sa distinguere la pura efficacia storica e l'effettiva importanza assiologica. Nella storia può esserci ciò che genera vasti movimenti, ma è fecondo solo di rumore, senza che apporti un nuovo incremento di civiltà, e ciò che è nascosto, ma è lievito che fermenta positivamente la massa. La coscienza storica ha occhi capaci a discer-

nere le grandezze esterne e le grandezze interiori, ciò che è appariscente da ciò che è duraturo.

5. Oltre alla storicità dell'uomo è necessario affermare la metastoricità, ossia la trascendenza dell'uomo alla storia. Se l'uomo non fosse metastorico non potrebbe essere principio della storia, né sarebbe possibile la storia. La metastoricità dell'uomo è data dalla natura stessa dello spirito che trascende la storia per superiore immanenza di tutti i valori storici.

La trascendenza di cui parliamo non può essere confusa con la trascendenza di cui parlano alcuni marxisti per es. Garaudy, Marcuse, Bloch. Per essi l'avvenire storico è la sola trascendenza che l'umanesimo conosca. L'uomo è essenzialmente aperto, senza dubbio, ma di un'apertura che anziché proiettarsi « in avanti » all'infinito tende all'assoluto. Per il cristiano l'unico « futuro assoluto è Dio ». Ribadisce Rahner: il cristianesimo è la negazione stessa dell'*utopia* che consiste nello scambiare un futuro intramondano che, per quanto concreto, è sempre finito, con il futuro assoluto e proibisce all'uomo di integrarsi al di là di questo futuro finito.[48]

6. Dalla concezione della storia come vita dell'uomo nella totalità delle sue manifestazioni; dal fine individuale e sociale della storia, perfezione della persona nella personalità e civiltà; dalla metastoricità dell'uomo si deduce la grave responsabilità dell'uomo nei confronti della storia sia da un punto di vista individuale che sociale, poiché la vita non è che un trapassare continuo del futuro nel passato attraverso il presente e un rifluire del passato nel presente e nell'avvenire. L'uomo a ragione, ed entro certi limiti, può ben dirsi *faber suae quisque fortunae* in quanto è capace di dare a sé il significato morale della sua vita.

7. La concezione dello spirito umano come sintesi a prio-

[48] Cf RAHNER K., *Le cristianisme est-il une ideologie?* in *Est-il possible aujourd'hui de croire?* (Parigi 1966) 105.

ri di essere e di dover essere offre la giustificazione ontologica dell'esigenza del progresso di cui oggi si parla tanto. Ma artefici del progresso nel più autentico significato dell'espressione non sono folle anonime e inconsapevoli, bensì libere e coscienti personalità che, nel fluttuare dei tempi e delle opinioni, pensano ed operano per fini che trascendono la contingenza dell' ora storica in cui vivono e attingono da più alte aspirazioni le ragioni delle più profonde trasformazioni storiche. L'eternità feconda la storia e l'attimo si riscatta, in un certo senso, dalla sua caducità.

II Parte:

LA DIMENSIONE SOCIO-POLITICA DELL' UOMO

INTERSOGGETTIVITÀ O CONSOGGETTIVITÀ?

Le riflessioni fin qui fatte sulla storia, sulla storicità dell' uomo e sul suo essere in generale ci sono di luce per la penetrazione, a livello di pensiero, della sua dimensione socio-politica.

Fine prossimo e immanente della storia (quello trascendente e ultimo non spetta alla filosofia determinarlo) è la perfezione della persona o conquista della personalità morale attraverso la realizzazione dei valori storici nella progressiva adeguazione dell'essere al dover essere. La storia mutua il passaggio dalla unità ontologica della persona alla unità psicologico-morale della personalità.

La mèta realizzata è unità ideale in quanto segna l'orientamento consapevole dell'impegno umano, e, perché mai perfettamente raggiunta, è sempre suscettibile di ulteriori approfondimenti; ma è anche unità reale perché raccoglie in armonia le varie attività dello spirito e i diversi contenuti secondo la gerarchia dei valori che culmina nel bene.

Questo *iter* l'uomo non lo compie da solo, ma in unione e

in comunione con altri uomini, con gli altri uomini, con tutti gli altri uomini, del passato, del presente e del futuro. Oggi si parla molto di intersoggettività e a buon diritto, delle forme fondamentali della intersoggettività: amore, giustizia, indifferenza, conflitto, odio, ma per aver smarrito l'essere, tanto per esprimerci con Heidegger, non si riesce a fondarla sufficientemente e la si riduce spesso a puro rapporto esteriore, a intenzionalità, tensione di un soggetto divenuto pura relazione trascendentale dell'altro.

« La relazione a... nasce dalla comunione presenziale, anzi dall'insidenza di ogni soggetto in ogni soggetto. Prima dell'intenzionalità, l'unione presenziale che la fonda ».[49]

È preferibile perciò il termine con-soggettivo a quello intersoggettivo poiché la differenza tra i soggetti è posteriore alla comunione nella identità della natura. Il rapporto inter-soggettivo è posteriore a quello con-soggettivo. La distanza si fonda sulla presenza.[50]

« L'esistere dell'esistente particolare è sempre un co-esistere. Tutto ciò che partecipa all'essere è interiore all'essere stesso. E poiché gli esistenti particolari partecipano all'essere, secondo una gerarchia di gradi, vi è un rapporto di presenza e di immanenza degli uni negli altri: gli esseri superiori sono sempre negli inferiori partecipativamente; gli esistenti inferiori sono nei superiori per eminente inclusione ed eccedenza. [...] Tutto ha qualcosa in comune con ogni cosa: una comunanza di parentela ontologica. Ciò che vale di tutti gli esistenti infraumani, vale in modo assai più evidente dell'uomo in quanto dotato di spirito ».[51]

La socialità quindi non è soltanto un fenomeno; è anzitutto una struttura ontologica. Più che semplice rapporto esterno *io-tu* è necessaria presenza ontologica e spirituale di ogni io

[49] Bogliolo L., *Alla scoperta dell'uomo* (Roma 1971) 15.
[50] L. cit.
[51] Bogliolo L., *L'uomo nel suo agire* (Roma 1972) 253.

in ogni tu. La socialità parte dall'interno e termina all'interno: lo scopo di ogni rapporto è sempre l'arricchimento interiore degli esistenti. Per l'esistente particolare aprirsi e donarsi agli altri è arricchirsi e realizzarsi. *Alteri vivas si vis tibi vivere*, così la sapienza degli antichi.

Il soggetto quanto più è se stesso, carico di pienezza interiore in senso ontologico, gnoseologico, morale tanto più può donarsi ed è capace di donarsi; quanto più si dona tanto più si arricchisce e realizza se stesso.

« La socialità dunque non è tutto. Il tutto è la persona al cui servizio essa si pone con mutuo dialettico dare e ricevere all'interno dell'essere ».[52]

I FONDAMENTI DELLA SOCIALITÀ

Quali sono dunque i fondamenti filosofici della socialità?

a) L'esistere, presupposto primo perché si possa attribuire alle cose o all'uomo qualsiasi altra proprietà e perfezione

b) Il primato dello spirito, costitutivo essenziale della persona. E dello spirito il

c) primato dell'intelligenza come facoltà dell'essere. Lo spirito è radicalmente intelligenza e perché intelligente è anche volontà e libertà.

Rimane salvo quindi e fondato il primato della persona sulla società a tutti i livelli. « Ogni cosa è al servizio della persona e ogni persona è al servizio di ogni persona. Né la persona potrà dirsi strumentalizzata nel servire la persona altrui. Essa infatti è sempre un fine e non un mezzo, purché, si intende, il

[52] BOGLIOLO, *L'uomo nel suo agire* 254.

servizio alle altre persone scaturisca da un atto di libera decisione ».[53]

« Se la persona umana domanda da sé di ' fare parte ' della società, o di essere ' membro ' della società, ciò non significa che essa chieda di essere nella società come una parte e di essere trattata nella società come una parte, essa domanda al contrario, è un desiderio della persona in quanto persona, di essere trattata nella società come un tutto ».[54]

La socialità quindi è una dimensione ontologica e spirituale che si concreta nella libera unione delle volontà, espressione della comunione ontologica che unisce tutti gli esistenti anche infraumani in un'unica grande famiglia, al cui vertice sta l'uomo.

TENDENZE SOCIALI E ANTISOCIALI

L'uomo per natura è dunque un essere socievole; la vita umana, per se stessa, è vita sociale; di fatto l'uomo vive ed è vissuto sempre in forma associata.

L'esperienza prolungata della solitudine in cui si acuisce la coscienza della finitudine, dell'imperfezione e delle miserie connesse alla natura umana, può avere per l'uomo conseguenze gravi, può portarlo allo squilibrio, alla follia e al suicidio. Il solipsismo non può essere giustificato in sede filosofica. Né trova feconde realizzazioni in sede pratica. Lo stesso superuomo di Nietzsche è sempre schiavo della folla, disprezzata soltanto a parole, ma di cui ricerca il plauso, quasi sostegno per sentirsi superuomo.

La solitudine relativa degli antichi eremiti o dei monaci o dei claustrali di oggi, scelta per un ideale di perfezione, colmata dalla presenza di Dio e dal sempre più acceso amore degli uomini, fratelli anche se assenti o lontani, non ha nulla a che vedere con questa solitudine negativa.

[53] BOGLIOLO, *L'uomo nel suo agire* 259.

[54] MARITAIN J., *La persona e il bene comune* (Brescia 1973) 36.

L'originalità delle tendenze sociali, e la necessità quindi della vita associata, tuttavia, non devono farci dimenticare quella che Kant chiama « l'insocievole socievolezza » dell'uomo. Hobbes descrive lo stato di natura come *bellum omnium contra omnes* in cui *homo homini lupus*.

Per Hegel, Marx, Sartre la forma fondamentale della convivenza umana non è già l'amore, la giustizia, ma il conflitto. Sartre stesso, in una esplosione di egocentrismo, conclude in uno di quei paradossi a lui connaturali: « *L'Enfer, c'est les Autres...* ».

Sta di fatto che accanto alla tendenza sociale, originaria, per il logorio della consuetudine, la convivenza sviluppa ragioni di attrito; sorgono per l'urto di bisogni contrastanti o convergenti sui medesimi beni indivisibili o mal divisibili, forze repulsive che spingono l'uomo contro l'uomo; accanto all'amore che unisce e affratella, c'è l'egoismo che divide e disgrega, « che ottunde la sensibilità e spesso anche l'intelligenza, cinge la coscienza di una fascia isolante impenetrabile, chiude orizzonti e soffoca nei suoi slanci la più alta fecondità della vita »,[55] rendendo indifferenti verso tutto ciò che non rientra nell'angusta orbita dei propri calcoli e dei propri interessi.

E l'egoismo può sfociare anche nell'odio per cui l'uomo si pone contro l'uomo ciecamente e spietatamente.

Tra le tendenze sociali e antisociali si stabilisce, tuttavia, un equilibrio instabile, suscettibile di infinite variazioni in un gioco di alterne prevalenze delle forze antagoniste. Se prevalessero le tendenze antisociali la società andrebbe in rovina, se la tendenza sociale avesse un primato assoluto e costante si avrebbe una società perfetta senza urti, senza contrasti molto lontana dalla realtà. « Socievole per le esigenze della sua natura [...] insocievole per le incrinature della personalità, per impulsi e per tendenze insorgenti dagli stessi attriti sociali, l'uomo, che è l'essere in cui si urtano o si avvicendano contra-

[55] PETRUZZELLIS N., *Lineamenti di filosofia politica* 1 (Napoli 1966) 30.

sti e contraddizioni molteplici, porta nella sua coscienza e nella sua vita anche questo conflitto. Che egli possa superarlo e che lo superi di fatto costantemente, in misura variabile, è provato dalla esistenza stessa della società. Tuttavia in seno alla società costituita irrompono conflitti, che sembrano sospendere le leggi onde la società stessa sussiste, sicché sorge nella coscienza, nella vita e nel pensiero il problema della convivenza familiare, sociale, politica. La sospensione, intanto, non è mai assoluta e completa. Chi recide i vincoli familiari tende a costituirne altri in una nuova e sia pure più ristretta cerchia. Chi rovescia o cerca di rovesciare un assetto sociale, tende a stabilirne uno nuovo e altrettanto si ripeta per chi voglia modificare o distruggere un ordine o un ordinamento politico ».[56]

I PROBLEMI DELLA VITA POLITICA

La famiglia, la società civile, la società politica o stato presentano il realizzarsi e lo sviluppo della tendenza sociale dell' uomo, e inevitabilmente, i conflitti con le tendenze antisociali che spingono l'individuo e la collettività a trarre dalla società costituita sia essa piccola o grande il massimo profitto dando il minimo contributo per la sua conservazione e la sua efficienza.

C'è tutta una vasta e complessa tipologia di manifestazioni di queste tendenze antisociali dalle forme più aperte a quelle mascherate attraverso ideologie e regimi totalitari o demagogici. Il fenomeno tuttavia è fondamentalmente analogo e riducibile al comune denominatore dell'egoismo o egotismo imperante nella coscienza dell'individuo o degli individui in questione.

« Il piccolo opportunista che si iscrive ad un'associazione o ad un partito per riceverne dei vantaggi e vi ambisce cariche e distinzioni, non per capacità che abbia, ma semplicemente per il culto della propria vanità o per mire di lucro, dà prova

[56] PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* I 30-31.

di tendenze antisociali che agiscono nell'ambito immediato della associazione o del partito, per quanto l'una e l'altro rientrino nella più vasta comunità della nazione e dello stato e vi esercitino la propria efficacia positiva o negativa. E il partito, e per esso l'individuo o gli individui che lo rappresentano, sovrapponendosi ad altri partiti e individui e alla vita tutta di un paese, col pretesto di voler farne meglio i veri interessi e realizzarne il maggior bene, rappresentano e pongono in atto le forme più gravi di parassitismo sociale.

« E se una nazione o uno stato si arroga senza fondato diritto [...] una funzione egemonica, che miri soltanto ad avvantaggiarsi dell'attività, del patrimonio e dei tributi delle nazioni o degli stati soggetti al suo predominio, l'antisocialità divampa nel consorzio civile delle nazioni e provoca presto o tardi la crisi della guerra ».[57]

La vita politica, interna ed esterna intimamente collegate fra di loro, mostrano una fitta rete di rapporti e di interferenze, una serie di congegni delicati e complicati che non riescono spesso a ingranarsi e ad armonizzare le loro funzioni e il ritmo delle medesime.

Non è sufficiente la pallida luce dell'osservazione empirica a districare il dedalo complicato della vita politica; è necessaria la riflessione filosofica che distingua innanzitutto i veri problemi dagli pseudoproblemi e risolva i primi alla chiara luce dei princìpi della ragione accertati dall'esperienza integrale umana.

Quali i principali problemi che la vita o l'attività politica (ci rivolgiamo alla forma più complessa della vita associata) consegnano alla filosofia? Il primo è senza dubbio quello dell' autorità a cui si ricollegano tutti gli altri.

Non c'è vita associata senza autorità che coordini i membri della comunità dirigendoli a fini comuni. Ma l'autorità può

[57] PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* I 39.

diventare arbitrio fino a sopprimere nei sudditi la libertà, garanzia della dignità umana. La libertà, per altro, rivendicando i suoi diritti può diventare anarchia fino a distruggere con l'autorità se stessa e la stessa possibilità di vita associata.

Il problema generico dell'autorità e della libertà trapassa in quello dello stato che è il grado più alto di autorità politica, e del governo, l'organo che concretamente e storicamente ne attua i fini e i compiti. Quale sarà la forma di governo che meglio assicura il raggiungimento dei fini della società politica?

Ma al di là delle determinazioni storiche delle forme di governo, questione non certo da trascurarsi, si profila la questione filosoficamente assai più di rilievo del carattere intrinseco e costitutivo, necessario e universale dello stato: sarà stato di forza o di diritto o piuttosto stato etico? E quale è poi la vera natura del così detto stato etico?... Sia o no etico lo stato, quale il rapporto di esso con la morale e con il diritto, con la religione e con la Chiesa?

E la sovranità che è tra gli attributi fondamentali dello stato appartiene allo stato in quanto tale e, nello stato, al popolo ovvero ad una o più persone?

Storicamente gli stati sono molti, è questa una necessità di fatto o di diritto?

Data la pluralità degli stati, quali sono naturalmente e quali devono essere i loro rapporti reciproci? Come si risolvono le controversie tra gli stati? Mediante appelli alla fratellanza, organismi internazionali, guerra? È quest'ultima una fatalità inevitabile? Evitata come che sia la guerra fra gli stati, quale sarà la vita interna ad ogni stato? Lo stato è l'espressione di una classe o di un popolo? La lotta di classe è fatalmente inevitabile ed è destinata a concludersi con il trionfo di una e il livellamento delle altre? La classe coincide con il partito e nella lotta dei partiti si esprime la lotta di classe? Il regime democratico è necessariamente legato alla esistenza dei partiti e dei loro conflitti e in quale misura?... Quale è il significato politico e il valore etico-filosofico della maggioranza? Questi i principali

problemi della vita politica posti e sentiti da tutta l'umanità e risolti dalla filosofia a beneficio dell'umanità stessa.

Ci è impossibile non dico risolverli, ma anche soltanto affrontarli tutti. Ci limiteremo ad enucleare quelli più universali per chiarire l'attività politica nella sua intima essenza e nelle sue relazioni con le altre attività dello spirito e in particolare con la morale con la quale si lega nel comune solco dell'attività pratica in cui rientrano entrambe.

IL FINE IMMEDIATO DELL'ATTIVITÀ POLITICA

Anche se non affrontiamo direttamente il problema dei rapporti tra autorità e libertà non possiamo tuttavia obliarlo completamente.

Tracciamone soltanto le piste di ricerca che potranno servire di spunto alla nostra riflessione personale.

Senza autorità non c'è società, ma non c'è società umana senza libertà. Ma autorità e libertà si trovano spesso in grave conflitto tanto da sembrare impossibile la loro coesistenza. Di quale natura è il contrasto? primario, radicale, assoluto e insopprimibile, o è secondario, contingente e superabile? Il Petruzzellis nella sua opera *Lineamenti di filosofia politica* I, a cui rimando,[58] risolve la *vexata quaestio* in modo originale ed esaustivo.

Concepita l'autorità come potere di iniziativa e di guida, riconosciuto che l'attribuzione dell'autorità deve corrispondere ad effettive qualità nella persona che la riveste, identificate le capacità nell'attitudine a percepire la realtà con oggettività e profondità di pensiero, nella coscienza storica del passato e del presente, nella costanza di propositi, fermezza di attuarli e linea sicura di azione tra parti opposte; definita la libertà umana come autentica libertà morale e non semplicemente

[58] PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* I 182-218.

fisica e psicologica: la libertà è potere di scelta e di azione che scaturisce dalle radici ontologiche della natura umana, si esercita, si realizza, si perfeziona attuando i valori morali nelle varie sfere della vita individuale e sociale; riconosciuto che la libertà morale è la prima qualità del cittadino-personalità e che a sua volta l'autorità deve essere fornita della libertà morale, deve cioè essere personalità: non può efficacemente comandare chi è schiavo delle sue passioni; si può concludere che tra autorità autentica e libertà autentica non c'è contrasto, ma richiamo reciproco, dialettica vivente che fa superare il contrasto: l'autorità ha operante nel suo seno la libertà, la quale ha immanente l'autorità. Quando la libertà persegue fini e valori che l'autorità addita e prescrive, quando l'autorità dà espressione e sanzione giuridica a ciò verso cui tende per intimo moto e propria esigenza la libertà, non v'è ragione di conflitto. L'autorità è la voce stessa della coscienza che si amplifica in opportuni organi istituzionali e costituzionali.

Autorità autentica e libertà vera nascono dalla coscienza morale. Entrambe hanno una fonte comune che è il loro punto di incontro ed insieme il giudice che può risolvere i contrasti.

Il conflitto può sorgere tra una autorità inautentica e una libertà spuria, tra una autorità legittima e una libertà falsa o viceversa.

Certo non è facile, anzi molto difficile nella situazione che si sta vivendo in cui fattori extra razionali, quali le passioni o interessi conculcati, possono oscurare la chiarezza della visione oggettiva, saper distinguere l'autorità legittima e la libertà autentica dalla pseudo-autorità e dalla pseudo-libertà. Il giudizio storico per quanto riguarda il passato, soprattutto se noi non ci sentiamo implicati, è assai più equo anche se altrettanto difficile per la complessità e la pluralità delle variabili da tenere presenti. Tuttavia una cosa è certa: le lotte che spesso dilacerano la società e insanguinano la storia nascono da conflitti di individui anziché da un fatale antagonismo di princìpi. Anche quando questi sono o sembrano invocati in buona fede, l'irrigidimento di certe posizioni dipende spesso da un frain-

tendimento della libertà e dell'autorità, da un errore intellettuale compiuto sotto la suggestione di un impulso passionale. Autorità e libertà non sono tra loro in contrasto più di quanto non lo siano la persona e la società, legate da un intimo reciproco rapporto. Non c'è società, là dove non c'è l'uomo e l'uomo non conquista e non sviluppa la sua personalità se non tra gli uomini, nella vita sociale.

Quali sono i caratteri intrinseci, i fini universali, la logica interna dell'attività politica e caso mai le deviazioni da quel processo ideale che è segnato dalle sue stesse leggi immanenti?

La riflessione dice che l'attività politica in generale, le concrete prassi politiche, anche se si prefiggono fini molto limitati e pratici, sono impegnate nella conservazione o nella modificazione dello stato di fatto della realtà nazionale o internazionale.

Quale è il criterio a cui si ispira chi compie un'attività politica? Posta la domanda in questi termini la risposta non è facile. Fa appello all'esperienza e alla riflessione sull'esperienza. L'esperienza è necessariamente limitata e la riflessione non è sempre illuminante, tuttavia senza escludere a priori o a posteriori la possibilità di eccezioni, ci pare di dover rispondere che « l'ispirazione di una prassi politica può essere per lo meno duplice: una apparente, di carattere ideologico, fatta per le parate, per le esibizioni, per i discorsi alla folla da cui non si può prescindere, e l'altra reale ed operante, ancorché coperta e dissimulata sotto la maschera ideologica ».[59]

Di fatto, senza essere pessimisti, dobbiamo constatare che spesso la politica è determinata da motivi utilitaristici ed egoistici, che possono riguardare il proprio « particulare », la propria ambizione o quelli del proprio partito. Ma poiché la politica ha una finalità collettiva come esigenza condizionante a priori, poiché l'attività politica è a vantaggio della *polis* legata *qua talis*

[59] PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* II 39.

da un rapporto essenziale allo stato, ci troviamo di fronte a un dilemma; o si cercano interessi esclusivamente personali o di partito e allora l'attività che si compie non è politica anche se ne assume le apparenze; o è attività politica volta al pubblico bene e allora principalmente non persegue interessi individuali. Una politica ispirata a motivi egoistici è una contraddizione in termini.

La discriminazione tra politica autentica e pseudopolitica non è sempre facile. Nessun uomo politico, nessun partito, oggi, dichiarerebbe di non tendere al pubblico bene, ma altro è dichiararlo, altro è perseguirlo di fatto. Né si deve semplicisticamente concludere che la mancata realizzazione del fine dipenda sempre dalla insincerità delle intenzioni dichiarate, mentre può essere legata a molti e imponderabili fattori fra cui, principalmente, a una sua falsa o parziale concezione dovuta a chiusura mentale o a impreparazione frutto di dilettantismo politico, o alla inadeguatezza degli sforzi compiuti in relazione alla concreta situazione storica e alle difficoltà che il fine stesso può offrire.

Ma innanzi tutto in che cosa consiste il bene comune alla cui realizzazione la politica è ordinata?

« Il concetto di bene pubblico, già sotto il solo profilo politico, è costituito [...] da elementi molteplici: il benessere economico e sociale e le sue fonti, gli ordinamenti giuridici, le tradizioni nazionali e culturali, con l'implicita possibilità di sviluppo e di miglioramento ».[60] Qui ci troviamo di fronte a una sintesi di elementi che richiede una sapiente organizzazione gerarchica, e non a una pura e semplice somma aritmetica che è tutt'altra cosa.

Non dobbiamo poi dimenticare che il bene pubblico, sia pure ristretto nell'ambito politico è un bene umano e solo l'uomo in quanto persona determina i fini universali che la politica deve perseguire e i mezzi più idonei al loro raggiungimento.

[60] PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* II 95.

È pacifico che l'elemento economico sia un costitutivo del bene pubblico, ma non è altrettanto pacifica, anzi è fonte di gravi dissensi, la sua strumentalità che l'utilitarismo nega apertamente.

« Che lo stato sia anche un organismo economico non può esserci dubbio [...] ma lo stato si differenzia da qualsiasi società industriale o commerciale che abbia per fine la produzione e lo scambio ».[61]

In altri termini la ricchezza dello stato, indispensabile, non è già in funzione di un capitale da accrescere, ma del benessere spirituale e materiale dei cittadini e dei suoi interventi politici nazionali e altresì internazionali (anche i rapporti internazionali entrano nel concetto generale del pubblico bene).

Ma poiché il bene pubblico è un bene umano e l'uomo non è semplicemente un animale più evoluto, il bene pubblico comprende soprattutto il patrimonio ideale e culturale di una nazione ed il loro sviluppo.

« Uno stato che ignorasse la vita spirituale del popolo, nel senso più alto e comprensivo della parola ignorerebbe anche una sua propria forza, una scaturigine di energie profonde, un aspetto fondamentale dell'onore e del prestigio nazionale; sarebbe soprattutto un pessimo amministratore perché non si renderebbe conto dei beni che più valgono anche nella vita sociale e collettiva ».[62]

Il bene pubblico richiede che il patrimonio ideale e culturale dello stato si conservi e si sviluppi, ma secondo le sue leggi intrinseche. I beni spirituali quali l'arte, la filosofia, la religione non possono essere strumentalizzati a scopi propagandistici, né asserviti ad altri che non siano la realizzazione del valore che è loro peculiare.

Il compito dello stato e di una politica illuminata non può consistere se non nel promuovere indirettamente il progresso

[61] PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* II 107.
[62] *Ivi* 109.

della cultura e l'incremento dei beni spirituali assicurando la libertà e nella libertà le condizioni più favorevoli alle attività dello spirito astenendosi da inopportune ingerenze.

Si è detto che la politica ha come fine immediato il bene pubblico, ma il benessere dello stato non può prescindere da quello dei cittadini. È vero che lo stato non può, né deve occuparsi del singolo, ma degli interessi comuni ai singoli e procura il benessere dei cittadini mettendoli nelle migliori condizioni oggettive per realizzare da sé il proprio bene.

Poiché il bene pubblico è sintesi di vari fattori tra loro coordinati e subordinati, di ordine materiale e spirituale, tenendo presente la storicità come carattere peculiare dell'uomo spirito incarnato limitato, ma perfettibile, in un processo di lenta e faticosa adeguazione dell'essere al dover essere, processo che sposta i limiti senza mai sopprimerli del tutto, intravediamo la possibilità di attuare diverse sintesi concrete; di qui trae origine la dialettica dei partiti e delle varie tendenze politiche, di cui la riflessione indaga la legittimità in seno allo stato democratico.

Il problema è molto grave e molto difficile, mi limito ad alcune osservazioni di ordine generale.

La libertà e la legittimità di un partito dipende dal fatto che il bene pubblico, fine di ogni attività politica, proprio per i motivi più sopra accennati, viene percepito dai suoi aderenti in un modo particolare, che determina la peculiare ideologia e la corrispondente prassi. Di qui una prima conclusione: qualunque partito non si proponesse come fine il bene pubblico sarebbe per ciò stesso fuori dell'àmbito della liceità e della legalità. Inoltre se è legittima la pluralità dei partiti non la si deve intendere in numero indefinito perché la pluralità dei mezzi idonei in sé e opportuni nella situazione storica concreta a raggiungere un bene non va all'infinito.

« Ci sono forme errate di concepire e rappresentarsi il pubblico bene oppure, dato che esso fosse rettamente concepito, ci sono mezzi non idonei e talvolta distruttivi del fine medesimo. Risulta evidente che se un partito concepisce il bene pub-

blico secondo uno schema errato oppure si avvale di mezzi contradditori alla mèta prefissata, esso si pone fuori della legittimità, se non della legalità formale. Cessa di essere partito in quanto esponente di una corrente di opinione pubblica, per diventare fazione, intenta alla instaurazione di una oligarchia ancorché assuma maschere democratiche e segua metodi demagogici ».[63]

MORALE E POLITICA

Dalla necessaria subordinazione dell'interesse privato a quello pubblico, dalla strumentalità dei beni economici in rapporto allo stato come in rapporto all'individuo si vedono affiorare le linee di una immanente eticità dell'attività politica rettamente intesa. Senza un certo abito di sacrificio e di rinuncia, senza un certo grado di disciplina interiore e di auto controllo non è possibile un'attività politica autentica e feconda.

Poiché la legge suprema dello spirito è l'eticità, come abbiamo cercato di dimostrare, anche per la politica, quindi, come per tutte le attività umane, l'eticità è condizionamento mentre la moralità nel senso di consapevole e generosa attuazione di ideali e di valori, costituisce il traguardo a cui tende il ciclo teleologico e deontologico. Traguardo non sempre e dovunque raggiunto.

Alla luce di quanto abbiamo detto ci è più facile affrontare la questione dei rapporti tra politica, attività politica e morale.

Il problema non è di oggi soltanto, riguarda intimamente l'uomo e come tale fu oggetto di profonda riflessione da parte dei massimi pensatori fin dall'antichità classica.

Platone, pur tra le luci e le ombre della sua generosa utopia, ha ancora qualche cosa da insegnare all'uomo moderno quando combatte il dilettantismo politico, quando afferma che l'e-

[63] PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* II 194.

ducazione è la via migliore per l'avvento di uno stato razionale e di una vita politica più elevata, e che le leggi e le istituzioni hanno a loro volta, un'altissima efficacia educativa. Il suo idealismo politico poi è *toto coelo* diverso dal comunismo materialistico contemporaneo.

La politica aristotelica è concepita con un'intrinseca esigenza etica e deontologica; pur mantenendosi sul terreno concreto dei fatti non si dissocia dalla morale e si differenzia pertanto dalle affermazioni moderne dell'autonomia della politica.

Per Aristotele i concetti e le leggi etiche non mutano carattere sia che governino la vita individuale che quella dello stato: il valore, la giustizia e la saggezza di uno stato hanno la stessa forza e la stessa forma per cui si dice valoroso e giusto e saggio ogni uomo che ne partecipa.

Il cristianesimo apre alla politica sconosciuti orizzonti con l'affermazione del valore e dei diritti della persona umana, in cui risplende l'immagine di Dio e si attua una vita destinata a trascendersi nell'eternità, e con la rivendicazione della universale fratellanza degli uomini in Cristo.

Il cristianesimo non è dunque in antitesi con la politica e con lo stato, accusa ripetuta fin dal suo sorgere. Il cristianesimo si oppone necessariamente allo stato-Dio, allo stato assoluto e totalitario che pretende di riassumere in sé tutti i valori e di disporre non solo della vita, ma della coscienza dei cittadini. In questo caso non è il cristiano che si rifiuta di dare a Cesare quello che è di Cesare, ma Cesare che chiede al cristiano quello che è di Dio.

Nella concezione politica agostiniana essere e dover essere, reale e ideale si compongono armonicamente. Lo stato cristiano è uno stato di diritto e di giustizia. Agostino mentre dichiara il primato della « Città di Dio », afferma con forza che l'anelito alla patria universale dello spirito non sopprime, né esonera dagli impegni e dagli obblighi civili e politici verso la patria di questo mondo.

La dottrina tomista rappresenta una fase culminante nella

elaborazione storica e scientifica della concezione cristiana dello stato e della politica. Lo stato secondo S. Tommaso assicura la pacifica convivenza dei cittadini e stabilisce un ordine che non coincide senz'altro con l'ordine etico, benché idealmente lo supponga e praticamente contribuisca alla sua realizzazione. Nella sua concezione i diritti e i doveri dei governanti e dei governati, dei ricchi e dei poveri, della Chiesa e dello stato si equilibrano in una perfetta armonia. Rare volte nella storia delle idee giuridiche e politiche i diritti della libertà sono stati così armonicamente contemperati con quelli dell'autorità.

Il pensiero politico del Machiavelli, così discusso e discutibile, oggetto di fiere apologie e di altrettante fiere accuse ha esercitato un'influenza storica tuttora viva. Esso si può considerare « tra le espressioni più tipiche della cosiddetta etica della potenza e dell'utilitarismo morale e politico suscettibile di diverse sfumature e forme teoriche e storiche fino all'amoralismo politico, che non è se non la difesa estrema e la maschera di un sostanziale immoralismo ».[64]

L'idealismo statolatrico dello Hegel risente fortemente l'influenza del machiavellismo. Per lo Hegel lo stato non domina soltanto la vita esteriore dell'individuo, non instaura solo il costume, ma invade anche la sfera dei valori, assoggetta la coscienza dei cittadini, determina la religione, il pensiero, l'arte.

Tutti i posteriori tentativi di emancipazione della politica dal controllo del pensiero critico come del diritto e della morale trovano nelle idee hegeliane la loro fonte prossima.

Il Gentile nel suo attualismo esprime il genuino spirito hegeliano, arriva alla puntuale identificazione della politica con l'etica, ma la pretesa di racchiudere le manifestazioni della vita e della storia nella puntuale unità dell'atto, svuota il diritto, la morale, la società e lo stato, come ogni altra concreta realtà e distinzione, di ogni significato vivo e plausibile.

[64] PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* I 132.

La politica per il Gentile nonostante ogni contraria intenzione cade nella sfera delle sanzioni morali, il che significa che ci può essere come purtroppo c'è di fatto, una politica che non sia morale.

Nel Croce il rapporto tra morale e politica pone in evidenza le contraddizioni intrinseche alla sua teoria intorno allo spirito. Per lui si possono concepire azioni prive di valore morale e tuttavia perfettamente economiche, ma non già azioni morali che non siano insieme *pienamente* utili o economiche. La moralità vive in concreto nella utilità.[65]

Anche la politica per il Croce è quindi, come l'economia premorale e amorale. Come se fosse possibile una fase della coscienza umana in cui si desse carenza totale o sospensione della coscienza morale. Ma amorale è solo il pazzo e premorale solo il bambino.

Quanto al pensiero di Marx, sotto la duplice confluente ispirazione dello storicismo idealistico e dell'evoluzionismo positivistico, non ha neppure senso porsi il problema dei rapporti tra politica e morale. Per Marx non è la coscienza che determina l'essere sociale degli uomini, ma viceversa l'essere sociale determina la coscienza degli uomini. Princìpi, postulati morali sono affatto estranei al suo materialismo storico e dialettico.

Dall'excursus storico estremamente rapido e quindi necessariamente incompleto e insufficiente possiamo trarre questa semplice conclusione: comunque sia stato posto e risolto il problema dei rapporti tra politica e morale, un fatto è certo che il problema è stato sentito fin dall'antichità classica in tutta la sua importanza.

Il rapporto tra morale e attività politica, per chi ben comprende, non può essere di opposizione, di esclusione o di indifferenza reciproca. L'attività politica considerata in sé nelle sue strutture, nella sua funzionalità, nei suoi fini supremi, così

[65] Cf CROCE B., *Filosofia della pratica* (Bari 1932⁴) 226; id., *Etica e politica* (Bari 1943²).

come abbiamo potuto rilevare, si rivela dotata di un'intrinseca eticità che, pervenuta a matura consapevolezza, si trasforma per forza propria, e non per imposizioni estrinseche, in vera e propria moralità sociale. Tutto ciò scaturisce dall'analisi spassionata dell'attività e della realtà politica e della sua varia fenomenologia.

L'attività umana nella continuità del suo processo non soffre fratture, non obbedisce a due leggi che la indirizzano a mete opposte e irriducibili, ma ha una sola legge, quella morale, fondata sulla razionalità della natura umana; legge morale che anziché mortificare e alienare garantisce l'autenticità di ogni attività nella sua peculiare fisionomia.

La non opposizione tra politica e morale, ben inteso, non conclude *sic et simpliciter*, a una dipendenza estrinseca della politica dalla morale. Si può ben consentire nell'autonomia della politica quando si vuol affermare che la politica ha le sue vie ed esige attitudini e competenze specifiche che non sono quelle di un teorico della morale. Di più, se la politica porta in sé l'esigenza etica, ciò non significa che possa essere giudicata con gli schemi generici e astratti di un moralismo angusto e miope. La morale non è il moralismo, l'una esprime maturità umana, l'altro un perdurante infantilismo psicologico frutto di chiusura mentale. Il politico non avrà nulla da temere dalla morale autentica, se le sue intenzioni sono rette e sincero e illuminato l'impegno della loro realizzazione, perché ad essa portano le stesse esigenze profonde della politica e su di essa poggiano i suoi risultati duraturi. Gli stessi accorgimenti che egli usa nell'esplicazione della sua attività non sono necessariamente sinonimo di inganno: debitamente intesi, sono espressione della prudenza che la stessa morale esige, tanto nella vita privata che in quella pubblica.[66]

Il che non conclude affatto nella morale della situazione, o morale contingente, che è una contraddizione.

[66] Cf PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* II 75-80.

Autonomia quindi della politica, ma nel senso che abbiamo cercato di esplicitare e non in quello di esclusione o di opposizione invocato dai più, salvo poi a cadere in contraddizione per il ricorso continuo a princìpi, a norme, a criteri di pubblica e privata moralità accusando gli avversari di corruzione, d'ingiustizia, di incoerenza, di scandali; lo scandalismo è diventato oggi un'arma politica di primo piano. Giustizia sociale, libertà, coerenza che vengono continuamente invocate sono fattori di impronta etica e non si reggono senza basi morali.

A questo punto può sorgere un grave interrogativo. Se la politica è *ab intrinseco* cioè dalla sua stessa natura, orientata verso il bene pubblico, se essa esige la subordinazione a questo fine supremo di tutti gli altri fini possibili di carattere individuale o particolare, come avviene che la « verità effettuale » per parlare come Machiavelli, sia così lontana dal realizzare questo ideale?

La realtà politica è una realtà umana, riflette quindi le luci e le ombre, le grandezze e le miserie dell'uomo, come nell'arte, nella filosofia, nella religione, come nella realtà metafisica e psicologica umana, anche in politica l'essere è inadeguato al dover essere. Che in politica il contrasto appaia più profondo e sia più evidente il gioco delle passioni, ciò dipende dal fatto che la politica, per i vantaggi che promette e assicura a chi è capace di dare la scalata al potere, è un miraggio che può attirare chi brama la propria affermazione o è mosso da malcelate ambizioni. Scoprire questo gioco delle passioni « e mettere gli uomini di buona volontà in grado di scoprirlo a lor volta per non esserne succubi, è forse il contributo praticamente più importante che la filosofia e l'educazione politica, nel senso più nobile dell'espressione, possono dare alla rettificazione dell'attività politica ».[67]

È per altro ugualmente responsabile della grave situazione

[67] PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* II 58-59.

di fatto chi abdicando ai suoi poteri critici si lascia facilmente abbacinare da mirabolanti programmi e dalla retorica che li presenta e li esalta e applaude e incoraggia movimenti aberranti, come chi, per eccesso di pessimismo, cade nell'apatia, nell'indifferenza e si chiude nel suo particolare che può essere anche il proprio dovere quotidiano compiuto con scrupolo e senza esibizioni, rinunciando non dico alla politica militante per la quale si richiedono oltre alla rettitudine particolari attitudini, ma ad esercitare i diritti politici fondamentali, come quello del voto e ad adempiere tutti i doveri di solidarietà civile compreso quello di sostenere col proprio consenso chiunque, pur senza essere perfetto, lotti per una causa giusta.

ORDINE MORALE E ORDINE SOCIALE

Un elemento essenziale del bene comune è, come abbiamo detto, il benessere dei cittadini.

Naturalmente benessere e felicità non si identificano, sono concetti distinti e fini diversamente perseguiti dallo stato. La felicità include soprattutto la soddisfazione delle esigenze spirituali dell'uomo ed è una conquista che la persona attua mediante l'impegno « interiore », il cui controllo e la cui imperatività esula dai poteri dello Stato. Il benessere ha, invece, un carattere eminentemente materiale e, nelle sue condizioni comuni, è un fine a cui direttamente tende uno Stato ben ordinato.

Il benessere economico dei cittadini esige la retta soluzione della *questione sociale,* annosa questione.

Ordine morale e *ordine sociale sono interdipendenti;* è inutile ogni tentativo di promuovere la giustizia sociale se non si presuppone un ordine morale efficiente. « L'ordine morale è l'armonia della vita, l'universalità della ragione applicata alla prassi, sottrarre l'ordine sociale all'universalità dell'ordine morale significa privarlo della sua intrinseca razionalità. Non c'è

ordine quale che sia che non abbia strutture razionali ».[68]

L'esperienza stessa comprova la dipendenza dell'ordine sociale da quello morale: i fattori più efficaci, le leve più potenti dell'ordine sociale sono di carattere etico e i suoi più gravi turbamenti (ordine sociale) sono risultati di una crisi in atto più o meno evidente dell'ordine morale. Per altro la legge fondamentale dell'ordine sociale è proprio la *giustizia* che è virtù morale per eccellenza.

All'ordine morale sconvolto dall'ingiustizia corrisponde il disordine sociale: l'effetto può essere più o meno immediato, prossimo o remoto, ma è pur sempre immancabile dove non intervengano forze riparatrici che reintegrino l'ordine turbato. Ma non si può sempre e dovunque contare su queste forze che esigono spesso eroismo e l'eroismo non è di tutti e di sempre.

Il mondo di oggi è impegnato a risolvere problemi economici sempre più gravi e urgenti, squilibri sociali che non sembrano comporsi. Si rendono sempre più necessari tecnici e specialisti e uomini di governo, ma tutto questo non è sufficiente a stabilire la giustizia sociale, come non basta mutare leggi, tracciare piani o fare riforme se non cambia l'atteggiamento assiologico della coscienza che le ispira e le eseguisce. Dice argutamente il Petruzzellis « non basta poter chiamare *compagno* il capo dello stato o del governo per credere di aver realizzato il mito della perfetta uguaglianza ».[69]

Per altro anche l'ordine sociale esercita una forte influenza sull'ordine morale. Chi soffre l'ingiustizia sociale e vive di stenti e di miserie è spesso unicamente sensibile al proprio urgente bisogno e può diventare facile preda di ideologie che compensano la loro irrazionalità e la loro aberrazione con il miraggio di una pronta e universale giustizia.

Interdipendenti i due ordini « la questione sociale si risolve

[68] PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* II 117.

[69] *Ivi* 128.

attraverso il simultaneo potenziamento produttivo dell'economia, riforme strutturali e funzionali dello Stato, ma soprattutto attraverso l'elevazione della coscienza morale e sociale dei cittadini »,[70] frutto di educazione.

LIBERTA' MORALE E LIBERTA' POLITICA

Il rapporto di interdipendenza tra ordine morale e ordine sociale intercorre altresì tra libertà morale e libertà politica.[71] Per impedire equivoci e fraintendimenti sarà opportuno innanzitutto precisare i termini del rapporto.

La libertà morale non coincide *sic et simpliciter* con la libertà psicologica o fisica (libertà di volere o non volere, di volere una cosa o un'altra), anche se la presuppone; come ambedue presuppongono la libertà metafisica ossia la reale indipendenza della persona da cause brutalmente necessitanti, estrinseche ed intrinseche; altrimenti la libertà psicologica sarebbe un'illusione e la libertà morale impossibile, ossia l'uomo sarebbe un tragicomico automa spoglio di valore e di dignità. La libertà morale non è sempre soltanto affrancamento dal male o superamento dell'impulso e dell'istinto, aspetto negativo della libertà, ma soprattutto libertà di bene operare, come già si esprimeva S. Agostino. Contro questo concetto di libertà morale nel suo aspetto positivo, si potrebbero muovere e di fatto sono state mosse parecchie obiezioni, non mi soffermo a considerarle non solo per i limiti di tempo, ma soprattutto per il pubblico a cui sto parlando. Rimando, per chi ne avesse interesse all'opera sopra citata. La libertà morale come ogni altra conquista uma-

[70] PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* II 181.

[71] Cf PETRUZZELLIS N., *Problemi e aporie del pensiero contemporaneo* (Napoli 1970²) 261-286.

na è suscettibile di un'infinita gamma di sfumature e di gradazioni che vanno dall'equilibrio fondamentale, dall'autocontrollo di ogni coscienza retta alle vette più alte della santità. Più semplice è il concetto di libertà politica, sia come libertà politica dello stato che si concreta nella sovranità, sia come libertà politica del cittadino. Quest'ultima è il libero uso, la libera esplicazione dei diritti politici, dal voto alla eleggibilità, nonché il libero adempimento dei propri doveri civili, morali e religiosi senza l'intralcio di violenze e di coazioni da parte di autorità politiche. Chiariti i due concetti di libertà morale e di libertà politica non è difficile, a una mente attenta e sgombra da pregiudizi, coglierne l'intrinseca interdipendenza. Onde non ci sarà vera e duratura libertà politica senza libertà morale, come per altro la libertà politica può condizionare e condiziona di fatto, per i più, la libertà morale.

Ogni cittadino, in quanto tale, ha diritto alla libertà politica, ma l'effettivo e retto esercizio di questo diritto, come di ogni altro, non è frutto di natura soltanto, è conquista ed esige oltre alla preparazione intellettuale, indispensabile per non cadere nel dilettantismo politico, un'adeguata preparazione morale. Un carattere che non sia saldamente temprato è incapace di libertà politica. Egli sarà l'eco di voci che non nascono nella sua coscienza, sarà lo strumento di passioni e di interessi altrui. Chi non è libero moralmente, è succube anche nella sfera politica della visione deformante delle sue passioni e di quelle altrui.

Lo sanno bene i demagoghi che facilmente riescono a lusingare e a piegare con arte le folle politicamente immature soprattutto perché moralmente impreparate.

Di più, l'attività politica per essere positivamente efficace e realizzare il suo fine, data la complessità sia dei fattori che la costituiscono, sia della realtà storica in cui si inserisce, esige un sereno spirito di critica e di autocritica, impossibile senza un effettivo distacco interiore, senza libertà morale.

La storia non solo di ieri, ma anche di oggi sta a dimostrare che la carenza di libertà morale produce prima o poi carenza nelle altre sfere della libertà; alla servitù morale degli uni si accompagna inevitabilmente la servitù economica e politica degli altri.

Basti pensare ad alcuni popoli dell'Africa ridestatisi alla libertà politica senza la conveniente preparazione morale. I primi fatui bagliori di indipendenza, non scevra da espressioni di violenza arbitraria, si stanno spegnendo nella schiavitù sotto nuovi tiranni presentatisi loro in veste di demagoghi.

Non è per altro necessario andare molto lontano per scoprire esemplificazioni probanti. La verità si è che una libertà politica che non trovi la sua legge immanente nella libertà morale è il più sicuro suicidio della libertà politica stessa.

Ma i rapporti tra libertà morale e libertà politica, a chi ben guarda, sono reciproci.

La schiavitù politica è terreno fertile per la diffusione della corruzione morale dei più. Anche per questo fenomeno la storia non è parca di esemplificazioni. La nostra stessa esperienza può offrirci un'utile documentazione.

Libertà morale e libertà politica autentica e illuminata non sono un dato di natura anche se affondano le radici nella natura dell'uomo spirito incarnato, né si possono imporre dal di fuori per opera magari di uno stato paternalistico, che imponendole le distruggerebbe, né si improvvisano pur volendolo, ma sono frutto di lento e faticoso processo di conquista che la persona realizza alla luce di una chiara e consapevole razionalità di fini e di intenti. Processo che l'educazione può favorire ed accelerare.

Come il Petruzzellis anche noi auspichiamo un'educazione alla libertà in questi suoi due indissolubili aspetti di libertà morale e libertà politica.

Non siamo qui per questo?

Siamo ormai arrivati al termine della nostra conversazione.

Abbiamo intravisto la necessità di un'antropologia filosofica coerente e vera quale premessa alla filosofia politica. Parlando dell'uomo l'abbiamo definito come essere sensibile intelligente, persona, spirito incarnato, immagine di Dio. Ci siamo ripromesse di ritornare su quest'ultimo concetto che oggi costituisce il tema centrale di parecchi studi nel mondo cattolico.

Non possiamo permetterci che una rapida riflessione.

Ambrose Mc Nicholl nella sua relazione *L'uomo e la storia* al Convegno A.D.I.F. 1969, afferma che il concetto di uomo come immagine di Dio dovrebbe servire come base ad una vera e completa antropologia cristiana.

Per altro già Leone XIII, il Papa della *Rerum Novarum*, nella sua enciclica sullo Spirito Santo, *Divinum illud munus* (1897) insiste sul concetto dell'uomo, come immagine di Dio.

Pio XI, nella enciclica sul comunismo ateo, *Divini Redemptoris* (1937), sottolinea le implicanze sociali dello stesso concetto.

La Costituzione *Gaudium et spes*, nella prima parte in cui tratta della Chiesa e della vocazione dell'uomo, apre ognuno dei quattro capitoli richiamando come la Chiesa consideri l'uomo principalmente come immagine di Dio.

Questo concetto pone in risalto la dignità dell'uomo come persona (c.1, n. 12), spiega la sua spinta a svilupparsi come membro della società (c. 2, n. 24) e la sua ricerca di giustizia sociale (n. 29). Mette in chiaro la sua vocazione di arricchire la natura con la sua opera (c. 5, n. 34), ed è il perno della risposta della Chiesa ai più profondi interrogativi dell'uomo (c. 4, n. 41). Tutto questo nell'ordine naturale. Inoltre permette di intravedere come la vocazione soprannaturale dell'uomo sia in armonia con la sua spinta naturale verso la perfezione, in quanto l'immagine di Dio è destinata a svilupparsi come somiglianza a Dio, e questa somiglianza è raggiunta attraverso un conformarsi a Cristo per mezzo della grazia e dell'amore (c. 1, n. 22).

Il concetto dunque di uomo immagine di Dio, esprime mi-

rabilmente tutto ciò che l'uomo è e deve essere; è, si può dire, un'antropologia in sintesi. Ma di che natura? filosofica, filosofico-teologica, o eminentemente teologica? Se teologica non potrebbe fondare una filosofia politica, ma caso mai una teologia politica.

Ossia, è lecito al filosofo puro, noi siamo in sede filosofica, non dimentichiamolo, parlare dell'uomo come immagine di Dio? Non è un concetto mutuato dalla Rivelazione?

Il concetto dell'uomo come immagine di Dio benché di fatto abbia avuto origine nella Rivelazione, appartiene per se stesso, come il concetto di creazione, all'ordine naturale. Se l'uomo può provare con la ragione, prescindendo dalla fede, che Dio esiste, che Dio è creatore e che l'uomo come essere intelligente è simile a Dio può anche parlare di immagine di Dio, ben sapendo che questo carattere, di immagine di Dio, riguarda Dio in quanto conosciuto dalla ragione, per mezzo delle sue creature, non già Dio come è in se stesso.

Il contenuto dunque di questa verità rivelata l'uomo immagine di Dio, ha anche un senso propriamente naturale e per questo è di dominio della filosofia. A questa verità dunque, razionalmente dimostrata, la più pregnante di significato per l'uomo, intorno all'uomo, la filosofia può ben appellarsi per risolvere i problemi specifici dell'uomo senza venir meno a se stessa. Più chiaro, più ricco il fondamento, più chiare più ricche le soluzioni. Perché non tentare una via ancora poco battuta, irta di difficoltà certamente, ma entusiasmante in sé e sicura per la mèta a cui conduce?

Nella nostra conversazione abbiamo prospettato alcuni dei molti problemi che la politica offre, senza la pretesa di arrivare a soluzioni definitive, ma unicamente per coglierne l'importanza e l'urgenza.

Ci siamo fermate a pure considerazioni filosofiche, questo era il nostro compito, ma noi sappiamo bene che per un'esigenza intrinseca la filosofia culmina nella religione non per

perdersi o per annullarsi, ma per integrarsi, compiersi e sublimarsi.

Il cristiano sa che a risolvere adeguatamente i gravi problemi della vita politica a cui è tenuto non solo come uomo, ma anche come cristiano, a dare il contributo della sua probità individuale e della sua competenza nelle mansioni umili o elevate che a lui vengono affidate, non è sempre sufficiente la ragione, ma è necessaria più alta guida e più calda luce.

La giustizia sociale per esempio oggi tanto sentita non è una uguaglianza matematica, né una formula algebrica ma un valore morale che richiede per la sua interpretazione e le sue pratiche e concrete applicazioni non solo maturità di esperienza e acume di intelligenza, fermezza di carattere e integrità di coscienza, ma altresì « carità » che solo la religione può ispirare e realizzare.

Per comprendere il prossimo e rispettare integralmente e scrupolosamente i suoi diritti bisogna amarlo. « La carità è l'anima della giustizia e la sintesi del cristianesimo che non si esaurisce in forme esteriori ».[72]

Tocca al cristiano, e solo il cristiano può farlo efficacemente, mantenere ed aumentare nel mondo la tensione interna ed il movimento di lenta e dolorosa liberazione dovuti alle potenze invisibili di verità e di giustizia, di bontà e di amore operanti nella massa che è loro spesso di ostacolo.[73]

Collaborerà così il cristiano alla costruzione della « Città di Dio » a cui egli tende con tutto se stesso e di cui è cittadino libero e responsabile.

Un'ultima osservazione e una doverosa giustificazione per amore di verità.

Poche volte ho citato esplicitamente la parola del Papa, tuttavia chi ne ha dimestichezza si sarà facilmente accorta che

[72] PETRUZZELLIS, *Lineamenti di filosofia politica* II 131.

[73] Cf MARITAIN J., *Pour une philosofie de l'histoire* (Paris 1957) 57, trad. ital. (Brescia 1972) 45.

il pensiero del Papa costituisce il sottofondo costante di quanto ho detto.

La parola del Papa è stata ed è per me scuola, norma sicura per inverare il certo, non solo, ma anche per accertare il vero data la sua vigile attenzione ai segni dei tempi.

Veramente nei discorsi del Papa così chiari e convincenti si può trovare una antropologia completa, aggiornata e vera, tale da soddisfare in pienezza le esigenze dell'intelligenza, naturalmente è necessario leggerli con intelletto d'amore e con la mente sgombra da pregiudizi.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Bene comune e persona umana nello stato contemporaneo* (Atti della XXXVI Settimana Sociale dei Cattolici Italiani), Pescara (1964), Roma (1965).

ARANGUEREN J. L. L., *Etica e Politica*, Brescia (1965).

BOGLIOLO Luigi, *Antropologia filosofica*. 1. *Alla scoperta dell'uomo;* 2. *L'uomo nell'essere;* 3. *L'uomo nel mondo;* 4. *L'uomo nel suo agire*, Roma, Città Nuova Editrice (1971-1972).

GEVAERT Joseph, *Il problema dell'uomo*, Torino-Leuman, Elle Di Ci (1973).

HESCHEL Abraham Joshua, *Chi è l'uomo?*, Milano, Rusconi Editore (1971)^2 [tit. orig. *Who Is Man?*, Standford, Calif. Standford University Press (1965), trad. di Lisa Mortara ed Elena Mortara di Veroli].

— *L'uomo non è solo*, = Cultura nuova, Milano, Rusconi Editore (1970)^2 [trad. ital. di Lisa Mortara ed Elena Mortara di Veroli, Introd. di Cristina Campo, tit. orig. *Man is not Alone*, New York, Farral, Straus e Giroux Inc. 1951].

MARCEL Gabriel, *L'uomo problematico*, = Le idee e la vita I, Torino, Borla (1964) [tit. orig. *L'homme problématique*, Paris, Aubier, Editions Montaigne (s.d.)].

— *L'uomo contro l'umano*, Roma, Giovanni Volpe (1963) [tit. orig. *L'homme contre l'humain*, trad. di Carlo D'Altavilla].

MARITAIN Jacques, *Umanesimo integrale*, Roma Editrice Studium (1949)^3.

— *Cristianesimo e democrazia. I diritti dell'uomo e la legge naturale* [*Christianisme et democratie. Les droits de l'homme et la loi naturelle*], Milano, Edizioni di Comunità (1953).

MARITAIN Jacques, *La persona e il bene comune* [*La personne et le bien commun.* Trad. di Matilde Mazzolani] Brescia, Morcelliana (1973)[3].

— *Per una politica più umana* [*Principes d'une politique humaniste.* Trad. di Antonio Pavan], Brescia, Morcelliana (1968).

— *Strutture politiche e libertà* [*Du régime temporel et de la liberté.* Trad. di Antonio Pavan], Brescia, Morcelliana (1968).

— *L'uomo e lo Stato* [tit. orig. *Man and the State.* Trad. di A. Falchetti], Milano, Vita e pensiero (1953).

PETRUZZELLIS Nicola, *Problemi e aporie del pensiero contemporaneo,* Napoli, Libreria Scientifica Editrice (1970)[2].

— *Il valore della storia,* Napoli, Libreria Scientifica Editrice (1966)[3].

— *Lineamenti di filosofia politica,* Napoli, Libreria Scientifica Editrice (1966)[2], 3 vol.

— *I valori dello spirito e la coscienza storica,* Napoli, Libreria Scientifica Editrice (1965)[3].

— *Filosofia dell'arte,* Napoli, Libreria Scientifica Editrice (1964)[3].

— *Sistema e Problema,* Napoli, Libreria Scientifica Editrice (1968)[2], 2 vol.

— *I problemi della pedagogia come scienza filosofica,* Napoli, Giannini (1973)[6].

— *Critica della Pedagogia come scienza filosofica,* Napoli, Giannini (1974).

— *Il metro della libertà. Colloqui con il mio tempo,* Roma, Giovanni Volpe (1976).

— *Critica dell'inautentico,* Napoli, Giannini (1974).

NATURA, FINE, METODOLOGIA DELL' EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA

Prof. Sr. Maria Marchi FMA

1. NATURA DELL' EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA

L'educazione socio-politica è un aspetto dell'educazione che s'innesta sulla dimensione morale dell'azione umana: si riferisce direttamente all'educazione della volontà e quindi al retto esercizio della libertà.

EDUCAZIONE E EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA

Se si vuol cogliere il senso e il valore dell'educazione socio-politica è necessario partire da un concetto di educazione, che scegliamo volutamente rapido e sommario, allo scopo di evidenziare ciò che è essenziale all'educazione. Tale concetto o definizione può essere espresso in termini di *promozione dell'abituale capacità di scelte libere e rette.*[1] Si tratta, evidentemente, della formazione della libertà morale, che non è pura autodeterminazione, ma autodeterminazione nella scelta dei beni autentici, di autentici valori.[2]

[1] Cf CORALLO G., *Pedagogia*, vol. I, *L'educazione. Problemi di pedagogia generale*, Torino, SEI, 1965, 146.

[2] « L'educazione, nel senso pù preciso del termine, concerne la volontà, che deve potersi sviluppare costantemente nella buona direzione. L'educazione tende dunque fondamentalmente, e in ultima analisi, a pro-

L'educazione si situa tutta, in ogni suo aspetto e nella globalità della sua forma, in campo morale.

Al fine morale, infatti, che è il *formale* dell'educazione, sono subordinati tutti gli altri fini intermedi o parziali nei quali culmina ogni aspetto o « categoria » dell'educazione. Se l'educazione, infatti, è un processo unitario, sono tuttavia distinguibili in esso alcuni aspetti a « categorie »: sono le « categorie » dell'educazione, che si fondano su corrispondenti categorie dell'azione umana, le quali rinviano ad altrettante dimensioni o componenti della struttura della persona umana.[3] Hanno quindi un fondamento ontologico, che è dato appunto da queste « dimensioni » della persona umana che esigono di essere portate alla pienezza armonica della personalità. Il processo educativo è infatti un processo perfettivo della struttura umana, che si esprime nel passaggio dalla persona alla personalità.

Mentre è unica l'educazione, molteplici sono i suoi aspetti o categorie, delle quali forse non è possibile fare un elenco esaustivo, in quanto ciascun aspetto è suscettibile di ulteriori specificazioni; è però utile, non solo, ma necessario ai fini di giungere a possedere le regole della propria arte[4] individuare le categorie fondamentali.

Tra queste, indubbiamente, accanto alla categoria dell'educazione fisica, intellettuale, morale, religiosa, vi è l'*educazione sociale.*

Così almeno, finora, si è usato denominarla. Oggi, anche in vista del rilievo emergente che richiede la formazione politica — e ciò in rapporto alle troppe negligenze del passato e agli enormi pericoli di deformazione nel presente — la denominazione da preferirsi è forse quella di « educazione socio-politica ».

muovere l'intenzione retta o la buona disposizione volontaria » (KRIEKEMANS A., *Trattato di pedagogia generale,* Brescia, la Scuola, 1966, 15).

[3] Cf CORALLO G., *Pedagogia,* vol. II, *L'atto di educare. Problemi di metodologia dell'educazione,* Torino, SEI, 1968, 107-146.

[4] Nel nostro caso si tratta ovviamente dell'arte educativa.

I motivi di tale preferenza consistono — a mio avviso — nel fatto che in tale denominazione la dimensione « politica » si presenta opportunamente come una continuazione dell'educazione sociale, che, a sua volta, ha il proprio fondamento nella dimensione sociale della persona.

Ciò è molto importante. Il fondamento dell'educazione politica, se di vero fondamento esaurientemente giustificativo deve trattarsi, va cercato nella struttura della persona.

Avendo al nostro attivo gli approfondimenti di indole filosofica evidenziati nella relazione che ha preceduto la presente nel corso del Convegno,[5] a noi ora preme mettere a fuoco la *natura* dell'educazione politica.

Già dal fin qui detto risulta che il senso e l'essenza dell'educazione socio-politica si possono cogliere solo se questa è vista in un contesto di totale umanizzazione o — che è lo stesso — liberazione. Tale contesto costituisce appunto quel particolare processo perfettivo della natura umana che è l'educazione.

Tale processo esige indubbiamente un momento propriamente politico (non ancora di « educazione politica ») inteso come « promozione di tutte le condizioni e opportunità esteriori e interiori — ambientali, strutturali e culturali — che garantiscono socialmente le più ampie possibilità di crescita umana (personale: cioè individuale-sociale) »;[6] ma si specifica come processo educativo nel suo momento (o aspetto) educativo (quello nel cui ambito si articola l'educazione socio-politica) inteso come « l'azione diretta alla creazione di uomini [...] consapevoli e responsabili, capaci di assumere decisioni individuali e sociali di alto valore umano e umanizzante, liberante: ' pedagogia della libertà ' intesa sia come formazione generale

[5] MARCHISA E., *L'uomo e la sua dimensione socio-politica - Riflessioni filosofiche*, p. 209.

[6] BRAIDO P., *Educazione, liberazione, impegno politico*, in BELLERATE B. M. (a c. di), *Educazione e politica*, vol. I, *Educazione, fede e politica*, Torino, SEI, 1976, 9-26.

della personalità, sia come sollecitudine di sviluppo, entro il suo ambito, di una specifica formazione politica ».[7]

Si tratta di due « momenti » distinti, che richiedono corrispondenti interventi qualitativamente distinti, ognuno con un suo « spazio » concettualmente ben definito, anche se esistenzialmente interferente e spesso coestensivo: distinzione e interferenza che si fanno particolarmente evidenti quando si sottolineano — e legittimamente — la « funzione educativa della politica » e la « funzione politica dell'educazione ».[8]

Il primo momento o aspetto (quello politico) riguarda la politica propriamente detta, intesa nel suo duplice aspetto di scienza e di arte o prassi; il secondo momento o aspetto (quello educativo) riguarda la pedagogia, intesa anch'essa, se si vuole, come scienza e arte dell'educazione.

È evidente che, pur collocandosi nel contesto di conoscenze, di dati e di interpretazioni derivanti dal sapere teologico, sociologico, storico, giuridico, filosofico,[9] il problema dell'educazione socio-politica è da noi accostato secondo un'angolatura specificamente pedagogica.

OGGETTO O CAMPO SPECIFICO DELL'EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA

Benché tutta l'educazione, come tutta la vita morale e culturale del singolo abbia una dimensione politica (in quanto ogni atto umano è atto di una persona che vive e opera in un contesto sociale, in una comunità politica alla cui edificazione o demolizione il singolo atto contribuisce), nell'ambito dell'educazione integrale l'educazione politica si specifica per un suo oggetto

[7] *Ivi.*

[8] Cf BRAIDO, *Educazione, liberazione, impegno politico.*

[9] Sono qui richiamati gli aspetti del problema dell'educazione socio-politica trattati nel corso del presente convegno.

proprio e per un corrispondente campo di esercizio: oggetto e/o campo di esercizio che comprende simultaneamente:

- l'attenzione allo sviluppo della capacità della persona di tendere al bene comune (sono qui comprese le disposizioni interiori a conoscerlo, a volerlo, a realizzarlo; le competenze specifiche richieste);
- l'iniziazione alla partecipazione consapevole e operosa (secondo un'ampia e differenziata gamma di mansioni, di modi, di compiti) alla costruzione, promozione, sviluppo di una convivenza nella comunità politica autenticamente umanizzante (liberante).[10]

In altri termini possiamo dire che l'educazione socio-politica comporta contemporaneamente una iniziazione teorica e una iniziazione pratica nella ricerca del bene comune.

Questa tensione al bene comune si traduce

a) nella ricerca incessante di unità, di armonia, di convergenza;

b) nel rispetto del pluralismo delle idee, dei mezzi e dei metodi, richiesto dalle stesse finalità personalistiche del bene comune (la persona non può essere considerata un mezzo; essa va vista come fine anche nell'ambito della ricerca del bene comune. Il bene comune, infatti, si trova sempre sulla linea delle aspirazioni più « personali » — cioè più universali — presenti nella persona, e mai sulla linea di interessi individuali,

[10] Non sembra superfluo costatare che da un po' di tempo, e cioè dall'entrata in scena dei decreti delegati in poi siamo abituati a un uso frequente del termine « partecipazione » o del verbo « partecipare », fino all'abuso di adoperarli senza il corrispondente complemento. Nei giovani, soprattutto, questo abuso è frequente. Al di là dell'imprecisione linguistica, anzi attraverso di essa mi pare sia introdotto un pericolo analogo a quello connesso con il termine e il movimento dell'« attivismo » pedagogico: a forza di insistere sull'« attività » o sulla « partecipazione » si corre il rischio di dimenticare che l'attività umana prende significato e valore dal fine a cui si rapporta, che la trascende e la misura.

egoistici, che deformano la persona prima ancora che deformare la società).

La composizione di questi due termini — unità e pluralismo — non può non comportare conflitti, divergenze, tensioni che nascono sia per la diversità delle convinzioni personali, sia per l'immaturità di chi scambia il proprio punto di vista come l'unico possibile o per lo meno come il migliore.

Non tengono, per risolvere questo punto,

— né « l'ipotesi utopico-educazionista secondo cui la scuola, la cultura, l'educazione possono esercitare un potere quasi illimitato nel processo di liberazione sociale e politica, in una perfetta umanizzazione dei rapporti sociali »[11] che renderebbe superflue le strutture (anarchismo educazionale) oppure creerebbe uomini così razionali da instaurare rapporti sociali idealmente armonizzati (tecnologismo educativo);

— né « l'ipotesi di una comunità divenuta quasi automaticamente educante in quanto, con l'abolizione della divisione del lavoro e la riappropriazione del lavoro umano si realizzerebbe la reintegrazione dell'uomo in se stesso e con gli altri »;[11]

— né « l'ipotesi di una rivoluzione permanente politico-culturale (dove i due fattori, politico e educativo si integrano in unitaria interazione dialettica), in un assetto comunitario politico-formativo in continuo sviluppo umanizzante e liberatore e, quindi, perennemente auto-critico (sociologia e pedagogia 'critica') ».[11]

Non tengono, queste ipotesi unilaterali, né su un piano pratico-pragmatico, né su un piano teorico. Su un piano integralmente e genuinamente umano — che include il piano politico —

[11] BRAIDO, *Educazione, liberazione, impegno politico*, 20.

l'equilibrio, l'armonia non possono non essere concepiti in termini dinamici di tensione, di composizione continuamente *in fieri* per il duplice apporto dei processi culturale-educativo e politico propriamente detto.

Ciò che deve maturare, attraverso l'intervento educativo, è la reale disponibilità a ricercare il bene comune. Tale disponibilità culmina nella effettiva capacità di partecipazione, tanto lontana dal messianismo o profetismo quanto dall'assenteismo, al punto di incontro tra bene della persona e bene della comunità, tra conformità (alla norma, all'ordine esistente) e creatività (capacità utopica, sanamente utopica, che si traduce in capacità di programmazione), tra accettazione critica e consapevole e concreta attitudine all'innovazione.

Tutto questo dice che, fondamentalmente, l'educazione sociopolitica consiste nella creazione di abiti interiori dai quali dipende la possibilità di un'azione non tanto efficace, quanto valida. Ciò non esclude che si possa puntare anche sull'efficacia; ma dovrà trattarsi di un'efficacia subordinata ai valori — particolarmente ai valori morali — dai quali dipende la forza umanizzante e liberante non solo dell'*educazione* politica, ma della stessa *azione* politica.

2. *FINE DELL' EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA*

FORMAZIONE DELLA COSCIENZA POLITICA

Come spesso e inevitabilmente accade, toccando la natura di una determinata realtà — nel nostro caso l'educazione sociopolitica — se ne introduce il fine.

Tale fine può esprimersi in termini di formazione della coscienza politica o, che è lo stesso, di acquisizione della capacità di fare delle scelte politiche.

LA SPECIFICAZIONE DEL FINE IN METE

Nel recente Convegno sulla formazione socio-politica promosso dall'UCIIM [12] tale fine è stato specificato in alcune mete fondamentali che giova richiamare e tenere presenti.

1. Formazione della coscienza storica: capacità di leggere il presente alla luce del passato; non solo, ma anche capacità di leggere gli avvenimenti del presente e del passato in chiave *umana,* cioè morale, in base alla quale non è consentito di rifarsi necessariamente ed esclusivamente a cause oggettivistiche. Da questo punto di vista non mi pare corretto, al limite, parlare, per esempio, di « strutture ingiuste » perché l'ingiustizia è attribuibile agli uomini e conseguentemente, oltre e più che da condizioni oggettive, dipende da volontà di persone come singole e come associate.

2. Capacità intellettuale di cogliere i problemi politici nella loro connessione con altri problemi.

3. Volontà di partecipazione che deve, secondo l'espressione del Perucci, diventare « amore politico », cioè amore degli altri, capace di spingere l'ansia per la comunità anche nella direzione del quartiere, del comune, della comunità nazionale e internazionale.[13]

[12] 79º Convegno Nazionale UCIIM: « Dall'educazione civica all'educazione politica nelle scuole secondarie italiane », Formia, 21-26 settembre 1976. La relazione di fondo, tenuta dal prof. Carlo PERUCCI (*Natura, ambito, metodo dell'educazione politica nella scuola*) è pubblicata nelle edizioni UCIIM, 1976. Il testo delle altre relazioni e dei documenti dei lavori di gruppo, oltre al documento finale, è riportato ne « La scuola e l'uomo », XXXII (1975) 10-11.

Il Convegno era stato preceduto da un seminario di studio dell'AEDE e dell'UCIIM svoltosi a Formia nei giorni 1-2-3 marzo 1975 sotto il patronato delle Comunità Europee sul tema: « L'educazione politica e la costruzione dell'Europa ». Cf « La scuola e l'uomo », XXXII (1975) 3.

[13] Cf PERUCCI, *Natura, ambito, metodo,* 16.

Non si può giungere a questa meta senza aver prima acquisito quelli che si possono chiamare gli atteggiamenti umani fondamentali del comportamento sociale. Il Filthaut così li riassume:

- partecipare all'umanità;
- essere responsabili;
- sapersi impegnare;
- sapersi moderare;
- saper restare aperti ai problemi;
- saper comunicare concezioni obiettive;
- saper dialogare e collaborare.[14]

È quanto dire che la realizzazione di una autentica partecipazione richiede:

— responsabilità personale, cioè la responsabilità che la persona si assume di fronte alla propria coscienza e che si nutre della riflessione personale e comunitaria;

— il rispetto della dignità e della libertà di ciascuno e del gruppo, che consenta e metta ciascuno nella possibilità di esprimersi secondo la propria personalità, mettendo in comune ciò che ha di meglio allo scopo di migliorare l'insieme;

— una dedizione che vada oltre ciò che si può controllare dall'esterno: una vera sollecitudine per la cosa comune e per il prossimo che non tenda a scendere a compromessi con la nostra tendenza ad affermarci e ad essere apprezzati dagli altri.[15]

L'elenco di postulati per una partecipazione realmente umanizzante potrebbe e dovrebbe continuare: spirito di servi-

[14] V. KUNZ L., *La corresponsabilità degli alunni sulla vita dei collegi*, Milano, Massimo, 1972, 60.

[15] Cf *ivi* 62.

zio, testimonianza, disponibilità, attenzione alle istanze nuove, competenza e perfezionamento culturale e tecnico, capacità di rinnovamento, fortezza nel dialogo, esemplarità, esercizio di preghiera e di ascesi, ottimismo fondato sulla speranza.[16]

Mentre esige tali postulati, la partecipazione costituisce un correttivo alla competitività così pesantemente caratterizzante la società contemporanea. Essa infatti spinge all'accettazione degli altri come persone, ad accogliere il « diverso » come ricchezza, all'adattamento e alla comprensione del prossimo, a riconoscerne i diritti, a realizzare l'unità nella diversità, alla scoperta della nostra vera identità e individualità (nei suoi limiti, ma anche nella sua dignità, nella sua interiorità, nel suo essere in dialogo con Dio e con gli altri), all'equilibrio tra cooperazione e iniziativa.[17]

D'altra parte la partecipazione ha tutta una sua serie di pericoli e di ostacoli, che vanno dal culto della partecipazione per la partecipazione fino all'assenteismo più completo, passando attraverso il culto del nuovo in quanto semplicemente nuovo, la rassegnazione fatalistica di fronte alle nuove strutture (scolastiche e non), la fuga dalle proprie responsabilità, l'alibi del collettivo, il travisamento delle varie realtà, l'attaccamento individualistico al passato, il pessimismo, il gusto preferenziale dato al giudizio di tipo più quantitativo che qualitativo, il pessimismo, la mancanza di speranza e di preghiera che possono condurre la partecipazione agli esiti di uno sterile quanto superficialmente appagante efficientismo.[18]

Va infine segnalato che l'applicazione della partecipazione in campo educativo può incontrare, specie nelle sue prime fasi, l'ostacolo che potremmo definire come tipicamente rapporta-

[16] Cf REALINI A., *La partecipazione come condizionamento e sofferenza*, « La scuola e l'uomo », XXXII (1975) 1, 4-5.

[17] Cf MILLETTI ROSELLA A., *La partecipazione come accettazione degli altri*, « La scuola e l'uomo », XXXII (1975) 1, 6-23.

[18] Cf REALINI, *La partecipazione come sofferenza.*

bile a una sorta di deformazione professionale, consistente nella « intesa generazionale »[19] tra insegnanti e genitori, di tipo repressivo o reazionario, contraria ai fermenti innovativi a difesa di un declinante autoritarismo (« autoritarismo », non « autorità ») che non ha portato mai alla espansione e al consolidamento di autentiche personalità.

4. Capacità tecniche (= specifiche) di tipo politico, quali la capacità di rigore etico inerente al far politica, la capacità utopica unita alla capacità di programmazione. Si tratta, per quest'ultima, di educare i giovani a progettare e a programmare piani politici a partire dalla loro capacità (che va educata) di essere utopici, di costruire utopie. Notando che le utopie sono « utopiche » fino a quando il disegno che esse contengono viene concepito e presentato come ideale, come definitivo; e notando, insieme, che esse rimangono « utopie » fino a quando non stimolano alla loro traduzione in progetti concreti e in vera e propria programmazione politica.

Al discorso sulle « utopie politiche » va premesso che esse trovano il loro fondamento e la loro legittima giustificazione sulla *storicità* dell'uomo e delle strutture politiche, che richiede « un continuo adattamento e riadattamento critico e creativo ».[20] Critico: nei confronti di ciò che è già o di ciò che si sta progettando. Creativo: cioè innovativo, anticipatore, nei confronti di ciò che non è ancora, ma rientra o può rientrare nell'ordine del fattibile.

[19] Cf Russo A., *Fiducia nella famiglia*, « La scuola e l'uomo », XXXII (1975) 1, 12.

[20] Braido, *Educazione, liberazione, impegno politico*, 17.

3. *METODOLOGIA DELL' EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA*

RAPPORTO TRA METODO DELL' EDUCAZIONE E METODO DELL' EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA

Interrogarsi sul metodo dell'educazione socio-politica significa interrogarsi sulla genesi e sulla formazione della volontà politica.[21]

Tale genesi si identifica, in ultima analisi, con la genesi dell'educazione tout court o, in altri termini, con l'educazione della volontà (libertà) intesa come risveglio della capacità di voler assumere le proprie responsabilità.[22]

Il metodo dell'educazione socio-politica è fondato sulla consapevolezza che contenuti scientifici, aspetti metodologici, costume costituiscono un trittico inscindibile, nel quale assume particolare rilevanza proprio il costume, che deve identificarsi nell'attitudine al dialogo e nell'accettazione dell'altro come sistema.[23]

PRINCIPI METODOLOGICI SPECIFICI

Anche e specialmente nell'educazione socio-politica va tenuto presente che « il modo migliore per prepararsi al futuro è quello di approfittare di tutte le circostanze vantaggiose che ci offre il presente e di occuparsene disinteressatamente, per trarne il massimo frutto al momento stesso e trasformare il contatto con l'oggetto in una esperienza di valore il più universale possibile. È del resto in questo modo che l'esperienza

[21] Cf PERUCCI, *Natura, fine, metodo dell' educazione politica nella scuola*, 12.

[22] Cf KRIEKEMANS, *Trattato di pedagogia generale*, 13-42

[23] Cf PERUCCI, *Natura, fine, metodo dell'educazione politica nella scuola*, 25-29.

presente potrà, in futuro, rivelarsi la più utile »,[24] in quanto crea quel fenomeno di trasferibilità dei comportamenti acquisiti e dei valori assimilati che rende non solo economica (nel senso del minimo dispendio con il massimo di rendimento), ma valida e duratura l'educazione.

È necessario, inoltre, escludere nella misura più assoluta di ridurre il metodo dell'educazione socio-politica alla trasposizione pura e semplice, nei vari ambienti educativi (scuola, associazioni giovanili, ecc.), delle forme democratiche o comunque organizzative della vita pubblica.

Si tratta di un errore pedagogico che ha indotto nel passato l'illusione di educare alla vita civica e politica ricostruendo in miniatura le « città » le « repubbliche » e simili. Il pericolo si ripresenta oggi come pericolo — che non è solo ipotetico — di introdurre negli ambienti educativi le lotte partitiche.

Con tutto ciò non si esclude la possibilità di educare alla corretta e fattiva contestazione di sistemi politici oppressivi e quindi contestabili non solo perché opprimono *hic et nunc*, ma anche « perché ignorano o impediscono o rifiutano un diverso e migliore assetto politico, possibile e realizzabile ».[25] Ma altro è la contestazione fattiva, altro la violenza eretta a metodo e a sistema.

Rientra nell'ordine dei principi metodologici l'impegno di reagire e far reagire il giovane contro l'incostanza, l'indolenza, le decisioni ingiustificate, la mancanza di risolutezza. Non si insisterà mai abbastanza sulla necessità che questo esercizio della volontà sia condotto non in astratto o a vuoto, come una specie di addestramento o di « ginnastica » fine a se stessa, ma nel contatto (un contatto di assimilazione, di appropriazione, di comprensione) con i beni e i valori di cui il giovane ha bisogno per acquisire la libertà. Notando che le « facoltà » dell'uomo (tutte: da quelle fisiche a quelle psichiche a quelle spirituali)

[24] KRIEKEMANS, *Trattato di pedagogia generale*, 14.

[25] BRAIDO, *Educazione, liberazione, impegno politico*, 18.

sono facoltà intenzionali, finalizzate cioè a un « oggetto » che, approppriato, le perfeziona e che, insieme, ne costituisce la misura.

OBIETTIVI SPECIFICI

Occorre premettere che ogni educatore nel senso più largo del termine partecipa o prepara la formazione socio-politica senza rendersene sempre conto. Se non altro con il proprio comportamento, l'educatore prepara anche nel bambino gli atteggiamenti-attitudini favorevoli o contrari alla presa di coscienza richiesta per una formazione politica e sociale e all'assunzione di quei tratti che permettono o ostacolano nel soggetto il corretto comportamento socio-politico.

— Il primo atteggiamento « intellettuale » in senso largo, in quanto riguarda la conoscenza e l'osservazione, è indubbiamente il *rispetto dei fatti:* si tratta di vedere giusto, notando che tra la fabulazione del bambino e la mancanza di osservazione o l'osservazione lacunosa c'è una differenza anche nel soggetto molto giovane. Si possono falsare i fatti per omissione o per esagerazione, per mancanza di dati sufficienti o per esasperazione di alcuni soltanto dei dati...

— Connesso al rispetto dei fatti, lo *spirito sanamente critico*, capace di... scrostare la superficie degli slogans e di sfuggire all'incantesimo delle parole e della fraseologia imperante inscindibile da ideologie ben note.

Per educare a « vedere » e a « discernere » occorre tutta una iniziazione, a cominciare da molto prima dell'adolescenza. È di particolare importanza prevenire la tendenza del giovane di assolutizzare tutto: egli non dispone né della « distanza » data dall'esperienza, né di punti di paragone e di riferimento necessari per riflettere e far riflettere senza imporre.

A questo proposito l'insegnamento della storia e della geo-

grafia possono offrire un ottimo apporto contribuendo a dare al giovane il senso dell'evoluzione storica e correggere la tentazione e la tendenza a giudicare delle cose a partire unicamente dagli avvenimenti del giorno. È storicamente, infatti, che si possono comprendere le istituzioni, le strutture, i condizionamenti attuali. È nel fattore dell'evoluzione storica che i giovani potranno scoprire la spiegazione (non necessariamente la scusa) del presente e la chiave degli avvenimenti capaci di correggere e raddrizzare le situazioni e di influenzare il futuro. Senza il senso storico non si può diventare « sanamente utopici ». Del resto la stessa efficacia storica esige che si punti contemporaneamente sulle strutture e sulle coscienze.

— Il vedere e il conoscere con un certo distacco senza aver aprioristicamente operato una interpretazione selettiva permettono di *giudicare.*

Occorre, evidentemente, disporre di criteri ben diversi da quelli suggeriti da una impressione sentimentale e fugace. Si tratta, al contrario, di assimilare criteri di giudizio maturi e pertinenti, in base ai quali la persona umana diventa centro di valutazione, « luogo », cioè, di elaborazione di giudizi autenticamente umani. Si tocca qui il segno della personalità adulta e matura. Contribuire alla costruzione di tale personalità adulta è l'obiettivo di tutta l'educazione: la formazione alla responsabilità politica e sociale si inserisce in questa dinamica.

Inversamente: uno dei modi peggiori di mantenere l'uomo nello stato di immaturità è quello di sacralizzare, di assolutizzare le ideologie, le tecniche politiche, le istituzioni e, peggio ancora, gli uomini. Più che ogni altro il cristiano deve evitare questa pericolosa deviazione: deve restare lucido, intellettualmente coraggioso, obiettivo: atteggiamento, questo, molto più difficile di quello di gettarsi ad occhi chiusi nella mischia. L'azione, potremmo dire a tanti educatori desiderosi di bruciare le tappe e più facili ad accontentarsi di risultati immediati e percepibili, verrà « dopo », secondo la logica (che sembra aver mantenuto tutta la sua validità anche di fronte alle prove delle

innovazioni educative suggerite da un giovanilismo di dubbia consistenza pedagogica), de « l'uomo prima si formi, poi si adoperi » di rosminiana reminiscenza. L'azione, ripetiamo, verrà « dopo », a base di lucidità ispirata dall'amore e dalla fraternità. « Il pericolo di oggi — scrive un sociologo contemporaneo — è quello di una grande generosità unita ad un altrettanto grande cecità ».[26]

— Quanto alla preparazione all'azione politica propriamente detta, le disposizioni o atteggiamenti di cui sopra vanno uniti ad una progressiva opera di « messa in pratica », di *esercizio della responsabilità.*

Anche qui il discorso raggiunge il paradigma generale: si educa alla libertà, alla responsabilità attraverso l'esercizio della libertà e della responsabilità stesse. Non si tratta di « inventare » delle responsabilità, ma di mettere a frutto quel grado e quei modi di assumere le proprie responsabilità che sono consentiti e richiesti dall'età e dalla maturità del soggetto, oltre che dalla situazione in cui si trova,[27] con tutte le incertezze e gli errori — corretti nei dovuti modi — che questa pedagogia suppone.

In questo campo particolarmente vanno valorizzate le verifiche, le revisioni, le valutazioni, gli sforzi di autocritica che aiutano lo stesso sforzo di assunzione delle proprie responsabilità a farsi più lucido, più chiaramente orientato all'acquisizione dell'abito della partecipazione autentica.

[26] « Le danger aujourd'hui c'est la générosité — un coeur gros comme ça — unie à l'aveuglement ». Cf WILLOT A., *A propos de l'initiation politique des jeunes,* « Humanités Chrétiennes, 19e (1975-1976) 2, 167-179.

[27] Sarebbe assurdo, ad esempio, e controproducente, introdurre lo sciopero nelle nostre scuole con lo specioso intento di « educare » allo sciopero.

6 APRILE 1976

SCUOLA CATTOLICA ED EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA

Prof. Sr. Maria Marchi FMA

1. SCUOLA ED EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA

SCUOLA E POLITICA - POLITICA E SCUOLA

Di fronte alla impreparazione e alla immaturità della società in generale e della famiglia a preparare i giovani ad assumere il proprio posto attivo e responsabile nella società,[1] si impongono alla scuola dei compiti che direi supplementari proprio e anche in ordine all'educazione socio-politica.

Nella situazione attuale la scuola stessa è impari ad assolvere i suoi normali compiti di educazione socio-politica per la impreparazione degli insegnanti come singoli e, più ancora, per il fatto che essa non è in grado di presentarsi il più delle volte come una *comunità* realmente educativa. L'applicazione dei decreti delegati può, se non altro, aver mosso le acque e aver ridestato la coscienza professionale degli insegnanti e dei genitori che vanno considerati come « educatori scolastici » veri e propri.

Se c'è un rapporto tra scuola e politica, tra scuola e democrazia, c'è indubbiamente anche un rapporto tra politica e scuola. La connessione tra queste due realtà risulta evidente se si

[1] Cf PIERETTI A., *Il voto ai diciottenni. Premessa di una nuova democrazia*, « La scuola e l'uomo », XXXII (1975) 5, 8-9.

considera che « lo sviluppo della scuola dipende da un complesso di fattori tra loro interagenti: i fattori personali rappresentati dalla preparazione e dalla competenza specifica dei tecnici dell'insegnamento e dell'educazione, come dalla disponibilità ad assumere le proprie responsabilità da parte dei genitori e degli stessi studenti; i fattori oggettivi, rappresentati dalle strutture edilizie, dalle infrastrutture, dalle attrezzature didattiche; i fattori strutturali, rappresentati dal quadro portante, programmatico della istituzione (ordinamenti, programmi esiti o sbocchi). Questo complesso di fattori raggiunge la sua efficienza grazie al concorso di diverse volontà, da quelle singole dei vari membri dell'istituzione, a quelle politiche e amministrative tenute ad assicurare alla istituzione quanto necessario ai vari livelli ».[2]

L'EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA NELLA SCUOLA

« La scuola riflette la società e le sue forme e formule, i suoi spiriti e i suoi atteggiamenti, ma li riflette in quanto scuola, in quanto istituzione posta per un suo particolare rapporto che non è, specificamente, né il rapporto politico, né quello aziendale ».[3]

È facile trovarsi unanimemente in accordo, da qualunque sponda si parta, affermando che è assolutamente indispensabile e urgente schierarsi coraggiosamente ed operare per realizzare una scuola « la quale nelle sue strutture, nei suoi contenuti culturali ed educativi, nei suoi metodi didattici, nella sua realtà comunitaria, nelle sue esperienze di esercizio di responsabilità, di apertura alle istanze sociali e di costante verifica culturale costituisca una risposta il più possibile organica ed avanzata alle esigenze di una comunità in rapida trasforma-

[2] CHECCACCI C., *Il monito della partecipazione*, « La scuola e l'uomo », XXXII (1975) 3, 1-2.

[3] AGAZZI A., cit. in RUSSO, *Fiducia nella famiglia*, 12.

zione entro la quale ad ogni persona deve essere riconosciuto il doveroso spazio di libertà ».[4] Ma, né le spinte di tipo politico, né quelle di tipo sociologico, tecnologico, economico possono giustificare il diritto e il corrispondente dovere della scuola di occuparsi dell'educazione socio-politica.

Finora abbiamo « recuperato » l'educazione socio-politica come una dimensione « normale » e imprescindibile dell'educazione. Abbiamo inoltre raccolto alcune delle istanze più urgenti che chiedono alla scuola di occuparsi di educazione socio-politica. È lecito e doveroso chiedersi a questo punto se e a quale *esigenza* intrinseca alla scuola stessa questa debba operare in tale direzione.

Basterebbe la messa in discussione di questo diritto-dovere operata in un passato abbastanza recente, o le perplessità tuttora vigenti, o gli atteggiamenti aberranti per difetto o per eccesso per spingerci a porci questa domanda.

La risposta mi pare possa essere trovata solo in un recupero del concetto di scuola vista non più semplicemente come luogo di « istruzione », ma come luogo educativo chiamato in causa per la formazione e l'espansione della personalità integrale del giovane.

Dire « luogo educativo » è dire « luogo di scelte », ivi comprese le scelte politiche. Non si tratta, ovviamente, di prescrivere delle scelte, ma di insegnare a scegliere, cioè di far maturare i motivi e i criteri delle scelte, di insegnare a giustificare le proprie scelte e, se occorre, a rettificarle. Fare insomma gli alunni — come esprime sinteticamente il Casella — possessori del « dunque » integrale, non, cioè, del solo « dunque » argomentativo, ma dello stesso « dunque » decisionale.[5]

In questa direzione la politica entra nella scuola con pieno diritto di cittadinanza.

[4] Dal *Documento del Consiglio Centrale dell' UCIIM*, Formia, 3-4 marzo 1975, « La scuola e l'uomo », XXXII (1975) 3, 3-4.

[5] Cf CASELLA G., *Ipotesi di una politica nella scuola*, « La scuola e l'uomo », XXXII (1975) 7, 8-12.

Non vi entra semplicemente in quanto « portata » dai componenti la scuola, che non possono non essere cittadini e partecipi della cosa pubblica; né come semplice « politica della scuola » (nel qual caso si ridurrebbe ad un capitolo della politica, uno dei più prossimi certamente, alla sua problematica nell'enciclopedia dei problemi politici); né come una materia, che raggiungerebbe al massimo il livello della politologia, non della politica, la quale, si è visto, è insieme scienza ed arte; né come educazione civica [6] o come semplice informazione politica; tanto meno può entrarvi come « partitica ».

La politica entra nella scuola in quanto alla scuola interessa il momento « politico » della prudenza, quello cioè in cui essa mobilita tutto l'uomo in una scelta che lo chiama in causa tutto. È così che la scuola riscopre la propria essenza quando affronta nei corretti termini l'educazione politica e, senza la pretesa di esaurirla nelle sue strutture, l'assume come una dimensione della realtà giovanile.[7]

Quali sono questi « corretti termini »? È quanto cercheremo di esaminare ora.

I « CORRETTI TERMINI » DELL' EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA NELLA SCUOLA

— L'esclusione della pretesa, ora ricordata, di assorbire e di esaurire da sola il compito dell'educazione socio-politica.

— Ciò significa — ed è un altro dei « corretti termini » — che la scuola consideri e valorizzi ai fini educativi il contributo che in questo settore può essere dato dalle altre « agenzie » di educazione (famiglia, società in generale, istituzioni ecclesiali,

[6] Si veda in proposito la trattazione « Dall'educazione civica all'educazione politica » svolta nel citato Convegno dell' UCIIM a Formia, settembre 1975.

[7] Cf PERUCCI, *Natura, ambito, metodo*, 11.

associazioni giovanili, mondo letterario e artistico...) e dalle stesse « agenzie di informazione » (stampa, mass-media), in rapporto alle quali ultime la scuola deve agire preparando progressivamente i giovani a utilizzarle nella direzione della loro crescita umana e in quella specificamente politica: e ciò non soltanto in vista di un vantaggio o di un minore danno da ricavarne personalmente ma anche in vista del contributo che i giovani stessi, sia nella fase formativa, sia nella fase del loro inserimento da adulti formati nella società, possono e debbono dare per la costruzione di una società a dimensioni umane.

— Un altro dei « corretti termini » è l'interazione delle forze e la fattiva collaborazione (non solo a livello di intenti, ma anche e soprattutto a livello di elaborazione di progetti concreti e, più ancora, della loro esecuzione e della verifica) che la scuola al suo interno deve promuovere e realizzare tra gli agenti di educazione nella scuola (insegnanti: come singoli e come corpo; genitori: da considerarsi come veri e propri educatori scolastici, non per una generosa concessione, ma per diritto inalienabile da espandere e contenere nell'ambito della loro specifica competenza educativa;[8] i giovani che devono essere portati ad una partecipazione al compito della loro stessa formazione; partecipazione, dunque, a livello pedagogico, educativo, e non estrinsecamente gestionale della « cosa scolastica »; le associazioni giovanili che, nella scuola o accanto alla scuola, potrebbero svolgere un nutrito programma di educazione socio-politica).

— Rientra nei « corretti termini » la trasmissione dei contenuti politici presenti sia in maniera implicita, sia in maniera esplicita in una autentica « cultura educativa », che non può, in alcun momento, neppure nella scuola, essere ridotta a pura istruzione.

[8] Va sottolineato che i genitori devono entrare nella scuola come genitori, non come lavoratori, non in rappresentanza di forze sindacali, mentre, al contrario, le forze del lavoro e sindacali potrebbero entrare nella scuola attraverso i genitori.

Il discorso qui si presta a tutte le articolazioni connesse con le varie discipline e con l'esercizio e l'esperienza di vita democratica propria della scuola.[9]

— Per quanto riguarda ancora i contenuti, mi pare che nell'arco della scuola secondaria dovrebbe essere studiata la possibilità di far acquistare il quadro delle rubriche fondamentali della scienza politica.

Come è noto, tale quadro fu « codificato » per iniziativa dell'UNESCO nel 1948 da parte di un'équipe di esperti, particolarmente sensibili alle difficoltà inerenti ad ogni sintesi politica, in quattro grandi capitoli:

- teoria politica, ivi compresa la storia delle idee;
- istituzioni politiche (dalle costituzioni fino alle istituzioni comparate, passando per tutte le funzioni dei governi);
- partiti, gruppi, opinione pubblica, ecc.;
- relazioni internazionali.[10]

Avverto l'interrogativo che sorge: come l'assimilazione di tali contenuti è compatibile con i programmi dell'attuale scuola secondaria? Risponderei così: a parte il fatto che tali contenuti potrebbero essere oggetto di lavoro delle associazioni giovanili, per le quali è auspicabile una vera e propria rinascita, la scuola potrebbe studiare il modo di « gestirli ». Meglio, ma non necessariamente, attraverso una ristrutturazione della secondaria superiore.

Ridotta ai minimi termini, tale iniziazione di tipo riflesso

[9] Per la specificazione rinvio ancora una volta, oltre che alla relazione del prof. Perucci, ai testi elaborati in sede di lavori di gruppo nel UCIIM di Formia, settembre 1975.
Vi si può trovare un buon punto di partenza per ulteriori specificazioni più consone alle concrete e singole situazioni in cui ci troviamo ad operare. Indicazioni più ampie sui contenuti, ma non per questo meno ispiratrici, possono essere ricavate dagli interventi che si sono succeduti nel presente Convegno.

[10] Cf WILLOT, *A propos de l'initiation politique des jeunes*, 169-171.

alla responsabilità politica e sociale dovrebbe vertere principalmente almeno su due campi:

- natura e funzionamento (esercizio) del potere (con i modi legittimi di influenza e di pressione in materia di decisioni);
- ambito di competenza dei poteri pubblici (= campo di applicazione del potere: economia, educazione, trasporti...).

— Fin dalla scuola media, comunque, i giovani, attraverso le esperienze di dibattiti, di assemblee di classe, di revisione circa gli impegni assunti e gli obiettivi effettivamente raggiunti (e non raggiunti), devono acquisire le regole fondamentali della vita di classe, realizzando così, o per lo meno ponendo le premesse per realizzare un dinamico rapporto tra scuola (media) e realtà sociale.

— Rientra infine nei « corretti termini » la valorizzazione, specie a livello di scuola media inferiore, dell'« educazione civica », la quale se, come abbiamo sottolineato, non è e non può essere il tutto dell'educazione socio-politica, ne costituisce una parte molto importante. Purché, ovviamente, non si riduca a pura « informazione » (è necessario però anche questa), ma sia veramente rispondente ad una vera e propria *educazione* in campo civico.

2. *SCUOLA CATTOLICA ED EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA*

« Ciò di cui stiamo lasciando inquinare i giovani (con ciò pregiudicando il futuro) è il combinato veleno marxismo ideologico-violenza come prassi politica, come unica via di liberazione.

Il nostro problema (cf Octogesima Adveniens) è di saper ricavare dal messaggio evangelico un programma e una prassi politici che prestino una concreta alternativa liberante, secondo la dirompente forza divina di quel messaggio, il quale peraltro — per il suo stesso carattere di liberazione — esige il

contributo inventivo degli uomini per essere rapportato alle circostanze storiche ».[11]

A me pare che la scuola cattolica possa e debba dare un suo specifico e forte contributo alla elaborazione di questa « alternativa liberante », a patto, però, che si mantenga fedele alla propria identità. Di tale identità cercheremo di individuare i tratti più salienti, per passare poi alla considerazione del compito che si impone alla scuola cattolica in ordine all'educazione socio-politica.

Come premessa che nasce dalla costatazione della situazione ormai « normale » nella sua anormalità in cui si trova la scuola cattolica nel nostro paese, non mi sembra fuori luogo leggere come applicato alla scuola cattolica quanto recentemente il Papa riferiva alla vita cristiana in generale: « Non dovremo temere, un giorno, d'essere forse in una minoranza, se saremo fedeli; non arrossiremo dell'impopolarità, se saremo coerenti; non faremo caso d'essere dei vinti, se saremo testimoni della verità e della libertà dei figli di Dio ».[12]

Che la scuola cattolica possa contribuire alla elaborazione di un'« alternativa liberante » mi pare sia implicitamente detto nel testo del « Gravissimum educationis » là dove si afferma che la « presenza della Chiesa in campo scolastico si rivela in maniera particolare nella scuola cattolica ».[13]

L'IDENTITÀ E IL PROGETTO EDUCATIVO DELLA SCUOLA CATTOLICA

Dallo stesso paragrafo da cui è ricavata tale affermazione, che è di per sé di una portata eccezionale nel mettere a fuoco l'identità della scuola cattolica (in quanto essa è appunto defi-

[11] PERUCCI C., *La resistenza continua,* « La scuola e l'uomo », XXXII (1975) 4, 1-2.

[12] PAOLO VI, *Vita cristiana, vita difficile.* Udienza generale, 11 febbraio 1976, « L'Osservatore Romano » CXVI (1976) 35, 12 febbraio 1976.

[13] *GE* 8.

nita in funzione della presenza della Chiesa nel campo dell'educazione cristiana e più precisamente dell'educazione scolastica cristiana), è possibile ricavare, e autorevolmente, i tratti caratteristici della scuola cattolica:[14]

— essa è *scuola* e al pari delle altre scuole persegue le finalità culturali e la formazione umana integrale dei giovani;

— si caratterizza e si distingue dalle altre scuole per un elemento specifico e differenziante: il suo costituirsi come « ambiente comunitario scolastico permeato dello spirito evangelico di libertà e carità »;

— suo compito altrettanto specifico è di contribuire allo sviluppo della personalità cristiana dei giovani (sviluppare la « nuova creatura » che in essi ha realizzato il battesimo),

— operando la sintesi tra cultura umana e messaggio della salvezza (sintesi tra fede – cultura – vita),

— per instaurare saldamente nei giovani la visione cristiana della realtà.

C'è da chiedersi quanto di questo profilo della scuola cattolica sia effettivamente stato utilizzato e valorizzato nella vita scolastica del post-Concilio come punto di riferimento, termine di confronto, griglia di autorevisione da parte di chi, a diversi titoli e con diverse mansioni, si trova ad operare nella e per la scuola cattolica.

[14] « La presenza della Chiesa in campo scolastico si rivela in maniera particolare nella scuola cattolica. Questa, certo, a pari delle altre scuole, persegue le finalità culturali proprie della scuola e la formazione umana dei giovani. Ma suo elemento caratteristico è di dare vita ad un ambiente comunitario scolastico permeato dello spirito evangelico di libertà e carità, di aiutare gli adolescenti perché nello sviluppo della loro personalità crescano insieme secondo quella nuova creatura, che in essi ha realizzato il battesimo, e di coordinare infine l'insieme della cultura umana con il messaggio della salvezza, sicché la conoscenza del mondo, della vita, dell'uomo, che gli alunni via via acquistano, sia illuminata dalla fede ».

Giova far emergere, a mo' di esplicitazione e di sottolineatura, qualche elemento ulteriore: ciò che definisce in partenza una scuola cattolica è il suo riferimento voluto ed esplicito al Vangelo, dal quale la scuola cattolica ricava quel particolare senso della vita — il più universale — da trasmettere ai giovani; dal Vangelo pure, ricavando le norme di vita del cristiano (le beatitudini e il comandamento della carità) le traduce in vere e proprie norme educative costantemente applicate (anche se in certa misura sempre « tradite »). In altri termini: in quanto scuola, cioè in quanto istituzione in cui l'opera educativa si fonda particolarmente sull'insegnamento, la scuola cattolica afferma la sua specificità concependo l'insegnamento come un impegno nella prospettiva di una visione di vita e di una vita cristiana, concependone insieme la realizzazione e i mezzi in riferimento alla persona di Cristo e al suo messaggio quale è trasmesso dalla Chiesa.

Nella fedeltà alla propria indentità e al proprio progetto educativo che si specifica nella sintesi tra cultura e fede, e tra fede e vita la scuola cattolica « educa i suoi alunni a promuovere efficacemente il bene della città terrena ed insieme li prepara al servizio per la diffusione del Regno di Dio, sicché attraverso la pratica di una vita esemplare ed apostolica diventino come il fermento della salvezza della comunità umana ».[15]

Il passaggio dalla coerenza e fedeltà alla propria identità alla dimensione più integralmente politica della scuola cattolica è operato nel testo attraverso la sottolineatura che « solo così » la scuola cattolica potrà perseguire tali fini, del resto normalmente iscritti nelle esigenze del suo statuto ontologico.

Solo così. E in conseguenza di questa sua fedeltà a se stessa e della sua differenziazione rispetto ad altre scuole, la scuola cattolica « conserva la sua somma importanza anche nelle circostanze presenti »:[16] perché oltre a rendere un servizio in-

[15] *GE* 8.

[16] *Ivi.*

sostituibile al popolo di Dio, continua con la sua sola presenza (fino a quando le sarà consentita) a testimoniare il diritto alla libertà di coscienza reso operante in scelte concrete. Non è una scelta concreta quella che i genitori — cattolici e non cattolici — possono fare della scuola che loro meglio si addice? Senza contare che il pluralismo che caratterizza la società contemporanea, al diritto — che è di sempre — della Chiesa di fondare e dirigere scuole proprie, aggiunge un titolo nuovo.

È dunque fondamentalmente sulla fedeltà alla propria indentità di scuola e di scuola cattolica che riposa tutta la ragion d'essere della scuola cattolica oggi. Non tengono — contro o pro ragion d'essere della medesima — né obiezioni relative al suo presunto ruolo di supplenza, né argomenti fondati su analoghi elementi di supplenza. Tutta la ragion d'essere della scuola cattolica è la sua capacità di essere scuola veramente educativa nell'oggi concreto, carico di tutte le sue tensioni e contraddizioni; è dunque questione di competenza, di qualificazione (didattica ed educativa), di capacità di elaborare e di attuare il suo progetto in fedeltà ai principi fontali del suo essere scuola cattolica. Competenza pedagogica, dunque, nella fedeltà più piena e dinamica alla visione cristiana della realtà.

Va da sé che tale fedeltà non può esserci se è la fedeltà di qualcuno soltanto dei membri della comunità scolastica. In nome di che cosa si potrebbe allora parlare di « comunità », della scuola come « comunità », se mancasse il principio unificatore? Tale principio unificatore è appunto lo sforzo di tutti e singoli i membri (insegnanti, genitori, alunni) di tendere a una visione della vita e a una vita che sia identica nella sostanza, pur nella pluralità dei modi e delle forme.

Di qui tutte le istanze di ordine operativo che rendono quanto mai urgente che l'elaborazione e la ristrutturazione (prima anche che l'attuazione) del progetto educativo che si vuole comune sia opera costruita con il lavoro di tutti i membri. Perché non esiste la scuola in astratto, né esiste il progetto in astratto, se non come costruzione ideale da cui partire e a cui nella scuola tutto riferire. Esiste questa scuola, in que-

sto quartiere, con questi alunni che hanno tutto il diritto di diventare uomini nella pienezza più armonica del termine.

Tutto questo non è già un discorso non implicitamente, ma esplicitamente politico?

Se mi consentono aggiungo una domanda: come educatrici cattoliche, di più, come FMA appartenenti a un Istituto che si caratterizza per la sua missione educativa, siamo sicure di aver ricavato da questo dei testi conciliari che più direttamente dovremmo sentire normativo della nostra azione tutte le implicanze? O invece in qualche momento, perdendolo di vista e assecondando non sempre criticamente l'opinione pubblica (che non è sempre e necessariamente quella laica) relativa alla idea di « scuola cattolica », non è entrata in crisi la nostra coscienza fino a perdere la fiducia nella bontà della causa « scuola cattolica »?

L'EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA NELLA SCUOLA CATTOLICA

Con quanto fin qui detto non intendo eludere il problema che ci siamo proposte di affrontare insieme: scuola cattolica ed educazione socio-politica ». Tutt'altro! Ho inteso porre delle premesse indispensabili. Non avrebbe infatti senso porsi questo specifico problema se avessimo liquidato in partenza, magari inconsapevolmente, più a fatti che a parole (e se è in gioco l'educazione che è azione, contano di più questi) uno dei due termini, anzi il più importante relativamente alla questione presa nel suo insieme.

Per collocarci subito nel cuore del problema ci serviamo di quanto finora abbiamo richiamato circa la natura, il fine, la metodologia dell'educazione socio-politica, circa il tema « scuola ed educazione socio-politica » e circa la natura della scuola cattolica per affermare che l'educazione socio-politica entra nella scuola cattolica almeno con lo stesso diritto di cittadinanza in base al quale entra in qualsiasi altra scuola. Perché — abbiamo visto — la scuola cattolica, prima ancora di essere cattolica (se di un prima non cronologico si può parlare) è scuola.

Ma vi entra anche in nome di quelle poche solide certezze il cui possesso l'« Evangelii Nuntiandi » (n. 79) afferma essere diritto da parte dei cristiani.

Il rispetto della situazione religiosa e spirituale delle persone, il rispetto del loro ritmo di crescita, che non si ha il diritto di forzare, il rispetto della loro coscienza e delle loro convinzioni, l'attenzione a non ferire l'altro, sono certamente tutti segni di amore (così l'E.N. al punto citato), che non escludono, tuttavia, un altro grande segno di amore: quello di « trasmettere ai cristiani non dubbi e incertezze nati da erudizione male assimilata, ma alcune certezze solide, perché ancorate nella Parola di Dio ».[17]

Assumendo la propria missione di realizzare una presenza ecclesiale nel mondo della scuola,[18] la scuola cattolica è chiamata a svolgere una continuativa e coerente opera di evangelizzazione e di animazione cristiana della realtà scolastica, a costruire una scuola nuova, educatrice di libertà, frutto di partecipazione effettiva, rispettosa dei diritti educativi dei genitori, della Chiesa, dei giovani stessi.

Pur essendo « tutta la Chiesa coinvolta, pur in modo diverso, nell'impegno della promozione umana, [...] è necessario che si rispetti la distinzione e la correlazione dei compiti che vige all'interno della Chiesa, specialmente per quanto riguarda l'impegno nelle realtà temporali della società civile ».[19]

L'azione della scuola cattolica si inserisce appunto nella dinamica dell'evangelizzazione in quanto costituisce ed elabora una mediazione storico-culturale che aiuta la fede ad incarnarsi nell'oggi storico.[20]

[17] *EN* 79.

[18] Nei termini riconosciuti dal Concilio: *LG*, 36; *AG*, 21; *AA*, 13, 29.

[19] COMITATO PREPARATORIO DEL CONVEGNO SU EVANGELIZZAZIONE E PROMOZIONE UMANA, *Evangelizzazione e promozione umana. Documento-base e traccia per la revisione e il rinnovamento*, 26.

[20] « [...] il passaggio dalla fede alla prassi implica sempre una mediazione storico culturale », *ivi* 23.

Si tratta di una mediazione storico-culturale specifica, che si caratterizza:

- per la missione specificamente educativa: la scuola cattolica evangelizza educando ed educando nella forma tipica dell'educazione scolastica, favorendo cioè l'assimilazione di una cultura educativa che include contemporaneamente l'assimilazione del « sapere » e l'assimilazione delle « virtù » tipiche del cristiano (intellettuali, morali, teologali);
- per la creazione di una comunità cristiana *sui generis*.

Assolvendo la sua missione e i suoi compiti specifici di promozione umana e culturale, la scuola cattolica collabora con la Chiesa nell'opera di « suscitare numerosi cristiani che si dedichino alla liberazione degli altri.[21] Promuove essa stessa una liberazione fondata su « un'ispirazione di fede, una ispirazione di amore fraterno, un insegnamento sociale al quale il vero cristiano non può non essere attento, ma che deve porre alla base della sua sapienza, della sua esperienza per tradurlo concretamente in categorie di azione, di partecipazione e di impegno ».[22]

Lo sforzo politico-educativo della scuola cattolica per poter approdare alla proposta di autentiche alternative liberanti non può essere « moderato », se per « moderato » si intende « immobilista » o, peggio ancora, neutrale. Nessuna scuola, tanto meno la scuola cattolica, può essere neutra. Per il semplice motivo che anche il puro e semplice insegnamento « è un momento di riflessione in cui gli obiettivi sono rapportati o riflessi »[23] ai fini che, esplicitamente o implicitamente uno si propone, se non altro aderendo a una determinata visione della realtà. « Lungi dallo stabilire, con la scientificità, la neutralità dell'insegnamento, se ne conferma la politicità: che

[21] *EN* 38.

[22] *Ivi.*

[23] BALLANTI G., *Il comportamento insegnante*, Roma, Armando, 1975, 155.

a sua volta richiede, per evitare una neutralità (che è sempre neutralità dal vero), l'impegno scientifico. Non esistono insegnamenti neutri (dal momento che si definiscono obiettivi) anche se esistono insegnanti assenteisti (quando gli obiettivi sono non definiti, ma predicati [...]); come esistono politiche empiriche (ovvero comportamenti politici predicativi e trasmissivamente ricevuti), che non del tutto, e non rigorosamente, rapportano gli obiettivi a procedure e dati scientificamente considerati ».[24]

La scuola cattolica è e deve essere agli antipodi della neutralità, tutta protesa verso la « ricerca comune, sincera e disinteressata della verità ».[25] Proprio grazie a questa « ricerca comune » della verità la scuola cattolica può presentarsi come « comunità », come « immagine non di uomini divisi e separati da litigi che non edificano affatto, ma di persone mature nella fede, capaci di ritrovarsi insieme al di sopra delle tensioni concrete ».[26]

In questo modo la scuola cattolica consente alla fede di raggiungere degli obiettivi di educazione politica, sia alimentando di una linfa tutta nuova la portata e il valore del principio di partecipazione, sia, conseguentemente, ponendo le premesse per l'assunzione totale, da parte del giovane, della sua responsabilità politica, sia comunicando specifici contenuti che sono in grado di connotare distintamente l'educazione socio-politica della scuola cattolica rispetto all'educazione socio-politica impartita nel contesto di una scuola o di un ambiente educativo che non sia qualificabile come cattolico.

Consideriamo brevemente ciascuno di questi tre punti.

[24] *Ivi.*

[25] *EN* 77. Si veda ai numeri 72 e 78 il compito specifico dei giovani, dei genitori, degli insegnanti in questa ricerca della verità.

[26] *EN* 77.

Nella scuola cattolica la partecipazione alle responsabilità (si tratta, come si è visto, di responsabilità educativa) è improntata a uno spirito particolare dettato e creato dalla libertà e dalla carità. Su tale sfondo la partecipazione non costituisce soltanto uno degli « abiti » preminenti di quella che giustamente è stata detta « etica professionale degli operatori della scuola », ma uno degli « abiti » in cui si specifica l'etica cristiana nel senso più lato e più profondo, in quanto ha il suo fondamento nel concetto paolino di corpo mistico della Chiesa, che spinge la partecipazione fino al vertice della conoscenza del mistero della Salvezza. Siamo veramente di fronte alla versione più pregnante del concetto di partecipazione.

Ne consegue che il semplice fatto della partecipazione messa in atto dai decreti delegati si potenzia così di una superiore carica educativa. « È vero che il processo partecipativo che si attua con gli organi collegiali all'interno della scuola non è un fatto specifico cristiano, ma piuttosto un fatto pedagogico e civico. Ma io non posso dimenticare che i valori cristiani sono destinati a incarnarsi all'interno dei valori umani, animandoli 'a guisa di fermento' e orientandoli; e che i valori che sono in gioco all'interno della scuola sono valori di educazione, e cioè valori di umanità, nei confronti dei quali non è certo indifferente la vocazione cristiana.

Per il cristiano, partecipare al processo educativo della scuola, non è soltanto un fatto civico e democratico: è qualcosa di più: è un riflesso della partecipazione personale e comunitaria alla vita e alla missione della Chiesa nel mondo, è un sentire gli altri come fratelli, un atto di servizio, un dono di stima, di amicizia e di amore. [...] All'interno degli organi collegiali, là dove altri vedono soltanto la possibilità dell'affermazione di un'idea o di un'ideologia, il cristiano vede anche la possibilità di servire e di amare Cristo nell'uomo, di ordinare la realtà temporale al disegno salvifico di Dio, inserendovi, dal di dentro, il fermento della verità e della carità.

Non solo: passando attraverso la corresponsabilità degli organi collegiali, anche la mia azione di testimonianza cristiana ha la possibilità di esprimersi più ampiamente attraverso il contatto non solo con gli alunni, ma anche con gli altri docenti e con i genitori e con le stesse ' forze sociali ' aiutandole a trovare il modo del loro inserimento responsabile all'interno delle finalità educative della scuola ».[27]

SCUOLA CATTOLICA E FORMAZIONE DI CRISTIANI SOCIALMENTE RESPONSABILI

La scuola cattolica aiuta il cristiano ad assumere i suoi impegni come adulto responsabile, non come un esecutore condizionato da slogans o da miti, acciecato nel suo slancio da una passione forse generosa ma per nulla illuminata; meno ancora come un adolescente che non osa sottrarsi alla pressione del gruppo.

Responsabilità e libertà sono due punti sui quali insistono continuamente le costituzioni conciliari, particolarmente la G.S., come condizioni di esercizio della dignità umana.[28] Sono del resto « i valori di comunione fraterna, di dignità e libertà » — ci ricorda ancora la G.S.[29] — che costituiranno la base, trasfigurata, del futuro « Regno di carità, di giustizia, di pace »: valori definitivi.

La loro proiezione sullo sfondo formalmente pedagogico della scuola cattolica si traduce in obiettivi intermedi:

1. Demitizzare alcune confusioni, molto frequenti oggi, che sfociano nella costruzione di veri e propri idoli; combattere la tentazione di identificare la Buona Novella della liberazione

[27] ROVEA G., *Riflessione cristiana sulla partecipazione*, « La scuola e l'uomo », XXXII (1975) 1, 4-5.

[28] Cf *GS* 17.

[29] *GS* 39.

evangelica, essenzialmente soprannaturale (cf E.N.) con questa o quella ideologia sé-dicente liberatrice, o anche con quel tipo di impegno o di lotta che noi riteniamo necessario condurre sul piano della ricerca dei mezzi di liberazione.

2. Combattere il messianismo politico, in base al quale si ritiene legittimo giudicare negativamente e condannare colui che pensa diversamente. Di qui l'intolleranza, invece della comprensione; l'autogiustificazione, invece dell'autocritica, lo spirito di crociata, le « sante » rivoluzioni e simili.

Occorre al contrario condurre i giovani a una « lettura » del Vangelo che aiuti a cogliere Gesù profeta che denuncia l'ipocrisia, lo sfruttamento, l'ingiustizia, l'odio. I cristiani sono chiamati a fare altrettanto. Sono liberi solo nella scelta dei mezzi che intendono adottare per portare avanti *questo* e non altro tipo di battaglia. Gesù ha scelto non di uccidere, ma di morire e di morire per una liberazione soprannaturale.

Conferire legittimità esclusiva e valore assoluto alla via scelta personalmente relativamente al campo dei mezzi è autentica idolatria, messianismo politico rifiutato categoricamente dal Vangelo.

3. Illuminare e aiutare la liberazione da alcuni condizionamenti che possono entrare nel gioco delle nostre scelte anche a nostra insaputa: influenze familiari, che possono condizionarci sia nella direzione del dissenso, sia in quella dell'assenso acritico; la natura delle nostre relazioni tra coetanei o tra non coetanei; le condizioni di vita sperimentate, ecc.

4. Senso dei limiti e della collocazione concreta delle nostre scelte (anche, ma non solo politiche): la presa di coscienza degli elementi che possono condizionare le nostre scelte, di cui all'obiettivo precedente, la riflessione sulla possibilità di opzioni diverse avranno come effetto non di renderci neutrali, ma di situare davanti ai nostri stessi occhi, di relativizzare le nostre scelte vedendole nel contesto di altre possibili o reali, di superarle, cioè di « comprenderle » meglio, più oggettivamente, di collocarle o ricollocarle nel rango dei mezzi, di pre-

servarci da ogni messianismo politico, di permetterci anzi di superare quest'ultimo in una comprensione degna del Vangelo.

Attraverso il raggiungimento di questi obiettivi che, come tutti gli obiettivi educativi richiedono di essere ulteriormente specificati in rapporto alle situazioni concrete e irrepetibili in cui si svolge il processo educativo, è possibile che la scuola cattolica dia un forte contributo alla realizzazione di una profonda sintesi vitale tra la dimensione religiosa e la dimensione politica nella vita del cristiano: « non una vita cristiana a fianco della vita politica, ma piuttosto una vita cristiana animatrice, dall'interno, della vita politica ».[30]

CONTENUTI SPECIFICI DELL'EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA NELLA SCUOLA CATTOLICA

A mettere il giovane in grado di operare a suo tempo una propria scelta politica, che sarà *anche* il frutto dell'elaborazione personale dei contenuti (conoscenze e valori) che la scuola sarà riuscita a fargli assimilare; la scuola cattolica può contribuire attraverso la comunicazione di contenuti specifici, normalmente ignorati nel quadro dei programmi scolastici.

Particolarmente necessari in questo senso sono sia il magistero sociale della Chiesa, sia la storia del movimento cattolico organizzato. Di imprescindibile attualità e urgenza mi paiono oggi i seguenti contenuti ricavati dal magistero ecclesiastico più recente: relativamente ad essi è necessaria una comunicazione esplicita, sia pur adattata alle diverse situazioni e capacità recettive dei destinatari.

[30] ROVEA G., *Un uomo in cammino verso Dio*, « La scuola e l'uomo », XXXII (1975) 6, 3-5.

Un primo nucleo di contenuti verte:[31]

— sui diritti e i doveri di ogni persona umana;

— sulla vita familiare, senza la quale la crescita personale difficilmente è possibile;

— sulla vita in comune nella società;

— sulla vita internazionale, la pace, la giustizia, lo sviluppo;

— sulla liberazione (« [...] un messaggio particolarmente vigoroso, nei nostri giorni, sulla liberazione », sottolinea l'E.N.).[32]

Un secondo nucleo di contenuti verte sui legami tra evangelizzazione e promozione umana:[33]

— « Legami di ordine antropologico perché l'uomo da evangelizzare non è astratto, ma è condizionato dalle questioni sociali ed economiche ».

— « Legami di ordine teologico poiché non si può dissociare il piano della creazione da quello della redenzione che arriva fino alle situazioni molto concrete dell'ingiustizia da combattere e della giustizia da restaurare ».

— « Legami dell'ordine eminentemente evangelico, quale è quello della carità: come infatti proclamare il comandamento nuovo senza promuovere nella giustizia e nella pace la vera, l'autentica crescita dell'uomo? ».

Un terzo nucleo di contenuti verte sui principi illuminanti « la portata e il senso profondo della liberazione quale l'ha annunciata e realizzata Gesù di Nazareth, e quale la predica la Chiesa ».[34]

[31] Sono contenuti ricavati dall'*EN*: cf 29.

[32] *EN* 29.

[33] Sono contenuti ricavati testualmente dall'*EN* 31.

[34] *EN* 32. Cf *ivi* 32-38.

— è una liberazione che « deve mirare all'uomo intero, in ogni sua dimensione, compresa la sua apertura verso l'assoluto, anche l'Assoluto di Dio »;

— « non può limitarsi alla semplice e ristretta dimensione economica, politica, sociale o culturale »;

— « è radicata in una certa concezione dell'uomo, in una antropologia, che non si può mai sacrificare alle esigenze di una qualsivoglia strategia, di una prassi o di una efficacia a breve scadenza »;

— è fondata sull'annuncio del Regno;

— si radica in « una visione evangelica dell'uomo, delle cose, degli avvenimenti »;

— denuncia i limiti di ogni liberazione temporale, politica, « che porta in se stessa i germi della propria negazione »;

— esige una conversione della mente e del cuore (non bastano le strutture e i sistemi migliori);

— esclude la violenza.

Un quarto nucleo di contenuti verte sull'estensione e i limiti del pluralismo:

Il « Documento-base » in preparazione al Convegno su « Evangelizzazione e promozione umana » afferma che « la comunità cristiana, unita nella fede e nell'affermazione dei valori, può trovarsi divisa nelle scelte operative e dovrà vivere questa esperienza in spirito di fiducia e di rispetto reciproco ».[35]

È ammissibile, dunque, un pluralismo che verta sulle scelte operative; ma non è ammissibile un pluralismo che verta sulla fede e sui valori di fondo. Almeno se si vuole essere cristiani. Ciò non toglie che si debba rispetto e fiducia anche a chi tali valori non condivide.

[35] *Documento-base,* 23.

Ammettere un pluralismo nella fede e nei valori di fondo sarebbe perdere la propria identità di cristiani. Ciò vale sia per i singoli, sia per le varie comunità e istituzioni. In questo senso la scuola cattolica non è pluralista.

Tra i « contenuti » che essa deve trasmettere un posto del tutto singolare occupano i criteri per individuare i limiti del pluralismo:[36]

— mantenere « con rigorosa coerenza il rapporto tra i contenuti della fede vissuti nell'esperienza ecclesiale e le scelte da fare »;

— « mantenere viva, con la serenità, la capacità critica del discernimento, superare ogni indulgenza e calcolo personale, cercando, in ogni scelta, ciò che è il bene vero degli uomini in una data situazione »;

— « tenere presente che non è sempre facile isolare i metodi di ricerca e di analisi dal contesto della dottrina riguardante la particolare concezione dell'uomo, della società e della storia nel quale sono stati pensati »;

— « guardarsi dal rischio di restare affascinati da tutte quelle scelte che appaiono di più immediata efficacia, mentre di fatto risultano semplicistiche ed unilaterali e perciò favoriscono un processo di sviluppo disorganico e carente e, alla fine, involutivo ».

Il nostro compito di educatrici è tutt'altro che semplice, particolarmente in rapporto agli attuali conflitti. Ma è autentico apostolato: è una certezza, questa, che non può non costituire la forza e « la grande gioia delle nostre vite impegnate ».[37]

[36] Sono « criteri » indicati nel citato *Documento-base*, 24-25.

[37] *EN* 80.

INDICAZIONI OPERATIVE PER UNA EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA IN UNA SCUOLA CATTOLICA

Prof. Madre Rosa Eugenia Briano

La Relatrice, dopo una ricca e dettagliata esposizione dell' esperienza maturata in questi anni nel Liceo sperimentale Pio XII (Roma), di cui è Preside, ci ha indicato con un breve schema i princìpi e le piste operative secondo cui l'esperienza stessa è stata condotta.

EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA

un aspetto della crescita globale della persona.

A *OBIETTIVO EDUCATIVO:*

aiutare il giovane a raggiungere la sua autonomia di uomo e di cittadino
di fronte alle scelte che sarà chiamato a compiere come *persona* e agli impegni che dovrà assumere nella *comunità*

Dimensioni di solidarietà
Significati e valori del femminismo

Aa — SOGGETTI IMPEGNATI NEL PROCESSO EDUCATIVO:

nella scuola: docenti - genitori - alunni
a integrazione della scuola: Comunità civica

Ab — METE SPECIFICHE DELL'EDUCAZIONE SOCIO-POLITICA:

1) *sul piano culturale:*

- acquisizione di una coscienza critica
- lettura del presente alla luce del passato;
- capacità di anticipazione e progettazione del domani (utopia), alla luce del passato, del presente, dell'eschaton;
- riconoscimento del quadro di valori di riferimento e, sulla base di essi,
- capacità di identificare gli « idoli » e di demistificare manipolazioni ideologiche e condizionamenti.
- capacità di confronto autonomo e di valutazione critica di fatti e situazioni.

2) *sul piano operativo:*

- maturazione di una coscienza etica nei comportamenti individuali e sociali;
- esercizio di scelte gradualmente più esigenti e libere;
- proposte di impegni concreti a servizio della comunità, del gruppo, del singolo;
- offerta di spazi di partecipazione responsabile (nella scuola, nei gruppi, nella comunità civica).

B *CONDIZIONI:*

Ba — NEI DOCENTI:

- diverso tipo di approccio alla realtà scolastica e alla cultura;
- revisione critica della propria sintesi culturale;

- diverso stile di rapporti con gli alunni, i colleghi, le altre componenti educative (genitori, comunità civica, mondo del lavoro, ecc...).

Bb — NEI GENITORI:

- nuovo ruolo di presenza nella scuola e spazio di partecipazione.

Bc — NEGLI STUDENTI:

- possibilità di partecipazione attiva alla programmazione e alla gestione della scuola;
- apertura al mondo del lavoro e alla comunità locale (quartiere, comprensorio, città, ecc...).

Bd — NELLA COMUNITÀ RELIGIOSA:

- atteggiamento di conversione;
- scelta di povertà;
- capacità di rimettersi costantemente in discussione.

Be — IN TUTTI:

- ascolto vicendevole;
- accettazione del pluralismo e della conflittualità;
- rispetto delle persone;
- umiltà nel rinnovarsi.

C *STRUMENTI:*

- Metodologie didattiche nuove: ricerca e lavoro di gruppo – valutazioni e autovalutazioni;
- Nuovi contenuti e interdisciplinarità;

- Funzionamento effettivo degli organi collegiali;
- Inserimento nella realtà civica e politica locale;
- RIFORMA DELLA SCUOLA.

IMPEGNO DELLA SCUOLA CATTOLICA

« ... l'agire per la giustizia, il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come una dimensione integrante del Vangelo » (Sinodo dei vescovi 1971).

« Non è più solo dalla dottrina che si deduce una politica, ma è nella stessa vita politica che si vive e si interpreta la fede » (Card. Poletti 1973).

La scuola cattolica in questo contesto si impegna a:

- essere testimone nell'oggi provvisorio della speranza escatologica;
- agire perché questa stessa speranza di libertà e di salvezza diventi operante nell'oggi temporale, attraverso il servizio e l'impegno anche sul piano socio-politico.

INDICE

5 *Presentazione*
8 *Piano di lavoro del convegno*

2 aprile

13 BARTOLOMEO SORGE SJ – Fondamenti teologici dell'educazione socio-politica.
Rapporti tra fede e politica, con particolare riferimento alle correnti teologiche contemporanee e al movimento « Cristiani per un socialismo ».

121 Prof. Sr. ENRICA ROSANNA FMA – Società di potere e partecipazione politica: prospettive sociologiche emergenti.

3 aprile

155 Prof. PAOLO GIUNTELLA – Movimenti studenteschi dal '68 ad oggi. Matrici culturali e orientamenti politico-ideologici dell'insorgenza studentesca e giovanile contemporanee.

4 aprile

173 Prof. Sr. MARIA ROSA CIRIANNI FMA – La legittimità della funzione politica mediata dai partiti e dai sindacati.

199 Mons. FRANCESCO MARCHISANO – Attività della Sacra Congregazione per l'educazione cattolica.

5 aprile

209 Prof. Sr. ERNESTINA MARCHISA FMA – L'uomo e la sua dimensione socio-politica – Riflessioni filosofiche.

273 Prof. Sr. MARIA MARCHI FMA – Natura, fine, metodologia dell'educazione socio-politica.

6 aprile

291 Prof. Sr. MARIA MARCHI FMA – Scuola cattolica ed educazione socio-politica.

313 Prof. Madre ROSA EUGENIA BRIANO – Indicazioni operative per una educazione socio-politica in una scuola cattolica.