

## TRINITÀ E POLITICA

### Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria

#### 1. LA REALTÀ TRINITARIA COME PROBLEMA POLITICO

Vorrei far partire questa riflessione da una nota affermazione di Carl Schmitt, secondo il quale «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»<sup>1</sup>. Schmitt non intende sostenere una specularità immediata tra l'ordine religioso e quello politico, ma sottolineare una «situazione di analogia», tale che: «Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica». Ciò lo porta a concludere che «di fatto la metafisica è l'espressione più intensiva e chiara di un'epoca»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München-Leipzig 1934 (II ed.); tr. it. in *Teologia politica: quattro capitoli sulla teoria della sovranità*, in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972, p. 61. Per la bibliografia degli scritti schmittiani si rimanda alla raccolta curata da Alain de Benoist e Günter Maschke in «Futuro Presente» II (1993) 3, 102-116 e alle informazioni in essa contenute; per gli studi su Schmitt si rimanda a A. Campi, *Carl Schmitt in Italia. Una bibliografia: 1924-1993*, in C. Schmitt, *L'unità del mondo e altri saggi*, Roma 1993; si segnalano in particolare, oltre ai saggi contenuti nel citato numero di «Futuro Presente» (specialmente quelli di Freund e Mohler): K. M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos*, Stuttgart 1973; G. Duso (a c. di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia 1981; P. P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum*, Milano 1982; C. Bonvecchio, *Decisionismo. La dottrina politica di Carl Schmitt*, Milano 1984; C.D. Wieland, *Carl Schmitt 1932-1945*, München 1986; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 69.

La situazione di analogia che Schmitt sostiene con riferimento all'epoca moderna e contemporanea, è riconosciuta fin dall'antichità. Tra i numerosi esempi possibili, si ricordi che Aristotele conclude il dodicesimo libro della *Metafisica* con la citazione dell'*Iliade*: «il governo di molti non è buono; uno solo sia il comandante», servendosi di una immagine militare-politica per esprimere l'unità dell'universo<sup>3</sup>. Abbiamo dunque a che fare con una concezione che attraversa le epoche e che, nella diversità delle sue formulazioni, percorre interamente la civiltà occidentale<sup>4</sup>.

Il concetto di fondo di Schmitt ha un legame diretto col problema, politico e teologico, scaturente dalla considerazione del rapporto tra monoteismo e fede trinitaria. Lo ripropone infatti Jürgen Moltmann in questi termini: «Il monoteismo politico-religioso è stato sempre impiegato – a partire dagli imperatori nell'antichità, dal bizantinismo fino alle ideologie dell'assolutismo nel sec. XVII e della dittatura nel XX – per legittimare il potere. La dottrina trinitaria che viene evoluta invece come dottrina teologica della libertà, deve mostrarci una comunione umana in cui non esiste né predominio né sottomissione alcuna»<sup>5</sup>. Credo opportuno sorvolare su aspetti secondari delle argomentazioni di Schmitt e Moltmann, per accogliere invece la sostanza della questione che oggi si pone, e che trova una sintesi efficace in Moltmann, quando scrive: «Nell'evolvere la dottrina trinitaria secondo il nostro concetto di Dio, si potrà evitare questa trasposizione del monoteismo religioso in monoteismo politico e del monoteismo politico in assolutismo soltanto se si andrà oltre l'idea di una monarchia universale del Dio unico»<sup>6</sup>.

Moltmann infatti accumula argomenti rivolti a superare la concezione monadica dell'unità di Dio, per aprire invece ad una

<sup>3</sup> Aristotele, *Metafisica*, XII, 10, 1076a; ed it. a c. di G. Reale, Milano 1978.

<sup>4</sup> Ne traccia un percorso K. T. Buddeberg, in *Gott und Souverän. Über die Führung des Staates im Zusammenhang rechtlichen und religiösen Denkens*, in "Archiv des öffentlichen Rechts", NF XXVIII (1937), 257-325.

<sup>5</sup> J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; tr. it. *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia 1983, p. 205.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 211.

sua comprensione trinitaria<sup>7</sup>. E questo superamento teologico avrebbe come conseguenza, sul piano politico, l'abbandono del fondamento religioso che giustifica l'idea stessa della sovranità politica. Volendo accogliere l'indicazione di Moltmann – che richiama alla vera identità del Dio cristiano –, si aprono due ordini di problemi.

Il primo, teologico, si esprime nella domanda: l'idea della sovranità di Dio, l'idea di Dio come Monarca universale, è un'idea da abbandonare? Così facendo si andrebbe contro a una quantità di testimonianze bibliche e patristiche; la qual cosa suggerisce che la concezione della monarchia divina, anziché abbandonata, debba piuttosto essere nuovamente compresa, alla luce della prospettiva trinitaria.

Il secondo ordine di problemi è politico: dev'essere abbandonato anche il concetto di sovranità politica, in conseguenza all'abbandono della sovranità divina? O si deve piuttosto accetta-

<sup>7</sup> Molto è stato fatto, in questa direzione, negli studi trinitari, a partire dall'enunciazione dell'"assioma fondamentale" di Karl Rahner (*Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in J. Fiener, M. Lohrer, *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, vol. 3: *La storia della salvezza prima di Cristo*, Brescia 1980, p. 414); su di esso cf. lo studio in due parti di M. González, *Trinità "economica" e Trinità "immanente". Dibattito e prospettive*, «Nuova Umanità» XVIII (1996) 1, 99-121 e XVIII (1996) 2, 277-291. Si rimanda, oltre alla già citata opera di Moltmann, a E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1978; tr. it. *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Brescia 1982; a H. U. von Balthasar, *Theodramatik. Die Personen des Spiels. Teil 2. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, tr. it. *Teodrammatica. Le Persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983; a W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982; tr. it. *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1984. Per una introduzione agli studi trinitari, che percorre sinteticamente anche gli studi precedenti: J. J. O'Donnel S.J., *The Mystery of the Triune God*; tr. it. *Il mistero della Trinità*, Roma-Casale Monferrato 1989; si segnalano in particolare gli studi di G. M. Zanghì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma 1991; P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Roma 1984; B. Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Cinisello Balsamo 1985; A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino. Un'interpretazione teologica nel nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, Roma 1985; P. Coda, A. Tapken (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Roma 1997.

re un'interpretazione della sovranità politica autofondante, sganciata da ogni possibile fondamento religioso? Oppure, in terzo luogo, una nuova comprensione in chiave trinitaria della sovranità divina può portare ad una nuova, corrispondente, comprensione della sovranità politica?

Le riflessioni che andrò proponendo continuano a muoversi nella prospettiva di un nesso forte tra l'orizzonte teologico e quello politico – nell'accettazione, dunque, della "situazione di analogia" indicata da Schmitt – ma in un senso molto diverso dal tentativo di giustificare religiosamente un particolare ordinamento politico. Contro questa possibilità ha già preso posizione efficacemente Erik Peterson, quando sostiene che ogni «teologia politica» che giustifichi una «situazione politica» è un abuso dell'annuncio cristiano<sup>8</sup>: il dogma trinitario e l'escatologia cristiana impediscono l'identificazione del messaggio evangelico con un regime. Peterson giungeva a queste conclusioni dopo aver analizzato il legame tra monoteismo cristiano e impero romano, costruito dagli apologisti cristiani per accreditare la nuova religione agli occhi del potere imperiale; prendendo coscienza della «provenienza giudaica del monoteismo» e col perfezionamento della dottrina della Trinità, «era stato *teologicamente* spezzato – scrive Peterson – il legame fra annuncio cristiano e impero romano»<sup>9</sup>.

Penso si possa accettare la convinzione di Peterson che la definizione del dogma trinitario sia in contrasto con *ogni* teologia

<sup>8</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935; tr. it. *Il monoteismo come problema politico*, Brescia 1983, p. 72. Su Peterson: F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale all'escatologia apocalittica: il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», I, (1965) 1-58; A. Schindler, *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978. Sul dibattito tedesco negli anni Trenta: M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania nazista*, Brescia 1977. Per una introduzione alla teologia politica: E. Feil, *Von der "politischen Theologie" zur "Theologie der revolution"*, tr. it. in E. Feil, R. Weth (a c. di), *Dibattito sulla "teologia della rivoluzione"*, Brescia 1970, pp. 110-137; S. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976; M. Nicoletti, *Il problema della "teologia politica" nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in *Teologia politica*, a c. di L. Sartori e M. Nicoletti, Bologna 1991.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 70.

politica, se la si intende nel senso che, in generale, nessun mistero cristiano può essere piegato a sostegno di una situazione opinabile e contingente, e magari escludendo contemporaneamente, in nome del mistero di cui ci si ritiene autentici interpreti, la possibilità di soluzioni diverse. Naturalmente è sempre possibile, come a Peterson è stato obiettato<sup>10</sup>, che qualcuno costruisca una teologia politica – nel senso negativo che Peterson dà al termine – anche a partire dal dogma trinitario, ma si tratterebbe, a mio avviso, di una operazione strumentale, di natura ideologica.

È un'altra, invece, l'affermazione di Peterson che pone un problema: «I cristiani invece – egli scrive –, si riconoscono nella monarchia di Dio; non certamente nella monarchia di un'unica persona nella divinità, perché questa porta in sé il germe del conflitto, ma in una monarchia del Dio trino. Questo concetto di unità non ha alcun riscontro nella creatura umana. Con queste delucidazioni il monoteismo come problema politico è teologicamente finito»<sup>11</sup>. Il problema è questo: che senso dare all'affermazione che la monarchia divina, intesa trinitariamente, non ha riscontro a livello umano? Se nessun riscontro fosse possibile, l'azione politica dell'uomo non riceverebbe alcun nuovo significato dalla rivelazione che Dio non è una un'unità monadica ma unità trinitaria. Tenendo sempre presente la differenza tra Creatore e creatura, una relazione tra l'agire umano e la rivelazione del Dio trino deve però esistere: l'uomo – fin dai racconti creazionali della *Genesi* – è chiamato ad operare, e a farlo in quanto è stato

<sup>10</sup> Cf. la risposta di Carl Schmitt alle tesi di Peterson, in *Politische Theologie II. Die legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1984; tr. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992. Al di là del tono polemico del libro, che può risultare a volte spiacevole (ben diverso lo Schmitt, intriso di *pietas*, che emerge da *Ex captivitate salus*), penso si debba condividere con Schmitt almeno un punto sostanziale: che Peterson non dimostra affatto l'impossibilità di ogni teologia politica. In merito, cf. G. Ruggeri, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*, in E. Peterson, *op. cit.*, pp. 15-17.

<sup>11</sup> E. Peterson, *op. cit.*, p. 70. Per comprendere meglio la posizione di Peterson è utile la lettura di *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937, tr. it. *Testimoni della verità*, Milano 1955, opera nella quale emerge in tutta la sua drammaticità la difficile condizione del testimone cristiano davanti ad un potere che vorrebbe essere sostitutivo di Dio.

creato ad “immagine e somiglianza” di Dio. Dal momento in cui Dio si rivela come Trinità, anche le azioni umane – e, in esse, le azioni politiche – devono avere un’impronta trinitaria.

## 2. IL CONTRIBUTO CRISTIANO: LA DIMENSIONE SOCIALE

C’è un primo passo da compiere, a me sembra, per inoltrarci nel cuore del problema. Nella nostra epoca noi parliamo della realtà umana, della storia, della società, della politica, come di qualcosa di reale, dotato di una consistenza propria: ma non è sempre stato così; la consapevolezza della consistenza d’essere del mondo umano è, al contrario, una conquista relativamente recente dell’umanità. Il nostro primo passo consiste nel cercare di cogliere la specificità del contributo cristiano nella formazione di tale consapevolezza.

«Le grandi ideologie imperiali e regali – spiega Giuseppe Maria Zanghì – hanno dato il timbro al mondo antico. E ciò è comprensibile. Perché l’intelligenza affascinata dall’Assoluto non poteva ammettere una reale diversità tra esso e il mondo: non si dà diversità *nell’Uno* (così pensava l’intelligenza antica, e non scorrettamente per gli elementi di cui disponeva) – dunque, non si dà diversità *dall’Assoluto*. L’Assoluto è il tutto. La diversità è solo il momento dell’inganno, dei sensi e della ragione, e che va superato»<sup>12</sup>.

Il mondo antico è dominato dalla realtà del sacro e dei suoi simboli: e cos’è il simbolo sacro, se non la testimonianza dell’esistenza di un Assente? Il simbolo sacro dice: la Realtà, l’Unità – in una parola: Dio –, esistono, ma non sono qui, non partecipano del mondo umano, dell’illusione. La politica, nel contesto sacrale, aveva il compito di dare un ordine a questo mondo illusorio, di strutturare gerarchicamente la realtà umana in modo da contenerla, trasmettendole, per quanto possibile, la configurazione verticale desunta dalla sfera del sacro. Nell’universo sacrale precri-

<sup>12</sup> G. M. Zanghì, *Il sociale come liberazione dell’utopia. L’attesa di oggi*, «Nuova Umanità» XIV (1992), 2, p. 12.

stiano aveva adeguato fondamento, dunque, il politico – il governo *sul* mondo –, ma non il sociale, che richiede la consapevolezza della consistenza delle relazioni umane, consapevolezza non adeguatamente raggiunta nel contesto sacrale.

«Il senso della fede cristiana – spiega Zanghì – è proprio il superamento di questa situazione (...) L'Assoluto si rivela Trinità, dicendoci definitivamente quel che l'Assoluto non è! L'Assoluto non è la negazione della diversità: Egli in se stesso è, in un suo modo, diversità! (...) Questa rivelazione, ove l'Assoluto – l'Uno – dice di Sé: “Siamo” (cf. *Gv* 10, 30), è stata l'autentica dichiarazione di consistenza della storia, del divenire, dell'utopia»<sup>13</sup>.

È dunque la rivelazione dell'Unitrinità di Dio ad aprire lo spazio al sociale umano, che possiamo definire come «lo spazio dell'esistenza dell'uomo nel quale egli, libero e intelligente, deve giungere a possedersi attraverso una sperimentazione nella quale la reciprocità dei rapporti umani entra come elemento determinante. La dimensione dell'uomo in quanto molteplice possibilità d'essere – possibilità che, una volta attuate, sono esse stesse possibilità ancora per ulteriori attuazioni (...) Il sociale è, dunque, l'umano che va attuandosi»<sup>14</sup>.

La dimensione sociale, essendo costitutiva dell'uomo, è esistita, naturalmente, anche nell'antichità, trovando espressioni particolarmente elevate soprattutto dove e quando il contesto sacrale, come in Aristotele, si fa più debole; ma è solo dopo l'avvento del cristianesimo che tali espressioni prendono consistenza, attraverso un processo lungo e tormentato. Ho già accennato, con Peterson, alla sintesi politico-religiosa degli apologisti cristiani. Le sistemazioni concettuali relative alla natura del potere politico e alla sua relazione con quello religioso, che vengono mano a mano stabilite tra il IV e il V secolo per opera di pontefici quali Leone I, Zosimo, Gelasio I, e che giungono al culmine – dopo la svolta dell'anno mille – con la sintesi ierocratica di Gregorio VII, protraggono a lungo, nell'era cristiana, l'antica prospettiva sacrale, nonostante il concetto di sacro, di per sé, non potesse più avere

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 6-7.

cittadinanza in ambito cristiano: se il sacro infatti è l'affermazione dell'assenza del divino dal mondo umano, nel quale esso lascia appena le tracce della propria superiore esistenza, il cristianesimo è invece affermazione del Santo, cioè della presenza di un Dio non estraneo ma partecipe della vita e della storia umana.

Le sintesi pontificie erano dunque ancora sacrali nella loro struttura. Sacralità che si esprimeva soprattutto nella verticalità dell'organizzazione politica: la lontananza dai sudditi del monarca umano rifletteva quella del monarca divino; nella sottomissione della gerarchia del potere temporale a quella del potere spirituale; nel mancato riconoscimento di autonomia della sfera naturale rispetto a quella soprannaturale, accompagnata da concezioni eccessivamente pessimistiche della natura umana a causa del *vulnus* inferto dal peccato originale; e nella conseguente giusta convinzione dell'incapacità della sfera naturale – e, in essa, della dimensione politica – di autoregolarsi e autodeterminarsi verso il bene, senza l'azione costante – mai, però, *sostitutiva della natura* – della grazia.

Ma quelle stesse sintesi contenevano però, nella sostanza, dei principi che per la loro natura erano in contrasto con il rivestimento sacrale col quale venivano espressi, e che si sarebbero successivamente liberati da tale scorza come la farfalla dalla crisalide. Tra essi, il principio fondamentale era la concezione stessa della Chiesa come presenza di Dio nel mondo: che essa fosse vista – particolarmente da certe correnti di pensiero teologico e in certi periodi – in contrapposizione al mondo, per cui la salvezza si poteva trovare solo lasciando il mondo – e non, conformemente all'incarnazione, portando in esso la salvezza stessa –, è aspetto contingente, momento di crescita nella propria autoconsapevolezza da parte della Chiesa, che attraverso i secoli, e rispondendo alle esigenze umane delle diverse epoche, andrà sempre più scoprendo la propria natura e missione, fino al culmine costituito dal Concilio Vaticano II. Importante e duratura era invece l'affermazione della reale presenza di Dio nel mondo attraverso la Chiesa: nelle persone del papa e dei vescovi, nei sacramenti, nella Chiesa come insieme; la concezione della presenza reale comporta il superamento della concezione della presenza simbolica del divino, che caratterizzava l'epoca pre-cristiana.



In secondo luogo, la separazione dei poteri del pontefice e dell'imperatore, indicata – in chiave ancora difensiva nei confronti dello strapotere dell'*imperatore cristiano* – già da Gelasio<sup>15</sup>, costruiva il presupposto fondamentale per tagliare il nodo sacrale che legava la sfera politica a quella religiosa. Gelasio, naturalmente, neppure poteva concepire una tale separazione in termini moderni; piuttosto, distinguendo tra l'*auctoritas sacrata pontificum* e la *regalis potestas*, tentava di assicurare alla Chiesa la necessaria autonomia nella propria sfera.

La storia dell'Occidente cristiano è piena di situazioni simili, nelle quali affermazioni di principio da parte della Chiesa, intese, al momento della loro enunciazione, in un senso connesso alla situazione contingente, danno vita poco alla volta ad un *corpus* dottrinale il quale, nella misura in cui esprime la novità cristiana, elabora le condizioni per un pensiero molto più evoluto e contenente implicazioni per la sfera civile e politica che saranno colte soltanto successivamente. Il medesimo principio stabilito da Gelasio, ad esempio, consentirà infatti sia l'elaborazione della dottrina ierocratica di Gregorio VII<sup>16</sup>, sia – anche se in virtù di altri ap-

<sup>15</sup> «Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem»: Gelasio I, Lettera *Famuli vestrae pietatis* all'imperatore Anastasio I (a. 494), in H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 347, a c. di P. Hünermann, Bologna 1995, p. 191. Cf. W. Ullmann, *Il pensiero politico del Medioevo*, Bari 1984, p. 41. Di Gelasio I, le *Opere* sono reperibili nel Migne, *Patr. Lat.*, vol. LIX; le *Lettere* in A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum...*, Brunsberg 1868, vol. I. Su Gelasio I e i temi connessi: R. Cessi, *Lo scisma laurenziano e le origini della dottrina politica della Chiesa di Roma*, in «Archivio storico della Società romana di storia patria», XLII, 1919; P. Brezzi, *Gelasio I e il nuovo orientamento politico della Chiesa di Roma*, in «Nuova rivista storica», XX, 1936; E. Cavallero, *La doctrine sur le prince chrétien dans les lettres pontificales au V siècle*, «Bulletin d'histoire ecclésiastique», 1937. Oltre all'opera di Ullmann, si segnala, per la ricostruzione generale del periodo, il lavoro dei Carlyle, R. W. e A. J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 voll., Edinburgh and London, 1956, ed. it. a c. di L. Firpo, *Il pensiero politico medievale*, 4 voll., Bari 1956-1968.

<sup>16</sup> Su Gregorio VII si rimanda, in generale, a *Studi Gregoriani. Per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*, a c. di G. B. Borino, Roma 1947-1952. Cf. R. Morghen, «*Libertas Ecclesiae*» e primato romano nel pensiero di Gregorio VII, in *Medioevo cristiano*, Bari 1951; H. K. Arquillière, *Origines de la théorie des*

porti – la conquista dell'autonomia della sfera politica da parte di Tommaso d'Aquino.

Se pensiamo che dalla morte di Gregorio VII (1085) alle opere di Tommaso passano meno di duecento anni, non si può non stupirsi dell'accelerazione impressa all'interpretazione cristiana della sfera politica. Cosa ha portato, con Tommaso, alla definizione di cittadino (e quindi al superamento concettuale, anche se non empirico, del binomio sovrano-suddito)? All'accettazione di un possibile pluralismo istituzionale (sempre in Tommaso e con le *diversae politiae* di Giovanni di Parigi)? Alla teorizzazione della sovranità popolare con lo stesso Giovanni («Ergo potestas regia nec secundum se, nec quantum ad executionem, est a papa; sed est a Deo et a populo regem eligente in persona vel domo»<sup>17</sup>) e con Bartolo da Sassoferrato che enuncia la formula *civitas sibi princeps* (la comunità è principe di se stessa), avente in sé un libero popolo «et potest facere legem et statutum prout sibi placet»: nel *regimen ad populum*, infatti, è il popolo libero che esprime il governo?<sup>18</sup> La risposta è unica: è proprio il lento emergere del sociale a consentire l'elaborazione delle nuove teorie politiche che vanno nella direzione di un aumento della partecipazione e di una diminuzione della verticalità dell'organizzazione politica; come sarebbe stata possibile, ad esempio, l'accettazione medievale

*deux glaives*, in *Studi Gregoriani*, vol. I; G. Tabacco, *Le relazioni tra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Torino 1950.

<sup>17</sup> Giovanni di Parigi, *Tractatus de potestate regia et papali*, 11; testo critico in J. Leclerq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, Paris 1942, pp. 173-260.

<sup>18</sup> Bartolo da Sassoferrato, *In primam (et secundam) Novi partem*, II, D. XLVIII, I, 7. Per i *Commentaria* di Bartolo è necessario ricorrere alle edizioni cinquecentesche (ad es. Dionysus Harcaeus e Petrus Fradin, Lugduni 1552; L. A. Giunta, Venetiis 1580). Questa scandalosa difficoltà nel reperire i testi riguarda molti dei pensatori giuridici e politici del periodo. Su Bartolo si rimanda a *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, a c. dell'Università di Perugia (D. Segoloni), 2 voll., Milano 1962 (la raccolta si occupa prevalentemente della fortuna di Bartolo in Europa; utile anche la bibliografia); L. Chiappelli, *Le idee politiche del Bartolo*, in "Archivio giuridico", XXVIII, 1881; G. Salvemini, *La teoria di Bartolo da Sassoferrato sulle costituzioni politiche*, in *Studi storici*, Firenze 1911; P. Zancla, *La dottrina della sovranità dello Stato e il problema dell'autorità internazionale in Bartolo*, Palermo 1933.

della prospettiva aristotelica, con la conseguente affermazione tommasiana della cittadinanza e dell'autonomia della sfera politica, senza l'esistenza di fattori propriamente sociali, vere e proprie esperienze di libertà associativa – quali le gilde, le confraternite, le sette, i movimenti pauperistici, le autonomie comunali, le leghe tra città, la persistenza del diritto consuetudinario – che diffusero la consapevolezza che il potere poteva essere costruito a partire dal basso?<sup>19</sup>. Questa indicazione continua a valere, a maggior ragione, per gli avvenimenti a noi più vicini, fino al *Radiomessaggio per il Natale del 1944* di Pio XII, nel quale è la dura esperienza liberticida della negazione della sfera sociale, consumatasi nel ventennio delle dittature, a portare all'opzione dottrinale in favore della democrazia personalista.

### 3. LA KENOSIS DEL PADRE COME RIVELATRICE DI UN NUOVO CONCETTO DI SOVRANITÀ

Stabilito il legame esistente tra rivelazione trinitaria e dimensione sociale, e chiarito che, di conseguenza, nel nuovo contesto trinitario non c'è più spazio per la politica sacrale, ma che la politica deve trovare un suo nuovo, autentico ruolo all'interno della socialità umana, chiediamoci allora: quale specifico contributo alla dimensione politica viene portato dalla rivelazione trinitaria? È possibile individuare in tale rivelazione un fondamento, o almeno

<sup>19</sup> Sull'insieme del periodo, F. Ercole, *Dal Comune al principato. Saggi sulla storia del diritto pubblico del Rinascimento italiano*, Firenze 1929; L. Salvatorelli, *L'Italia comunale. Dagli inizi del sec. XI alla seconda metà del sec. XV*, Milano 1940; R. Caggese, *Classi e comuni rurali nel Medioevo italiano*, 2 voll., Firenze 1906-1909; N. Ottokar, *I comuni cittadini del Medioevo*, Firenze 1936; P. Brezzi, *I comuni cittadini italiani. Origine e primitiva costituzione (secc. X-XIII)*, Milano 1940; E. Ruffini-Avondo, *I sistemi di deliberazione collettiva nel Medioevo italiano*, Torino 1927; G. Volpe, *Chiesa e democrazia medievale e moderna*, in "La nuova antologia", CCXXI, 1908; F. Seneca, *La democrazia nelle dottrine politiche dell'Alto Medioevo*, in «Humanitas», IV, 1949; il già citato R. Morghen, *Medioevo cristiano*; G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, Firenze 1977.

un'indicazione, per una politica caratterizzata dal "sociale" e non più dal "sacrale"?

A me sembra sia necessario ritornare a considerare i momenti nodali della crocifissione e dell'abbandono di Gesù: è lì infatti che si dispiega, agli occhi della nostra umanità, l'intimità della relazione trinitaria, attraverso l'esperienza finale di relazione con Dio dell'uomo-Gesù.

Come a volte accade ai moribondi, che in poche parole finali riescono ad esprimere la sintesi di una vita, Gesù raccoglie le sue ultime forze, ed esprime tutto se stesso, la sua identità ridotta all'essenziale, in un ultimo grido: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»<sup>20</sup>.

Attingendo dentro di sé, Gesù non trova la parola "Padre" per rivolgersi a Dio. Eppure così lo aveva chiamato nei tre anni che di lui ci sono noti, quelli della vita pubblica: era il Padre il suo interlocutore naturale, il suo riferimento essenziale. L'uomo Gesù, nell'abbandono, non avverte più la paternità di Dio, non coglie più se stesso come il Figlio.

Questo grido di Gesù, in primo luogo, ci rivela la radice profonda dell'identità umana: quando Gesù non si sente più il Figlio, ma semplicemente un uomo – e dunque ogni uomo può riconoscersi in lui –, chiama Dio, mostrandoci in tal modo che l'uomo è colui che, nel fondo della propria interiorità, parla con Dio, ascolta la Sua voce e, nel momento in cui non la avverte più, e non ne sente la presenza, ne chiede la ragione, e la chiede a gran voce, la chiede al di fuori, a Dio che ora avverte esterno e lontanissimo; attraverso il grido sappiamo che l'uomo ha, nella sua essenza, una relazione trascendente.

Ma Chi è Colui che viene chiamato? Chi è Colui che non risponde? Non c'è soltanto un silenzio di Dio nei confronti di Gesù: c'è forse anche un silenzio di Gesù nei confronti di Dio, un perio-

<sup>20</sup> Per le questioni scritturistiche e teologiche connesse a questo passo dei vangeli di Marco (15,34) e Matteo (27,46), cf. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Roma 1984. Si rimanda inoltre ai citati lavori di Coda e Pelli.

do durante il quale il Padre vive la propria *kenosis*, nell'attesa di venire chiamato; e viene, poi, chiamato "Dio", il nome del Sovrano supremo, del Monarca universale. Non concordo con Moltmann quando afferma che il Dio monoteistico, il Signore del mondo, «non ha nome ma soltanto un titolo giuridico», non essendo «determinato in base alla personalità e alle relazioni personali ma soltanto per il potere dispositivo che egli esercita sulla sua proprietà»<sup>21</sup>: "Dio", infatti, è un nome proprio, solo Dio può essere chiamato così, ed è un nome che attesta la grandezza dell'uomo che lo chiama, dell'uomo-Gesù (e di ogni uomo in lui) che, ridotto all'infinita piccolezza dell'individualità (un uomo come gli altri) si eleva, con la sua domanda, all'Infinitamente Grande. L'Antico Testamento aveva rivelato il Nome di Dio: «Io sono». Dicendo "Dio", l'uomo-Gesù ne dice effettivamente il Nome, Gli dice: «Tu sei», restituendo a Dio, per così dire, la Sua divinità, riconoscendolo come Dio.

Ma la *kenosis* del Padre – sembra – non si limita all'attesa del grido: si prolunga e compie proprio nell'essere riconosciuto come Dio, ma non come Padre, è la *kenosis* della paternità. Nell'abbandono Gesù sperimenta, subendolo, il comando e l'imposizione, non avverte più la personalità filiale, e viene inabissato nella Legge, in quella condizione dell'umanità che rivela, nella croce, il suo lato oscuro, non più amorevole e protettivo – come pure sarebbe nella natura della Legge –: avere contro il Sovrano. Dio – non più Padre nel sentire umano di Gesù – vive l'assolutezza della propria sovranità: è l'*Ab-solutus*, disciolto anch'Egli, se così si può dire, dalla relazione trinitaria. Onnipotente solitudine: questa è la *kenosis* del Padre, il Suo svuotamento nel culmine dell'*imperium*.

Ma in quella situazione, come si manifesta l'assoluta sovranità di Dio? Lasciato solo, Egli rivela la Sua essenza: Dio risuscita l'Abbandonato; l'atto sovrano per eccellenza fu, all'inizio, la creazione; dopo l'abbandono, l'atto sovrano si esprime in una nuova creazione, con la resurrezione di Gesù. L'atto sovrano, in Dio, si manifesta dunque come volontà e potenza di far essere non se

<sup>21</sup> J. Moltmann, *op. cit.*, p. 213.

stesso, ma un altro, di affermare, nel Cristo, gli esseri: è onnipotenza rivolta al dono, alla comunicazione ad altri della propria vita divina. L'atto sovrano come dono di sé ci rivela l'essenza di Dio come donazione, come relazione personale: la *kenosis* del Figlio e del Padre toglie, *per quanto è possibile nell'oggi ai nostri occhi*, il velo che copre la Trinità; è lo Spirito del Risorto, infatti, che porge a Dio la parola filiale «Abbà, Padre». Anche nei confronti di ogni uomo Dio attende di essere riconosciuto come Padre: questa è l'opera dello Spirito, che porta così ogni uomo a ricevere, in Cristo, la figliolanza divina.

Queste considerazioni cominciano ad approssimare una risposta alla prima delle questioni poste all'inizio, relativa ad una nuova comprensione della monarchia divina: la monarchia è una realtà in Dio, un Suo Volto: quello dell'Uno che domina e crea l'ordine. Ma l'ordine che il Sovrano trasmette alla «nuova creazione» è l'ordine stesso che regola la vita trinitaria, la donazione reciproca delle Persone; in essa, l'abbassamento kenotico, l'annientamento, consente di ricevere la pienezza dell'altro; l'abbandono prelude alla resurrezione. Cosa significa, per noi uomini, e in particolare per l'ordinamento politico, scoprire che nella logica della nuova creazione il niente si trasforma in tutto, il vuoto in pieno, l'assenza in presenza?

Questa realtà trinitaria è gravida di conseguenze politiche, nel senso che fornisce indicazioni per una possibile ridefinizione delle principali categorie politiche. In quali direzioni? Proviamo ad individuarle.

#### 4. VERSO UN NUOVO CONCETTO DI SOVRANITÀ

##### 4.1. *La sovranità nella nuova creazione*

La sovranità divina rivela il proprio contenuto: l'amore trinitario. La rilevanza politica di tale scoperta è notevole. Noi uomini – che partecipiamo al destino di Gesù sulla croce, nell'abbandono

no e nella resurrezione<sup>22</sup> –, ne riceviamo un nuovo concetto di sovranità: il sovrano non è per se stesso, ma per gli altri; il senso della politica – che trova il suo culmine nella decisione sovrana – è dunque far essere ognuno, nel senso di consentire ad ognuno di essere se stesso, fino al recupero dell'ultimo, è non permettere che alcuno venga lasciato, accettato come perduto. In Dio il potere è reale, è il momento della forza e del comando assoluti; ma sono forza e comando rivolti alla comunicazione della vita; nell'ordine trinitario non si dà – per così dire – un individuo posto al di sopra, ma Persone in relazione. In Dio, il comando sta alla vita come il potere sta alla politica, come il mezzo sta al fine. “Potere” e “politica”, attribuiti a Dio, sono naturalmente concetti analogici, ma dicono una realtà di Dio: l'abbandono stesso è reale, una realtà che ha lo scopo di mettere in luce, per noi, la natura del potere divino: l'amore tra le Persone si fa dolore e separazione vissuti per l'utilità di noi uomini.

La definizione aristotelica della politica trova così il proprio fondamento trinitario; scriveva Aristotele, all'inizio dell'*Etica Nicomachea*, che la politica è la “più importante” e la “più architettonica” delle scienze pratiche: il suo fine è il “bene umano” e i fini delle altre scienze devono essere subordinati a questo<sup>23</sup>. La politica è dunque un *sapere* del bene, del fine dell'uomo, e allo stesso tempo un *agire* dell'uomo in conformità a tale fine. L'uomo di cui scrive Aristotele è l'uomo nella *polis*, e il bene del singolo è inteso come identico al bene della città, nel senso che solo il raggiungimento del bene comune pone le condizioni per la ricerca della felicità individuale: ma è il bene comune quello che va perseguito attraverso la prassi politica, perché il bene è da desiderare anche quando riguarda un solo individuo, «ma è più bello e più divino il bene di un popolo, cioè di intere città»<sup>24</sup>. Il bene dell'uomo cui la politica tende come proprio fine è dunque il bene del *politèuein*, il cittadino.

<sup>22</sup> Col 3, 1-4.

<sup>23</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, 1, 1094a-b. Le citazioni che seguono sono tratte dall'edizione a cura di Claudio Mazzarelli, Milano 1996.

<sup>24</sup> *Ivi*, 1, 1094b

L'efficacia della politica, la realizzazione del suo fine, si misura dunque sulla partecipazione al bene da parte dell'ultimo, perché è sull'ultimo che il Padre ha esercitato la Sua onnipotenza, risuscitando l'Abbandonato. L'atto sovrano come realtà trinitaria dunque, è vero comando da parte di un *superior*; con tale comando Egli crea un ordinamento al quale Egli stesso volontariamente si sottomette, consegnando la sovranità sul creato al Figlio. Da questo momento, nella logica della nuova creazione, l'atto di potere è vero servizio, cioè esprime la sottomissione di colui che comanda ad un ordinamento più grande di lui. L'esercizio del potere è dunque di per sé un servizio: l'essere *per* (e non «essere *in sé*»); e la dimensione del servizio non può, di conseguenza, essere intesa come perfezionamento aggiuntivo all'azione politica – da parte di colui che comanda e, poiché è buono, *anche serve* – ma come l'essenza stessa della realtà politica, come ordine ontologico al quale la politica appartiene. La verità del potere è quella di non pesare sulla società, ma di metterla nelle migliori condizioni di espressione e di funzionamento. La verità del potere politico – come di ogni altro potere umano – è quella di “sparire” in favore di ciò a cui è ordinato: il padre in favore del figlio, l'imprenditore in favore dell'azienda, il governo in favore della società.

La sovranità ricevuta dalla nuova creazione riguarda infatti tutte le realtà umane: la singola persona sovrana di se stessa, l'uomo e la donna sovrani della propria unione, l'autodeterminazione delle diverse forme di associazione tra persone per i più vari scopi, fino alla sovranità politica. “Sovranità”, in questo senso originario e generale, è il libero esercizio della volontà e della forza, di tutte le proprie capacità, da parte di chi ha la propria vita nelle proprie mani. La sovranità ricevuta dall'umanità nella nuova creazione può essere paragonata ad un fiore, dal cui unico stelo si aprono i tanti petali, ognuno dei quali corrisponde ad una realtà umana che si dispiega. Il fiore aperto alla luce mostra la ricchezza del sociale in tutte le sue forme “sovrane”, che nella loro varietà convivono armonicamente: la famiglia accanto all'azienda e all'associazione. Il fiore chiuso, con i petali raccolti, mostra invece l'unità strutturale, la sovranità politica, per cui non si vedono i singoli petali ma l'unità e il raccoglimento dell'insieme. I petali



non cessano di esistere quando il fiore è chiuso, né la pluriformità del fiore aperto intacca l'unità della struttura; il fiore sempre chiuso soffocherebbe, il fiore sempre aperto si sfalderebbe: fiore aperto e fiore chiuso sono l'uno condizione dell'altro, e nell'uno e nell'altro vivono l'unità e la distinzione: perché il fiore dell'umanità è unità e distinzione, come la Trinità.

Un potere che non fosse servizio sarebbe paragonabile – secondo la “situazione di analogia” – a Dio che non resuscita Gesù: il potere si trattiene presso di sé, la sovranità non viene donata, la vita, nella circolarità trinitaria, si spezza; il potere, così, diviene il fine ultimo dell'azione, la politica si riduce alla lotta per la conquista del potere; ma il potere non è un fine in sé, è solo un mezzo dell'azione politica per conseguire il fine del bene comune: se il fine viene a coincidere col mezzo, se la politica viene ridotta alla mera conquista e detenzione del potere, non è più politica.

#### 4.2. *Il principio di unità in Tommaso*

La definizione che Aristotele dà di politica appare in tutta la sua importanza proprio quando si considera la relazione tra il fine e i mezzi della politica. Aristotele infatti definisce la politica in base al fine; e poiché il fine è un bene, conferisce alla politica stessa un carattere essenzialmente etico. Di conseguenza, i mezzi della politica devono essere connaturali al fine, devono cioè essere mezzi buoni. In nessun caso il fine giustifica i mezzi, perché se il mezzo non è buono, anche il fine buono, anziché avvicinarsi, si allontana.

Questa prospettiva aristotelica viene trasferita in ambito cristiano da Tommaso, che accetta la concezione aristotelica della naturalità e dell'autonomia delle istituzioni politiche. Ma come si concilia l'ordinamento liberamente scelto dagli uomini, con la legge divina? Tommaso cita il salmo 4: «Signore, il lume del tuo volto è impresso dentro di noi»; e prosegue: «il lume della ragione naturale, per il quale distinguiamo ciò che è bene e ciò che è male, il che attiene alla legge naturale, non è nient'altro che l'impronta del lume divino dentro di noi. Da ciò è evidente che la leg-

ge naturale non è altro che la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale»<sup>25</sup>. Le creature razionali (in questo caso, gli uomini) agiscono e si governano grazie a questa legge naturale, che non è altro che la stessa legge eterna partecipata alla creatura.

La legge naturale corrispondente alla legge eterna, però, non è sufficiente per regolare la vita umana in tutti i casi concreti; si rende dunque necessaria una legislazione ulteriore, che dai principi "comuni e indimostrabili" della legge naturale ricavi disposizioni più particolari: «Ugualmente è necessario che la ragione umana, partendo dai precetti della legge naturale, da considerarsi come principi comuni ed indimostrabili, proceda verso disposizioni più particolari. E queste particolari disposizioni, scaturite dalla ragione umana, sono chiamate leggi umane, fatte salve le altre condizioni che attengono al concetto di legge, come sopra è stato detto»<sup>26</sup>. Tommaso si chiede se sia giusto dividere il diritto in naturale e positivo; risponde affermativamente, definendo il secondo nel seguente modo: «(...) attraverso un pubblico accordo: come quando un intero popolo concorda che una cosa sia da ritenere adeguata e commisurata ad una persona; oppure quando lo ordina il principe, che ha cura del popolo e ne fa le veci. E questo si chiama diritto positivo»<sup>27</sup>.

Il compito del diritto positivo è quello di ordinare la comunità al bene comune: ma chi è il legislatore? Già nell'ultimo passo citato Tommaso sottolinea la necessità del consenso di tutto il popolo per

<sup>25</sup> «Quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud est quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura»: Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 91, a. 2; Alba-Roma 1962, p. 943.

<sup>26</sup> «Ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemostrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae, servatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est»: *ivi*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 91, a. 3, p. 944.

<sup>27</sup> «Alio modo, ex conducto publico: puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum»: *ivi*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 57, a. 2, p. 1329.

la promulgazione della legge; ma menziona pure la figura del principe: qual è il rapporto tra colui che governa e la comunità? «Ordinare qualcosa al bene comune spetta all'intera moltitudine, o a qualcuno che faccia le veci dell'intera moltitudine. Perciò il potere di legiferare appartiene o all'intera moltitudine o alla persona pubblica che ha cura dell'intera moltitudine. Perché in tutte le comunità, ordinare al fine è compito di colui al quale quel fine è proprio»<sup>28</sup>.

Compito della legge è ordinare al bene comune; e ciò è proprio dell'intera comunità o di qualcuno – una persona pubblica – che di essa fa le veci. Tommaso assegna il compito della legge, per prima, alla comunità, e, per secondo, a qualcuno che agisca in sua vece. “Gerentis vicem” significa che agisce in nome e per conto della comunità. In qualunque modo venga scelto colui che fa le veci (e sappiamo che Tommaso preferisce la monarchia), il soggetto legislatore originario è la comunità. Con questo, non si deve intendere che Tommaso pensi a forme di democrazia diretta, tali per cui la comunità intera materialmente legiferi: Tommaso intende stabilire un ordine logico della sovranità, tale per cui essa pertiene alla comunità, che si avvale di un legislatore – sia esso persona singola o corpo legislativo –, cui la cura della comunità stessa è affidata, per la promulgazione della legge.

Dalla legge eterna, dunque, si passa alla legge naturale inscritta nell'umanità stessa; e poiché i principi della legge naturale appartengono all'uomo in quanto tale, ogni uomo ha la capacità di riconoscere ciò che è bene per sé e per la comunità; di conseguenza, è alla comunità che spetta il potere sovrano, ed è la comunità che può liberamente decidere la forma del proprio regime politico. Con questa sequenza concettuale gli elementi fondamentali della politica aristotelica vengono recepiti e rifondati in un contesto cristiano: la politica ha raggiunto la sua piena autonomia ed è affidata alla libertà umana. Rimane il vincolo della fedeltà alla legge di natu-

<sup>28</sup> «Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis»: *ivi*, I° II<sup>ae</sup>, q. 90, a. 3, p. 941.

ra (e, per essa, alla legge divina), ma nella concezione di Tommaso questo non è un limite, bensì una condizione di esistenza: qualunque cosa gli uomini decidano, devono rimanere fedeli a se stessi.

Tommaso è aristotelico, logicamente, anche nella concezione del bene comune, come si può constatare chiaramente anche nel *De Regimine Principum*: «È questo si spiega conformemente alla ragione: non è infatti la stessa cosa ciò che è individuale e ciò che è comune (...) Tuttavia, di cose diverse ci sono cause diverse. È dunque necessario che, oltre a ciò che muove al bene di ciascuno, ci sia qualcosa che muove al bene comune dei molti (...) Dunque è necessario che in ogni moltitudine ci sia qualcosa che funga da principio reggitore»<sup>29</sup>.

Da quanto detto non discende necessariamente, secondo Tommaso, una forma di Stato e di governo piuttosto che un'altra, fermo rimanendo che il potere, comunque, deve avere il consenso popolare e deve essere esercitato attraverso la legge. La preferenza di Tommaso, però, va alla monarchia; le ragioni di questa scelta sono molto interessanti per il nostro discorso: se il bene della comunità, argomenta Tommaso, è conservare la propria unità, cioè la pace, compito del reggitore dev'essere in primo luogo il garantire l'unità nella pace: «Ora – conclude Tommaso –, è evidente che ciò che è uno per essenza può assicurare l'unità più dei molti, così come la causa più efficace del riscaldamento è ciò che è caldo per natura. È dunque più utile il governo di uno solo che quello di molti»<sup>30</sup>. Tommaso propone numerosi esempi di tale unità, ribadendo esplicitamente l'analogia tra il governo universale di Dio e quello dello Stato: «Ancora: le cose conformi alla natura sono in ottime condizioni: in ogni singola cosa, infatti, la na-

<sup>29</sup> Tommaso d'Aquino, *De Regimine Principum ad Regem Cypri*, I, 1; in *Politica Divi Thomae Aquinatis opuscola duo*, Casali 1948. «Hoc autem rationabiliter accidit: non enim idem est quod proprium et quod commune (...) Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque esse aliquid, quod movet ad bonum commune multorum (...) Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitivum».

<sup>30</sup> *Ivi*, I, 3: «Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures. Sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius, quam plurium».

tura realizza il meglio; ebbene, ogni regime naturale è retto da uno solo (...) È uno anche il re delle api, e in tutto l'universo un solo Dio è creatore e reggitore di tutto»<sup>31</sup>.

Per Tommaso, colui che comanda deve raccogliere in sé l'unità sociale; e pienamente adeguato a tale compito egli ritiene colui che è uno essenzialmente, cioè un individuo. Tommaso ha un senso altissimo dell'unità del corpo sociale; e legge il momento politico in funzione di questo compito. Ora, è vero che è necessaria l'unità del governo e del comando, ma non è detto che essa sia possibile solo se esercitata da un singolo individuo. Tommaso non coglie come la società possa essere una in sé – e non solo diventare tale in colui che governa –, comprendendo in tale sua unità anche la funzione di governo; né coglie che l'unità del governo può essere assicurata pienamente anche attraverso una molteplicità di persone, anche se, e qui Tommaso vedeva giusto, ogni molteplicità ha sempre da “contrarsi” in una unità che non sia somma *persona*<sup>32</sup>. Si tratta di prendere in considerazione, nell'affrontare il problema politico, l'Uno come unità “composita”, come unità di distinti: cercare nell'Uno-Trinità il fondamento alla dinamica della vita sociale. Un monoteismo pre-trinitario non giunge ancora alla fondazione di una vita sociale e politica autentica.

## 5. POLITICA E POTERE: LE DEFINIZIONI DI MACHIAVELLI E WEBER

### 5.1. *Dalla politica del popolo al potere del principe*

Tommaso dunque mantiene l'impostazione aristotelica della politica, che la definisce in base al fine. Un'impostazione che cambia completamente se, avanzando di un passo nella storia,

<sup>31</sup> *Ivi*, I, 3: «Adhuc: ea, quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura, quod optimum est; omne autem naturale regimen ab uno est (...). Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector».

<sup>32</sup> Per la trattazione di questo concetto si veda più avanti, sotto il titolo *L'unità trinitaria del sociale e del politico*.

prendiamo in considerazione il pensiero di Niccolò Machiavelli, che si esprime con grande chiarezza proprio in merito alla relazione tra mezzi e fini: «e nelle azioni di tutti gli uomini, e massime de' principi, dove non è iudizio a chi reclamare, si guarda al fine. Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli e da ciascuno laudati; perché il vulgo ne va sempre preso con quello che pare, e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo; e li pochi non ci hanno luogo quando li assai hanno dove appoggiarsi»<sup>33</sup>. In poche parole, siamo di fronte alla vecchia massima: il fine giustifica i mezzi. Non intendo affatto sottolineare, qui, un particolare cinismo di Machiavelli; non si tratta del solo Machiavelli: è cambiata l'epoca, è lontano il ricordo delle autonomie comunali, e anche se ancora si ragiona, in teoria, di "repubbliche", la realtà più diffusa è quella di Stati divenuti proprietà personale di chi, in essi, detiene il potere. Machiavelli, anzi, conserva ancora una netta coscienza della distinzione tra bene e male anche nella sfera politica, ma «egli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare impara piuttosto la ruina che la perservazione sua»<sup>34</sup>.

La sua consapevolezza della differenza tra come la politica è, e come dovrebbe essere si esprime, avverte Maurizio Viroli, in una netta distinzione di linguaggio<sup>35</sup>. È Machiavelli stesso a preci-

<sup>33</sup> «E nelle azioni degli uomini, e soprattutto in quelle dei principi, per i quali non esiste un tribunale a cui rivolgersi, si guarda al fine. Faccia dunque in modo un principe di conquistare e tenere in pugno uno stato: i suoi mezzi saranno sempre giudicati onorevoli e lodati da ciascuno; perché il vulgo viene sempre preso con quello che appare, con la manifestazione esteriore degli avvenimenti; e nel mondo non c'è che volgo; e quei pochi (che riescono a vedere al di là delle apparenze, che capiscono le intenzioni) non hanno alcuna possibilità quando i molti sono sostenuti dal potere»: N. Machiavelli, *Il Principe*, XVIII, Milano 1991, p. 101.

<sup>34</sup> *Ivi*, XV, p. 90.

<sup>35</sup> «Nel *Principe* Machiavelli non usa mai il termine 'politico' e i termini correlativi e sinonimi (...) al tempo di Machiavelli i termini 'politico' e 'politica' venivano esclusivamente impiegati per designare la vita civile e l'arte di preservare tale comunità (...) Ma, dato che il *Principe* non è un discorso sulla città, non vi era alcuna ragione per Machiavelli di usare il vocabolario della politica»: M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Roma 1994, p. 84.

sare, in apertura al *Principe*, che avrebbe trattato, in quell'occasione, non di «repubbliche, perché altra volta ne ragionai a lungo. Volterrommi solo al principato»<sup>36</sup>. E infatti il linguaggio del *Principe* è il linguaggio del potere, non quello della politica umanisticamente intesa, linguaggio quest'ultimo del quale, pure, Machiavelli era capace, anche se ormai profondamente disincantato nei confronti della concezione umanistica. Il *Principe* è un libro di consigli e considerazioni su come un principe debba prendere il potere e conservarlo, facendo dello Stato una cosa sua; non è un libro in cui si tratti di "politica". L'amarezza di Machiavelli proviene proprio dal fatto che quella del principe, ormai, sembrava essere l'unica politica possibile.

Questa distinzione tra potere e politica smetterà ben presto di essere chiara nelle coscienze, e si arriverà a identificare, invece, politica e potere, smarrendo una tradizione che da Aristotele era arrivata fino all'Umanesimo. Il problema, dal nostro punto di vista, non è costituito tanto dal Machiavelli, quanto dai "machiavellici", e consiste in questo: che al Machiavelli viene attribuito spesso un merito storico: quello di avere dato dignità ed autonomia alla politica, elevandola a scienza. È un giudizio, a mio parere, duplicemente errato. In primo luogo perché Machiavelli, come abbiamo visto, nel *Principe* non tratta di politica, ma di potere, con la consapevolezza che si tratta di cose diverse. In secondo luogo perché l'«autonomia della politica», non è attribuibile ad un solo pensatore, ma è frutto di un lungo processo storico che si conclude con Tommaso, processo che giunse a compimento senza intaccare il legame necessario tra politica e morale, e dunque conservando sostanzialmente una concezione unitaria dell'uomo. Ciò che viene scambiato per "autonomia della politica" dai machiavellici, è invece la separazione della politica sia da un ordine trascendente, sia da un ordine morale.

E si ottiene, in tal modo, un duplice risultato negativo. Da una parte, si ammanta di realismo la rassegnazione: è vero, si dice, le cose dovrebbero andare diversamente, ma poiché non è

<sup>36</sup> N. Machiavelli, *op. cit.*, II, p. 32.

possibile farle andare come si vorrebbe, bisogna adattarsi ad usare i mezzi disponibili; il passo successivo in questa direzione, consiste nel convincersi che, in fondo, è proprio così che le cose devono andare, smarrendo anche il senso che altre possibilità potrebbero essere tentate, e deridendo chi le tenta. D'altra parte, si spiana la strada all'accettazione di una doppia morale: quella dell'uomo in quanto uomo, che agisce rettamente nei rapporti famigliari e amicali, avendo come fine il bene di questi contesti; e quella dell'uomo in quanto politico, che agisce, nella sfera del potere, secondo la logica dei mezzi, e non si pone più, dunque, l'obiettivo di realizzare il bene comune. Bisognerà argomentare, nel corso del presente studio, su entrambe le questioni, per mettere in luce, da una parte, che il realismo, nella considerazione della natura umana, e in particolare il realismo politico, non produce necessariamente pessimismo e rinuncia all'etica; dall'altra, che è necessario per l'uomo condursi in modo da vivere la stessa etica in tutti i campi del suo impegno, da quello famigliare a quello politico.

### 5.2. Weber: dalla definizione secondo il fine a quella secondo i mezzi

Se compiamo un passo verso la nostra epoca, troviamo ulteriori elementi per l'approfondimento del problema in Max Weber, che definisce il carattere specifico della politica attraverso i mezzi. A tale definizione egli arriva mediante un procedimento descrittivo, che cerca di stabilire il carattere politico di un gruppo sociale individuando le sue costanti; non si prende più in considerazione "il" fine della politica, osservando che «non c'è nessuno scopo che gruppi politici non si siano talvolta proposto»<sup>37</sup>; di conseguenza, dato che secondo Weber il fine non risulta più utilizzabile, l'attenzione si concentra sui mezzi: «Si può pertanto definire il carattere "politico" di un gruppo sociale solamente mediante il mezzo – in certe circostanze diventato scopo di per sé –

<sup>37</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922; tr. it. *Economia e società. I. Teoria delle categorie sociologiche*, Milano 1995, p. 54.



che non è proprio esclusivamente di esso, ma è in ogni caso specifico, e indispensabile per la sua essenza: l'uso della forza»<sup>38</sup>. Si intende, qui, non un uso disordinato della forza, ma il monopolio dell'uso della forza, che è effettivamente caratteristico del potere politico: dove non esiste tale monopolio, non esiste neppure l'istituzione politica.

Ma siamo sicuri che Weber abbia effettivamente dato, con questo suo ragionamento, la definizione di politica? Penso sia necessario rendersi conto che con questo ragionamento sui mezzi si è provocato uno slittamento concettuale: si è passati dalla definizione di *politica* alla definizione di *potere politico*. E le due cose sono ben diverse, perché il potere politico è soltanto *un mezzo* attraverso il quale la politica vuole raggiungere il proprio fine. Il problema del fine, in sostanza, permane, e non si può pensare di eluderlo attraverso la pur necessaria trattazione dei mezzi. E la questione del fine è compito prettamente morale; se l'analisi sociologica weberiana non si assume questo compito, ciò non toglie che il compito stesso permanga.

Quanto alla diversità dei fini che i diversi gruppi politici, nella storia, hanno perseguito, al ragionamento di Weber si può contrapporre quanto segue: non importa quali siano i contenuti particolari che un determinato gruppo politico, in un certo momento della storia, attribuisce al concetto di bene comune; ciò che importa è che quel gruppo politico si proponga il bene comune; è il bene comune la costante attraverso la quale definire l'attività politica.

Ma non si può attribuire il carattere di bene comune a qualunque fine. Il bene comune infatti, così come esso viene a precisarsi nel percorso da Aristotele agli umanisti, è un concetto tale che di per sé condiziona il modo con il quale esso viene perseguito; il fine infatti condiziona i mezzi. Il concetto di bene comune ha di per sé dei contenuti molto precisi, ed invariabili, se non si vuole mutare il concetto stesso. Esso significa, anzitutto, bene di tutti, e dunque significa che il potere non è esercitato in funzione

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 53-54.

di chi lo detiene; in secondo luogo significa che tutti partecipano alle decisioni, che dunque il regime politico è basato sul consenso; ancora: che tutti, a garanzia della giustizia, sottostanno al comando della legge da tutti riconosciuta. Solo la definizione di politica attraverso il fine consentiva ad esempio, ad un lunghissimo filone culturale che va da Bartolo e Baldo ai monarcomachi, di negare – repubblicani o monarchici che fossero – il carattere di “*regimen politicum*” alla tirannia, perché il tiranno usa il potere per sé, mentre la politica usa il potere per il bene dei cittadini. Il bene comune è la costante della politica: là dove esso non viene perseguito, non si dà politica; qualora si constatasse l’esistenza di un monopolio nell’uso della forza, ma non orientato al bene comune secondo i requisiti necessari che abbiamo elencato, dovremo dire che esiste un potere, ma non la politica, che esiste cioè un potere non politico: c’è politica solo dove c’è – o almeno si tenta di farci essere – il bene della città.

Questa concezione della politica è il concreto della storia occidentale, è la nostra identità, ed è molto meno astratta di quanto possano pensare gli smalziati officianti del potere: su cos’altro, se non su questa concezione della politica, si fonderebbe il rifiuto degli Stati democratici contemporanei a riconoscere il governo di un altro Stato, quando esso non risponde ai requisiti minimi di ciò che siamo abituati a chiamare “democrazia”, ma che altro non è che “politica”? La definizione di Weber, in realtà, individua in generale l’istituzione politica suprema, lo Stato, quale si può trovare anche in tradizioni completamente diverse da quella politica che si costruisce da Aristotele in poi. Ma noi, invece, solo di questa stiamo parlando, e avendo di mira non il problema weberiano dell’analisi sociologica e della corrispondente ricerca di idealtipi, ma quello di interpretare il senso della politica come attività umana: in una prospettiva, dunque – necessaria alla politica – eminentemente etica.

Anche qui, come con Machiavelli, il problema non è costituito tanto dal pensiero di Weber, il quale delimita chiaramente il metodo e lo scopo della sua trattazione sociologica, e il cui discorso sulla politica non si può certo ridurre alle poche frasi citate. Il problema è creato piuttosto da quei “weberiani” che riten-

gono, attraverso la definizione fornita dal maestro, di aver stabilito che cosa sia la politica, è creato da una mentalità diffusa, che si riferisce vagamente – e perlopiù a sproposito – a Weber. Che nel passaggio dal maestro agli epigoni i problemi aumentino, diviene ancora più chiaro quando si prende in considerazione l'altra conseguenza negativa scaturente dall'errata interpretazione dell'autonomia della politica: la doppia morale.

Weber distingue tra l'etica "della convinzione" (*gesinnungsethisch*) e l'etica "della responsabilità" (*verantwortungsethisch*). Chi agisce in base alla prima, si preoccupa esclusivamente della coerenza con i propri principi, di seguire, appunto, la convinzione interiore, senza tenere conto delle conseguenze delle proprie azioni, anche se esse fossero cattive<sup>39</sup>; è una posizione verso la quale Weber diffida, convinto che, «in nove casi su dieci», dietro i comportamenti determinati dall'etica della convinzione vi sia, più che autentica "sostanza interiore", l'inebriarsi di "sensazioni romantiche"<sup>40</sup>. L'etica della convinzione, nella descrizione di Weber, non risponde affatto ai requisiti dell'etica, che richiede sempre una assunzione di responsabilità anche in ordine alle conseguenze delle proprie azioni; ciò che Weber chiama "etica della convinzione" è piuttosto un atteggiamento ideologico, una assolutizzazione immatura delle proprie convinzioni considerate come "pure" e in antitesi alla corruzione del mondo: non è affatto, a dispetto del nome che Weber le attribuisce, una vera posizione etica. Teniamo presente, per comprendere le ragioni che lo portano ad esprimersi in questo modo, due elementi; il primo, che Weber sta parlando ad un pubblico di giovani, che vuole mettere in guardia da atteggiamenti "puristi" e che invita a prendere in considerazione con realismo ciò che è richiesto a chi intende impegnarsi in politica; il secondo, che Weber sta descrivendo due tipi ideali di comportamento e, di conseguenza, ognuno di essi appare astrattamente, nell'estremizzazione delle proprie caratteristiche.

<sup>39</sup> M. Weber, *Politik als Beruf* (conferenza all'Università di Monaco, 1918); tr. it. *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1976, p. 109.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 119.

Secondo l'etica della responsabilità, invece, «bisogna rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni»<sup>41</sup>. È questa l'etica che deve adottare chi fa politica, per la natura del mezzo di cui la politica si serve – la violenza legittima – «che determina la particolarità di ogni problema etico della politica»<sup>42</sup>.

Su questa separazione tra le due etiche, e su questa “particolarità” dell'etica politica, si appoggia chi sostiene che in politica si debba obbedire ad un'etica diversa da quella che orienta in tutti gli altri campi della vita. Avremmo così il paradosso di un uomo che agisce, quando agisce politicamente, seguendo criteri diversi da quelli che applica come amico, o come marito, o come padre, o come lavoratore; il paradosso, cioè, che ciò che nella sfera privata è male, nella sfera politica diventa bene. Ma nessun uomo può vivere in base a due etiche, se vuole conservare la propria identità, la propria unità interiore. Weber se ne rende conto, e sembra condannare, lui per primo, i “weberiani”, quando spiega: «Pertanto l'etica della convinzione e quella della responsabilità non sono assolutamente antitetiche ma si completano a vicenda e solo congiunte formano il vero uomo, quello che può avere la “vocazione alla politica”»<sup>43</sup>.

Ma Weber non è coerente con questa affermazione realistica dell'unità dell'intenzione e dell'azione umana; essa infatti dovrebbe essere espressa, più che attraverso la complementarità tra le “due etiche”, come fa Weber, attraverso l'affermazione che di una sola etica si tratta: quella di un uomo che, *in base alle proprie convinzioni si assume le responsabilità conseguenti*, cercando di attuare sempre il maggior bene che la situazione gli consente. L'affermazione della complementarità tra le due etiche viene, da parte di Weber, alla fine del discorso, dopo che tutta l'architettura delle sue argomentazioni è stata costruita sulla incompatibilità tra le due etiche: «Non è possibile – a suo avviso – ridurre a un comune

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 119.

denominatore l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità»<sup>44</sup>. È una palese contraddizione, che Weber non risolve, e che appare con maggiore chiarezza se si considera la sua interpretazione dell'atteggiamento cristiano nei confronti del mondo. Egli non ne coglie la specificità, e attribuisce al cristianesimo un atteggiamento di sfiducia nei confronti della natura proprio soltanto di alcune correnti della cultura cristiana, che la tradizione della Riforma, dalla quale Weber proviene, ha accentuato: «Anche i primi cristiani sapevano perfettamente che il mondo è governato da demoni e che chi s'immischia nella politica, ossia si serve della potenza e della violenza, stringe un patto con potenze diaboliche e, riguardo alla sua azione, non è vero che soltanto il bene possa derivare dal bene e il male dal male, bensì molto spesso il contrario. Chi non lo capisce, in politica non è che un fanciullo»<sup>45</sup>.

Chi si occupa degli affari del mondo, secondo Weber, deve per forza sporcarsi: quello di Weber non è il mondo quale esce dalla croce e dalla resurrezione, un mondo cioè nel quale c'è il male, ma nel quale l'opera dell'uomo redento può allargare, progressivamente, lo spazio del bene; quello di Weber è ancora un mondo sul quale il peccato grava con tutta la sua pesantezza, confondendo le cose al punto che male e bene, sembra, si possano generare l'uno dall'altro. La coerente posizione cristiana, invece, è proprio quella che Weber critica in F. W. Förster: «Dal bene può derivare soltanto il bene, e dal male soltanto il male»<sup>46</sup>. Il fatto che nella storia bene e male si intersechino, e che non sempre sia possibile scorgere con chiarezza la causa degli eventi, non deve far pensare che sia il male a generare il bene – filiazione eticamente impossibile –, quando è invece la reazione al male, attraverso un bene più grande, che produce il bene: ma perché si produca il bene, non è necessario il male, dato che si può fare il bene di per sé, e non solo come reazione.

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 111-112.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 112.

## 6. L'UMANITÀ COME SOGGETTO POLITICO

6.1. *Sulla regalità di Cristo*

Dalla croce e dalla resurrezione nasce una nuova creazione<sup>47</sup>, un popolo nuovo<sup>48</sup>, che diventa titolare della sovranità. La sovranità divina infatti esiste solo per realizzarsi nella paternità, cioè per essere trasmessa al Figlio e, in lui, all'umanità: l'essenza della sovranità è di essere partecipata. È l'umanità in Cristo la nuova depositaria della sovranità, il soggetto politico per eccellenza. Proviamo ad approfondire l'analisi di questi due aspetti, la sovranità di Cristo e la sovranità dell'umanità.

Dio ha esercitato la Sua potenza, spiega Paolo nella *Lettera agli Efesini*, «quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli, al di sopra di ogni principato e autorità, di ogni potenza e dominazione»<sup>49</sup>. Questo potere è conferito da Dio a Cristo, al Risorto, a Colui cioè che ha vissuto interamente l'avventura umana: «non più ormai soltanto – spiega Sergej N. Bulgakov – come al Figlio Unigenito, che eternamente nella SS. Trinità possiede il Regno, la Potenza e la Gloria, ma come al Dio-Uomo che si è irrevocabilmente umiliato e ha assunto la condizione di schiavo»<sup>50</sup>; è un potere che Gesù si è guadagnato attraverso la croce. Gesù era stato acclamato come Re già prima della passione, ma il ministero regale di Cristo viene esercitato dopo il conferimento del potere, cioè dopo la resurrezione. Questo fa capire quanto intimamente esso sia legato alla storia.

Ma tutto questo ci pone di fronte ad un duplice paradosso: quello di un potere che, da una parte, è pienamente conferito ma, dall'altra, non pienamente esercitato, altrimenti nel mondo non ci sarebbe il male; e quello di un potere che inizia proprio dal mo-

<sup>47</sup> *Gal* 6, 15; *Ef* 2, 15; 4, 24.

<sup>48</sup> *2 Cor* 6, 16; *Eb* 8, 10; *1 Pt* 2, 9.

<sup>49</sup> *Ef* 1, 20-21.

<sup>50</sup> S. N. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, tr. it. Roma 1990, p. 488.

mento in cui Colui che lo detiene, Cristo, lascia questo mondo: in quale modo Cristo continua ad agire nella storia?

Bulgakov scioglie il primo paradosso in questo modo: «Le immagini dell'Apocalisse illuminano più nettamente l'idea, fondamentale nel Nuovo Testamento, che il ministero regale di Gesù Cristo si realizza *nella storia*; e non solo come interiore manifestazione dell'avvenuta Redenzione, ma essendo anche una nuova azione diretta dell'«Agnello come immolato»<sup>51</sup>. Cristo dunque prolunga la sua missione nella storia oltre la resurrezione.

Quanto al secondo paradosso, l'azione di Cristo nella storia va intesa in due modi: non solo come azione diretta di Cristo stesso, ma anche come azione dell'umanità che, partecipando della morte e della resurrezione di Gesù, ha ricevuto, in Lui, il potere: «Avendo assunto la natura umana, il Signore ha santificato tutte le forze e tutte le possibilità (eccetto il peccato) in essa esistenti, e non c'è niente di umano che non sia diventato divinoumano e che non sia stato da lui redento e santificato»<sup>52</sup>. Cristo dunque agisce nell'umanità e con l'umanità, e questo spiega perché il male non sia stato ancora definitivamente sconfitto: se infatti Dio governasse direttamente, attraverso la propria onnipotenza, il male non potrebbe opporglisi; ma il potere del bene, invece, è consegnato alla libertà umana, ad una azione spirituale legata alla capacità dell'uomo di aprirsi all'ispirazione dello Spirito. La potenza dello Spirito nella storia, dunque, non è irresistibile, ma si piega davanti alla libera volontà dell'uomo; in questo limitarsi alla misura imposta dalla creatura consiste, suggerisce ancora Bulgakov, la *kenosis* dello Spirito Santo: «Nel misurare i propri doni, nel limitare la propria azione»<sup>53</sup>. Ci sarà l'intervento diretto di Cristo, alla fine della storia: il Regno di Dio si compirà, dunque, alla fine dell'impegno umano; ma si attuerà come trascendente trasfigurazione di ciò che l'uomo avrà costruito attraverso l'esercizio del potere a lui affidato.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 493.

<sup>52</sup> S. N. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*, tr. it. Dehoniane, 1991, p. 480.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 580.

## 6.2. Maria e il ristabilimento del mandato al dominio

Come inizia l'avventura umana di Gesù? L'incarnazione è, anzitutto, l'assunzione, da parte di Gesù, dell'umanità della propria madre, di Maria. Salutata dall'angelo<sup>54</sup> con quel *καίτε* – “rallegrati” –, riservato dai profeti, nell'Antico Testamento, alla “figlia di Sion”<sup>55</sup> raffigurante l'intero Israele, Maria l'amatissima – *κεχαριτωμένη* –, oggetto cioè di un favore stabile e definitivo da parte di Dio<sup>56</sup>, ci appare subito come colei che non si limita a “prestare” il proprio corpo all'evento della salvezza, ma che riassume nella propria persona l'intera umanità. E proprio per questa singolare unione tra l'avventura di Maria e quella di Gesù, è Maria ad offrirci un aiuto determinante, anche per comprendere la natura del potere conferito alla nuova creazione.

La croce e la resurrezione realizzano infatti quel rovesciamento delle gerarchie ingiuste che già era stato annunciato nel *Magnificat* di Maria, come azione del sovrano, di colui che può ridefinire l'ordine: «L'Onnipotente... ha spiegato la potenza del suo braccio»<sup>57</sup>; non si tratta dunque, in questo contesto, semplicemente di una azione di giudizio; il riferimento non è solo al ristabilimento dell'ordine giusto nei tempi ultimi, com'era tipico del profetismo precedente; la radicale novità consiste nel compimento già attuato del nuovo ordine, in Maria, che infatti proclama: «Grandi cose ha fatto *in me* l'Onnipotente»<sup>58</sup>; la novità del cristianesimo non consiste nell'attesa e nel solo “non ancora” – già l'ebraismo li possedeva – che pure, originalmente, fa propri: *sta nel compiersi, sta nel tempo presente* all'interno del quale gli uomini hanno ricevuto tutte le possibilità della nuova creazione, quelle che, precedentemente, abbiamo anche chiamato il sociale. Se l'ebraismo aveva conquistato per l'umanità il concetto di futuro, attraverso la promessa del Signore e il suo Patto con Abramo,

<sup>54</sup> Lc 1, 28.

<sup>55</sup> Zac 9, 9; Gioe 2, 21-27; Sof 3, 14-17.

<sup>56</sup> Cf. R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie*, tr. it. *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Roma 1973, pp. 39-40 e 44-45.

<sup>57</sup> Lc 1, 49-51.

<sup>58</sup> Lc 1, 49.



l'incarnazione di Dio dà valore al momento in cui essa avviene, all'attimo presente, al processo storico. Ed è nel presente che si è dispiegata la potenza del Suo braccio: «ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore;/ ha rovesciato i potenti dai troni,/ ha innalzato gli umili;/ ha ricolmato di beni gli affamati,/ ha rimandato a mani vuote i ricchi»<sup>59</sup>.

Ciò che Maria descrive è il ristabilimento ontologico, nella nuova creazione che in lei si riassume, del piano originario di Dio, non come realtà già definitivamente compiuta, bensì legata, nella sua realizzazione, alla prassi, all'opera dell'uomo nella storia; ciò che in Maria è pieno possesso e perfetto compimento – Maria raccoglie in sé, misteriosamente, l'unità di passato, presente e futuro, è colei che incastona l'attimo nel suo senso storico e nell'eternità –, attende la sua realizzazione nella storia e, oltre la storia, nei tempi ultimi: si apre, dopo la resurrezione, *il tempo di Maria*.

Per cercare di comprendere le caratteristiche di tale “tempo”, ricordiamo che nei racconti creazionali della *Genesi* l'uomo è presentato come il culmine della creazione: in quanto opera del sesto giorno, cioè compimento di tutto il creato, in quanto portatore dell'«immagine e somiglianza» con Dio<sup>60</sup>. In sintesi, l'uomo è “come” Dio: e i contenuti di questa analogia vengono espressi dal testo biblico, soprattutto attraverso la descrizione del compito umano nel creato: «Siate fecondi e moltiplicatevi,/ riempite la terra;/ soggiogatela e dominate/ sui pesci del mare/ e sugli uccelli del cielo/ e su ogni essere vivente,/ che striscia sulla terra»<sup>61</sup>. Attraverso questo vero e proprio “mandato al dominio” ci viene rivelata la signoria dell'uomo sul creato, cioè l'affidamento all'uomo, da parte di Dio, delle opere da Egli compiute: l'uomo, nei racconti creazionali, è sovrano *con* Dio, cioè è sovrano *in virtù della sua relazione con Dio*. Proprio per questo, successivamente, la sovranità dell'uomo sul creato si incrina e indebolisce, quando, per libera scelta umana, si incrina e si indebolisce il rapporto che lo lega a Dio. In seguito al peccato, infatti, l'uomo non sarà più

<sup>59</sup> Lc 1, 51-53.

<sup>60</sup> Gn 1, 26.

<sup>61</sup> Gn 1, 28.

pieno dominatore della terra: una debolezza espressa dalla *Genesi* attraverso la spiegazione, all'uomo, dell'esito delle sue fatiche: dopo avere tratto dalla terra il sostentamento, si dovrà arrendere alla morte, e tornare alla terra da cui fu tratto<sup>62</sup>; né l'uomo sarà più pieno dominatore delle stesse relazioni umane, perché, sempre a seguito del peccato, entrano nella sua vita relazioni e gerarchie ingiuste, subito espresse dalla *Genesi* evidenziando la sottomissione della donna all'uomo<sup>63</sup>, e descritte, in seguito, con i cenni alla natura ambivalente (tenace, creativa e dominatrice, da una parte; malvagia, dall'altra) della "stirpe di Caino"<sup>64</sup>. Il "mandato al dominio" si incrina dunque in due modi, entrambi estranei al piano originario di Dio: quello della debolezza dell'uomo nel possesso della terra, e quello della conflittualità delle relazioni umane<sup>65</sup>.

Maria, dunque, riceve in sé il ripristino del piano creazionale originario: durante il tempo di Maria l'umanità riacquista pienamente il "mandato" al dominio che già era stato conferito al momento della creazione; ma è chiaro, ora, che il soggetto di tale mandato è l'umanità in Cristo: è Gesù, operante nella storia, il soggetto dell'azione, e dunque anche il soggetto politico. Ogni soggetto politico "particolare" – il singolo, il partito, l'associazione – è portatore dell'elemento umano universale; ogni soggetto politico è dunque ad un tempo particolare (perché portatore di una specificità di cultura, di opzioni, di interessi) e universale (perché contiene il soggetto universalmente umano, perché è Gesù che opera in tutto ciò che è umano). Da ciò consegue che nessuna parte politica – neppure una parte che ritenesse di ispirarsi al cristianesimo – può pensare di possedere interamente la verità nella storia, che spetta invece al soggetto politico nella sua interezza: l'umanità. Ogni parte politica ha solo una parte delle ragioni dell'umanità, ed è tenuta a cercare di capire e di accettare le ragioni degli altri: e ciò non per relativismo (secondo il quale ognuno

<sup>62</sup> *Gn* 3, 17-19.

<sup>63</sup> *Gn* 3, 16.

<sup>64</sup> *Gn* 4, 20-24.

<sup>65</sup> Sulle vicende del "mandato", sull'introduzione delle gerarchie ingiuste e sul ruolo di Maria, cf. il mio *Lavoro e cristianesimo. Profilo storico e problemi*, Roma 1980.

ha la propria verità), o per l'abbandono della convinzione che una verità esista, ma per il concetto stesso di verità che riceviamo dalla esperienza trinitaria: non c'è verità, né bene, senza relazione.

Ogni soggetto che opera politicamente è dunque un soggetto-Gesù; esso si può presentare col volto oscuro dell'Abbandonato, come espressione di sofferenza, di diritti violati e ingiustizie subite, o con un bagaglio di errori e di antagonismo distruttivo, con la forza del male che l'Abbandonato, *innocentemente ma realmente*, ha raggiunto; oppure può agire con la luminosità e la volontà di bene del Risorto; è una situazione, quella storica del tempo di Maria, che richiede un continuo discernimento; ma la sostanza non cambia: ognuno, anche se in forma distorta, è portatore di una esigenza, di una verità, che vanno ricondotte alla luce, è una componente, un aspetto, un volto dell'umanità-Gesù.

Questo non significa trasformare in soggetto religioso ogni soggetto politico: si ricadrebbe, così, nella concezione sacrale della politica. In realtà Maria rende esplicito, nella storia e nell'umanità, ciò che è accaduto tra il Padre e il Figlio sulla croce e nella resurrezione: l'essere dell'umanità è stato condotto alla teandria, perché cristificato, e ciò non riguarda solo i credenti, ma la *natura* umana; è divino-umano, di conseguenza, ciò che gli uomini sono e *possono* costruire all'interno del tempo; "possono": il bene cioè non è assicurato – non c'è determinismo – ma è affidato alla loro libertà. Ciò che essi sono e fanno ha ora valore, hanno la loro vita pienamente nelle loro mani, possono "inventare" i propri ordinamenti, anziché cercare di riprodurre un ordine sacro dato loro superiormente: l'ordine umano liberamente costruito può corrispondere ora – di per sé – all'ordine divino, *se è opera d'amore* che dispiega e costruisce nella storia relazioni e istituzioni che portano in sé l'impronta trinitaria; esiste ancora un "ordinamento divino" al quale l'uomo deve conformarsi, ma non va più inteso come un modello fisso da imitare, una struttura piramidale di tipo sacrale: il modello è la vita stessa della Trinità, nella sua creatività inesauribile, nella sua libertà estrema (libertà del dono di sé).

La *kenosis* di Gesù continua, nella *kenosis* quotidiana dell'umanità, che in Cristo, quotidianamente, si ricongiunge al Padre e accoglie lo Spirito: il ricongiungimento al Padre significa

il ritorno dell'umanità risorta di Cristo alla comunione trinitaria; e noi uomini siamo lì, immersi in quella comunione che realizza la divinizzazione dell'umanità e l'umanizzazione di Dio. La Trinità, ora, "partecipa" della morte e della resurrezione degli uomini nella loro storia, e li accompagna attivamente verso il compimento di essa. "Attivamente" perché la storia umana è diventata umano-divina: sono azioni trinitarie quelle che vengono vissute dall'umanità.

E tutto questo si compie "in me", in Maria. È in lei che agisce lo Spirito, e dunque il cammino dell'umanità nella storia è opera di Maria. Ella è l'umanità che vive trinitariamente, è l'unità, *nell'umanità*, della vita delle Tre Persone. Il rovesciamento delle gerarchie ingiuste, l'azione di misericordia e di intercessione nella quale sempre Maria è stata rappresentata, mostrano che Maria è colei che riconduce all'ordine, che ristabilisce la creatura nel *cosmos* trinitario e che dunque, misteriosamente, lo contiene.

Quanto sia spaventosamente pericoloso il potere sovrano attribuito agli uomini non dovrebbe neppure essere necessario ricordarlo, nel secolo degli olocausti, delle grandi utopie che hanno trasformato la potenza sovrana nell'incubo del delirio di onnipotenza e del male smisurato. Eppure tutto questo non sarebbe stato possibile – della possibilità terribile del male rivelato e condotto alla sua fine (cf. *Ap* 12, 12) – senza il dono dell'Incarnazione, un dono di cui il cristianesimo è custode, e dunque un dono cristiano, ma un dono all'umanità, che – più o meno consapevolmente – lo ha fatto proprio, e lo custodisce nella coscienza di ogni persona – indipendentemente dal fatto che essa abbia o meno la fede cristiana – come il bene più prezioso, la libertà, che si ottiene solo quando il tempo è percepito in tutte le sue dimensioni: il passato venerato dall'antichità, il futuro atteso dall'ebraismo, il presente scoperto dai cristiani. Gli olocausti avvengono quando gli uomini separano l'esercizio della sovranità dalla conformità alla vita divina: questa conformità non è un limite alla libertà, ma la sua condizione: significa il "come" dell'agire, l'agire in quanto persone, l'agire umano-divino. È il "come" che conta, il "come" ontologico dell'amore trasmesso alla nuova creazione – la

dimensione del sociale – che si esprime poi, politicamente, nelle regole costruite attraverso il consenso universale, nel “come” della democrazia.

Questo è lo specifico della politica, che consiste nella capacità di conciliare gli interessi e i punti di vista particolari in un progetto comune. La politica, per definizione, non persegue il bene particolare, perché per essa, ci ricorda ancora Aristotele, è il medesimo il bene per il singolo e per la città<sup>66</sup>. Ciò significa che, quando ci si trovi di fronte a due interessi inconciliabili, incapaci di essere condotti a mediazione, certamente qualcosa di non umano, di contraddittorio, è cresciuto all'interno della comunità: compito della politica – e dei singoli politici –, in tale situazione, è quello di evitare di cadere prigioniera delle ragioni di una parte – fossero pure della propria –, di togliere la contraddizione, di riportare la comunità ad una situazione di complementarietà e conciliabilità degli interessi.

In queste considerazioni trova fondamento anche la teoria giuridica che fa del politico eletto il rappresentante non solo dei propri elettori e del proprio collegio elettorale, ma di tutta la nazione; anzi, l'assunzione della responsabilità politica, per quanto circoscritta, dovrebbe far prendere particolare coscienza all'eletto che il soggetto politico per eccellenza è l'umanità, e che questo è il soggetto ultimo, col cui interesse deve confrontare le proprie decisioni: egli non può prendere una decisione a favore della propria nazione e in contrasto con gli interessi dell'umanità. La coscienza dell'appartenenza a questa comunità amicale che è l'umanità stessa, e che la sua azione deve esprimere, deve portare il politico ad agire come il portatore di una realtà comunitaria, e tendere a costruire la comunità dove essa non c'è o è divisa.

### 6.3. Dante, Bodin, Suarez

Il concetto di umanità come soggetto politico è stato in vari modi avvicinato ed intuito nel corso della storia. Dovunque si sia

<sup>66</sup> *Etica nicomachea*, 1094 b.

invocata l'esistenza di una legge divina, o di un diritto naturale o di uno *jus gentium* – in genere per indicare i limiti dei poteri del sovrano –, si è fatto riferimento implicito al soggetto, necessariamente universale, l'umanità, portatore di tali principi universali. E proprio perché l'osservanza di tali principi comporta una limitazione o un indirizzo dell'azione politica degli Stati, è necessario prendere atto della valenza politica del soggetto umano universale.

Il riferimento alla comunità umana universale – intesa come comunità umana e non più come cristianità – si è fatto, nella storia, sempre più esplicito, specialmente nei momenti in cui sono venuti ad imporsi i conflitti tra diverse sovranità. Se, da una parte, a partire dal tardo Medio Evo, si consolida la riflessione sulla sovranità del singolo Stato<sup>67</sup>, dall'altra non muore l'esigenza della *ordinatio ad unum* dei diversi regimi, come espressione dell'intuizione dell'unità costitutiva del genere umano, un'intuizione che arriva fino a noi attraversando fasi profondamente diverse del pensiero politico.

Dante, ad esempio, propugnava una forma di subordinazione dei regni all'impero tale che riuscisse compatibile con la sovranità dei singoli regni. Al di là della soluzione concreta prospettata dal fiorentino, e influenzata dal suo particolare orientamento ghibellino, si scorge con chiarezza l'intuizione soggiacente, dell'esistenza di una comunità umana dotata di principi universali e alla quale competono leggi comuni: «Ma questo<sup>68</sup> dev'essere inteso così: che il genere umano, secondo ciò che ha in comune e che a tutti compete, venga guidato dal Monarca e secondo una regola comune sia governato alla pace. I particolari principi devono ricevere dal Monarca questa regola o legge (...) E questo non solo è

<sup>67</sup> Cf. F. Calasso, *Origini italiane della formula "Rex in regno suo est imperator"*, in «Rivista di storia del diritto italiano», III, 1930; F. Calasso, *Sulla origine francese e le vicende in Italia della formula "Rex superiorem non recognoscens est princeps in regno suo"*, in «Studi Urbinati», VI, 1932; E. Sestan, *Stato e Nazione nell'Alto Medioevo. Ricerche sulle origini nazionali in Francia, Italia, Germania*, Napoli 1951; P. N. Riesenbergh, *Inalienability of sovereignty in medieval political thought*, New York 1956; M. Galizia, *La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese*, Milano 1951.

<sup>68</sup> «Questo»: l'idea secondo la quale il genere umano dev'essere governato da un unico sovrano.

possibile ad uno solo, ma è necessario che sia uno solo a farlo, per eliminare ogni confusione riguardo ai principi universali»<sup>69</sup>.

Ai tempi di Dante era ancora dominante, nel linguaggio della politica e nella mentalità di chi se ne occupava, la concezione propria della tradizione politica, che la legava indissolubilmente all'etica; che il riferimento culturale fosse di origine ciceroniana, e sviluppasse il tema delle virtù politiche trasmesso attraverso la mediazione di Macrobio<sup>70</sup>; o che già recepisse Aristotele, come nel caso di Tommaso d'Aquino<sup>71</sup>; o che si sviluppasse nella forma dei commentari al diritto romano, come in Bartolo da Sassoferrato<sup>72</sup>; o che esprimesse le varie esperienze dei governi comunali e successivamente signorili, come in Giovanni da Viterbo<sup>73</sup>, o Remigio De' Girolami<sup>74</sup>; tutti questi filoni si intrecciano e si congiungono nel dar vita alla concezione umanistica della politica<sup>75</sup>,

<sup>69</sup> Dante Alighieri, *De Monarchia*, I, 14; (Cf. Dante, *Monarchia*, Milano 1985, p. 34). «Sed sic intelligendum est, ut humanum genus secundum suam communiam, que omnibus competunt, ab eo regatur et comuni regula gubernetur ad pacem: quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent (...) Et hoc non solum possibile est uni, sed necesse est ab uno procedere, ut omnis confusio de principiis universalibus auferatur». È interessante il fatto che Dante, per sottolineare la dimensione universale propria dell'impero, abbandoni i termini "leggi" e "regole" per utilizzare invece "principiis", al fine di sottolineare con maggiore efficacia la superiorità dell'ordine cui egli fa riferimento.

<sup>70</sup> Macrobio, *Commentariorum in Somnium Scipionis*, a c. di J. Willis, Leipzig 1963.

<sup>71</sup> Cf. M. Grabman, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterliche Theorie über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche*, in "Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften", Phil.-hist. Klasse, 1934.

<sup>72</sup> In particolare nel *Tractatus de regimine civitatis*, reperibile in (oltre che nell'*Opera omnia*, Lugduni 1545 e 1555) *Politica e diritto nel Trecento italiano*, Firenze 1983. Cf., per uno sguardo generale, B. Brugi, *Le dottrine politiche dei glossatori*, in *Per la storia della giurisprudenza e delle Università italiane*, Torino 1921; E. Besta, *Il diritto pubblico italiano dagli inizi del secolo XI alla seconda metà del secolo XV*, Padova 1930; A. Sorbelli, *I teorici del reggimento comunale*, "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo", LIX, 1944; F. Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milano 1951.

<sup>73</sup> *Liber de regimine civitatum*, a c. di G. Salvemini, in *Bibliotheca iuridica Medii Aevi*, vol. III, Bologna 1901.

<sup>74</sup> *Tractatus de bono communi*, in M. C. De Matteis, *La teologia politica comunale di Remigio De' Girolami*, Bologna 1977.

<sup>75</sup> Cf. M. Viroli, *op. cit.*, pp. 46-47.

caratterizzata, pur nella diversità dei tipi di regime sui quali rifletteva, da alcune costanti irrinunciabili: il perseguimento del bene comune, il potere della legge, il consenso dei governati.

Ma l'intuizione della comunità umana come soggetto politico è possibile trovarla, almeno in alcuni dei suoi elementi, anche nel periodo successivo, nel quale la concezione umanistica della politica ha lasciato il posto alla politica come "arte dello Stato": al periodo, dunque, che vede il trionfo della "ragion di Stato", cioè di quanto di più lontano si possa immaginare dai principi universali e dal loro soggetto naturale. Jean Bodin, ad esempio, uno dei protagonisti della costruzione del concetto di sovranità assoluta, pone il sovrano al di sopra della legge, fatte salve tre importantissime eccezioni che descrivono un ordine etico superiore alla stessa sovranità: «Tutti i principi della terra sono soggetti alle leggi di Dio e della natura, oltre che a diverse leggi umane comuni a tutti i popoli»<sup>76</sup>.

Ciò che importa per il nostro discorso non è tanto l'affermazione dell'esistenza di diritti umani universali, a protezione del singolo nei confronti del potere dello Stato, cioè il sorgere – che pure è fenomeno di eccezionale importanza – di una prospettiva universalmente individualistica; quanto il riconoscimento dell'umanità come comunità, come soggetto in possesso di una dimensione politica. È in questa direzione che si muove Francisco Suarez, quando scrive: «Il genere umano, nonostante sia diviso in vari popoli e regni, mantiene sempre una certa unità non solo specifica ma anche quasi politica, e morale, la quale è espressa dal precetto naturale del reciproco amore, e della misericordia, estesa a tutti gli uomini, anche agli stranieri, e qualunque sia il loro pensiero. Perciò, sebbene ogni Stato – repubblica o regno – sia in sé una comunità sovrana, sussistente nei suoi membri, nondimeno ognuno di loro è anche membro in qualche

<sup>76</sup> Jean Bodin, *Les six livres de la Republique*, 1576; tr. it. *I sei libri dello Stato*, Torino 1964, Libro I, VIII, p. 357. Il principe non può inoltre derogare alle *leges imperii*, cioè «a quelle leggi che riguardano la struttura stessa del regno e il suo assetto fondamentale, in quanto esse sono connesse alla corona e a questa indiscindibilmente unite (tale è, ad esempio, la legge salica)»; *ivi*, p. 368.



modo della comunità universale, che comprende tutto il genere umano»<sup>77</sup>.

## 7. SUPERAMENTO DELLA POLITICA IDEOLOGICA E DELLA NEMICITÀ

### 7.1. *Sulla figura del politico*

La nostra umanità, crocifissa e abbandonata, è stata raggiunta da Gesù, e con lui è risorta. Cristo, nel duplice volto dell'Abbandonato e del Risorto, è il modello umano, dunque anche il modello del politico: la nostra personalità, che riceviamo dal Cristo, ha il suo stesso duplice volto. Vorrei richiamare alcuni aspetti della Passione, nei quali chi fa politica potrà facilmente riconoscere certi momenti della propria esperienza.

Il crocifisso non dorme da almeno trenta ore, ha subito lo shock della sudorazione sanguigna, è stato sottoposto alla tensione delle calunnie, degli interrogatori, delle derisioni, al dolore della tortura; è stato affaticato dallo sforzo di trasportare la croce, cadendo tre volte sotto il suo peso; inchiodato alle mani, irrigidito da tre ore nella stessa posizione, avendo difficoltà a muovere il diaframma, possiamo ipotizzare che si trovasse in debito di ossigeno, in una condizione di oscurità. Eppure, così ridotto, quest'uomo non maledice, non accusa, non implora, e dunque accoglie fino in fondo, interiormente, il proprio destino; ma proprio perché quest'accoglienza è libera, esprime tutto se stesso rialzan-

<sup>77</sup> P. D. Francisco Suarez Granatensi, *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore*. II, 19, Lugduni 1613, p. 113. «Ratio autem huius partis, et iuris est, quia humanum genus quantumvis in varios populos, et regna divisum, semper habet aliquam unitatem non solum specificam, sed etiam quasi politicam, et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris, et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos, et cuiuscumque rationis. Quapropter licet unaquaeque civitas perfecta, respublica, aut regnum, sit in se communitas perfecta, et suis membris constans, nihilominus quaelibet illarum est etiam membrum aliquo modo huius universi, prout ad genus humanum spectat». «Civitas perfecta», intendi: società dotata di governo, Stato. «Communitas perfecta», intendi: non bisognosa di altra comunità superiore, comunità sovrana

do la testa, superando la sua situazione: chiede ragione a Dio dell'operato di Dio. Questo è un aspetto sconvolgente dell'Abbandonato, la cui obbedienza, fino all'ultimo istante, non è mai passiva: Gesù, proprio per aver obbedito fino in fondo, vuole essere partecipe dell'insieme del disegno divino, e chiede ragione intorno allo scopo del proprio abbandono, spalancando davanti ai nostri occhi l'infinita dignità dell'uomo: di ogni uomo che, dal punto infinitesimo nel quale conduce la propria esistenza, diviene capace, in Cristo, di comprendere l'infinità del disegno: la partecipazione dell'uomo alla figliolanza divina. Questo è l'uomo: questo è il politico che, come Gesù abbandonato, non maledice, non accusa, non implora, ma assorbe dentro di sé tutto il negativo; e nella forza della resurrezione, fa scaturire il positivo: perché il politico dev'essere portatore di un progetto, deve trarre da dentro di sé le cose buone per gli altri, deve costruire fuori, con gli altri, ciò che dentro di sé è già delineato. Deve far proprio il loro abbandono per portarli, con sé, alla resurrezione.

Alla luce di queste considerazioni, si può forse penetrare meglio un testo, nel quale Chiara Lubich sembra esprimere proprio l'azione del soggetto-Gesù nella persona che opera, oggi, nelle nostre città, e, vedendo gli altri, per così dire, dal punto di vista della Trinità che abita interiormente, li conduce alla loro resurrezione, a ciò che veramente sono, con-risorgendo con loro: «Passo per Roma e non la voglio guardare. Guardo il mondo che è dentro di me e m'attacco a ciò che ha essere e valore. Mi faccio tutt'uno con la Trinità che riposa nell'anima mia... E prendo contatto col Fuoco che, invadendo tutta l'umanità mia donatami da Dio, mi fa altro Cristo, altro uomo-Dio per partecipazione, cosicché il mio umano si fonde col divino ed i miei occhi non sono più spenti, ma, attraverso la pupilla che è vuoto sull'anima, per il quale passa tutta la luce che è di dentro (se lascio viver Dio in me), guardo al mondo e alle cose; però non più io guardo, è Cristo che guarda in me e rivede ciechi da illuminare e muti da far parlare e storpi da far camminare... Cosicché riaprendo gli occhi sul di fuori vedo l'umanità con l'occhio di Dio che *tutto crede* perché è Amore. Vedo e scopro la mia stessa Luce negli altri, la Realtà vera

di me, il mio vero io negli altri (magari sotterrato o segretamente camuffato per vergogna) e, ritrovata me stessa, mi riunisco a me risuscitandomi – Amore che è Vita – nel fratello. Risuscitandovi Gesù – altro Cristo, altro uomo-Dio, manifestazione della bontà del Padre quaggiù, Occhio di Dio sull'umanità. Così prolungo il Cristo in me nel fratello e compongo una cellula viva e completa del Mistico Corpo di Cristo, cellula viva, focolare di Dio, che possiede il Fuoco da comunicare e con esso la Luce»<sup>78</sup>.

Ritengo che questo testo possa essere considerato un vero e proprio “manifesto” per l'azione politica in chiave trinitaria.

Il vero politico dunque, il politico-Gesù, non agisce di rimessa, non attende che gli altri si pronuncino per ricavare la propria posizione solo dall'antagonismo, per ricavare la propria identità da una artificiosa differenziazione rispetto agli altri. Il vero politico non ha bisogno di un nemico per sapere chi egli è: la necessità del nemico è tipica dell'ideologia (intesa nel senso negativo, di falsa coscienza, di pensiero totalitario – o espressivo, secondo la definizione di Pareyson<sup>79</sup> – che ritiene di possedere tutta la verità), che si alimenta dello scontro perché priva di forza interiore, di vera identità: e non può avere un'identità autentica chi non conosce il proprio limite, chi pensa di essere tutto. Il vero politico, al contrario, cerca di sciogliere ogni contrapposizione ideologica, ogni nemicità, perché sa che una parte di sé, in quanto uomo, è custodita anche da colui che si presenta come nemico, e può essere raggiunta solo riscoprendosi, entrambi, fratelli.

Il superamento dell'ideologia e, in generale, della condizione di nemicità, ha un preciso fondamento trinitario. Il Dio dolorosamente chiamato da Gesù non è infatti il Nemico, ma l'Altro; la domanda di Gesù – che io, singolo uomo, nella mia vita posso rivivere – non apre uno scontro, ma sonda il nuovo spazio che mi

<sup>78</sup> C. Lubich, *Risurrezione di Roma*, «Nuova Umanità» XVII (1995) 6, pp. 6-7.

<sup>79</sup> L. Pareyson, *Filosofia e ideologia*, in *Ideologia e filosofia. Atti del XXI convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari, Gallarate 1966, Brescia 1967*, pp. 40-63.

è aperto dall'Altro, come spazio condiviso e nel quale mi sento smarrito perché non lo domino, non è mio possesso, ma è il luogo della relazione che domino solo insieme all'Altro: il grido di Gesù fonda e svela all'uomo la realtà dell'Altro, non più come nemico, ma come essenziale alla mia identità e al mio disegno.

## 7.2. Teoria dell'inimicizia

Il nemico, dunque, non è necessario; può ergersi di fronte a noi, ma non è richiesto di per sé dalla natura dell'azione umana, e dunque dalla natura dell'azione politica.

*Sed contra* Carl Schmitt sostiene, con ragioni concretamente fondate nelle vicende umane, che le forme della politica cambiano, e cambiano le forme del conflitto, ma finché c'è politica, c'è conflitto, e viceversa: intendo, per conflitto, non il regolato antagonismo degli interessi componibile all'interno del bene comune di una comunità politica, ma il conflitto che si risolve nella guerra, sia essa civile o esterna. È il conflitto, dunque, per Schmitt, a dare la definizione del "politico". E il conflitto si può esprimere, in forma elementare, attraverso due termini: amico e nemico. La capacità di distinguere tra amico e nemico, e di prendere le decisioni relative, fino al caso critico, il caso estremo in cui il contrasto diventa guerra, è, secondo Schmitt, la politica stessa. La comunità politica è il raggruppamento umano orientato al caso critico (la guerra) che decide della sua stessa esistenza. La comunità politica infatti non è, per Schmitt, una associazione tra le altre, ma si pone al di sopra di tutte, proprio perché è l'unità decisiva: «Finché un popolo esiste in senso politico è esso stesso a dover decidere, almeno nel caso estremo (...) la distinzione fra amico e nemico. In ciò consiste l'essenza della sua esistenza politica»<sup>80</sup>.

Dalla natura stessa del politico – che presuppone la possibilità della guerra, del manifestarsi di un nemico – consegue, secon-

<sup>80</sup> C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, in *Le categorie del "politico" ...*, cit., p. 134

do Schmitt, che, finché esisterà uno Stato, esisteranno anche altri Stati, e non è possibile uno Stato unico, che comprenda tutta l'umanità. L'umanità come tale, infatti, non ha nemici, non può condurre una guerra: «L'umanità non è un concetto politico»<sup>81</sup>. Se i popoli del mondo arrivassero al punto che una guerra tra loro fosse impossibile, non ci sarebbe più politica, né Stato. Queste sono dunque, secondo Schmitt, le “categorie” fondamentali del politico; e devono essere considerate allo stesso modo in cui si considera la distinzione bello/brutto che definisce l'estetica, o quella buono/cattivo che caratterizza la morale: il nemico è necessario alla politica.

La sfida che Schmitt lancia al nostro discorso, si capisce, è capitale, perché lega la politica al lato oscuro dell'umanità, alla nemicità come essenza della natura umana. Come rispondergli? Anzitutto, egli ha una sua ragione nel sostenere che l'umanità non è un concetto politico, ma solo nel senso che egli dà alla politica; al contrario, se la politica fosse definibile in altro modo, senza il concetto di nemico, egli cesserebbe di avere ragione, e cadrebbero gli ostacoli a considerare l'umanità come una realtà politica.

Inoltre, è logico che l'umanità non possa essere neppure “un” soggetto politico, né che, tantomeno, la sua soggettività politica possa essere espressa nella forma istituzionale di un unico Stato, così come oggi lo intendiamo. Essa infatti è “il” soggetto politico in quanto umanità in Cristo: questa incorporazione è concettualmente necessaria, perché senza di essa non sarebbe possibile la politica stessa, non si comprenderebbe il passaggio dalla politica sacrale a quella sociale. L'umanità come soggetto politico è la realtà con la quale i diversi soggetti politici devono costantemente misurarsi per verificare la conformità della loro azione al bene comune, indipendentemente dal fatto che questa soggettività politica non abbia ancora prodotto un assetto istituzionale capace di esprimerla adeguatamente, e nella consapevolezza che ogni azione politica orientata al bene comune universale

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 140.

avvicina la costruzione di tale assetto istituzionale. Ogni singola azione politica, ogni programma politico particolare, deve infatti avere in sé ciò che i moralisti chiamano *ratio boni*, devono cioè realizzare una parte o un aspetto del bene comune che, propriamente, è fine specifico dell'azione politica dell'umanità. In questo senso è possibile affermare che, attraverso l'azione conforme al bene comune dei diversi soggetti politici umani, è l'umanità ad operare politicamente.

Se mancasse la consapevolezza di questa tendenza al bene da parte dell'umanità come soggetto politico – consapevolezza che ci viene dalla considerazione della realtà trinitaria –, l'orientamento di base della politica, la scelta di partenza, rimarrebbe indecidibile, e comunque teoreticamente non fondata. L'uomo infatti sperimenta l'ambivalenza della propria radice antropologica: è capace di donarsi ed è capace di uccidere; quale delle due tendenze è originaria e prevalente? O dobbiamo metterle sullo stesso piano, lasciando alla casualità degli eventi l'orientamento che il singolo uomo prende nella propria azione? A seconda della risposta, scaturiscono diverse concezioni della politica, e diversi ordinamenti delle istituzioni politiche.

L'esperienza dell'Abbandonato ci rivela che l'essenza umana è rivolta al dono fino all'ultimo istante, fino all'ultima fibra; l'esperienza del Risorto ci rivela che questo dono di sé non è vano. Questo fornisce ai credenti nella Trinità un fondamentale orientamento al bene nella propria azione politica. E li aiuta anche a riconoscere nella storia importanti fenomeni che vanno in questo senso, nel senso del bene.

Schmitt invece sviluppa il proprio pensiero soprattutto sul versante del nemico, e non prova neppure ad esprimere una logica della politica in assenza del conflitto, sul versante dell'amico. Eppure l'amico può esistere senza il nemico. Esiste una politica nell'amicizia, un intero mondo esistenziale e culturale che Schmitt non prende in considerazione, e che sfugge alla logica amico/nemico. È infatti possibile perfino una lotta, resa necessaria dall'esistenza di un nemico, ma che non si contrappone ad esso come nemico a nemico, che non genera, cioè, un conflitto interiore; ne consegue una politica capace di affrontare il conflitto,

ma che non è conflittuale nella propria definizione; pensiamo a Martin Luther King, a Ghandi, che hanno sviluppato un'azione di lotta politica basata sulla forza interiore, che si nutrive di se stessa, e non del contrasto col nemico.

Riprendendo la similitudine che Schmitt utilizza tra politica e arte, è da sottolineare che l'arte si fonda sul bello e lo sviluppa, e si definisce da se stessa, senza ricorrere al brutto, per quanto l'artista conosca l'esperienza interiore del brutto e possa anche creare – finché il suo interiore conflitto non è risolto e il brutto non venga tutto interiormente consumato – opere brutte. Analogamente è possibile fondare la politica sull'amico, anziché sul conflitto col nemico. Questa politica non ignora la possibilità che si generi un conflitto, e dunque deve dar vita ad istituzioni e compiere scelte che proteggano i cittadini dalla propria aggressività e da quella degli altri, che garantiscano l'armonizzazione di tutte le possibili cause di conflitto (gli interessi contrapposti), che mettano in condizione di difendersi in caso di attacco esterno. Ma esiste una funzione di partecipazione, di governo, di costruzione del bene comune, capace di definire la politica, senza utilizzare il concetto di nemico.

Per i cristiani, questa situazione si potrebbe descrivere anche così: esiste il peccato, e l'uomo può commetterlo; ma esiste anche la redenzione, e l'uomo può costruire nella storia istituzioni, e compiere scelte, che riflettono la sua condizione di redento, come attestano i suoi legami di amicizia, di comunione, non solo all'interno di una ristretta comunità – che potrebbe sempre entrare in conflitto con le altre – ma su un piano universale, nell'umanità. Domandiamoci ancora: verrà il giorno in cui l'umanità riuscirà a vivere senza la guerra? Tenendosi al di qua della prospettiva escatologica, lo si può sperare, senza esserne certi. Ma è una speranza che può realizzarsi solo se la si costruisce, anche facendo politica. Ad agire però dev'essere, fin d'ora, dentro ogni uomo che si impegna politicamente, l'umanità. L'uomo politico deve già vivere, dentro di sé e coi suoi amici, l'unità che vuole costruire con tutti: sapendo che la guerra è possibile, ma che solo la pace è necessaria, e scegliendo di lavorare per questa.

Bisogna dunque addentrarsi nel sentiero che Schmitt non ha percorso, sviluppando la conoscenza della politica definendola in base all'amicizia. È compito già iniziato, alle origini della nozione di politica, da Aristotele.

## 8. AMICIZIA E GIUSTIZIA, ESPOSIZIONE DEL PROBLEMA

Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, basa la propria visione della società politica sull'amicizia: «Sembra, poi, che sia l'amicizia a tenere insieme le città, ed i legislatori si preoccupano più di lei che della giustizia»<sup>82</sup>. Questo passo propone i due termini fondamentali per l'approfondimento della questione: amicizia e giustizia; da esso, separato dal contesto, e in relazione alla diversa interpretazione dell'amicizia e della giustizia, si possono ricavare visioni molto differenti della realtà politica. Proviamo a tracciarne una tipologia approssimativa.

Da una parte stanno le posizioni di coloro che svalutano la giustizia, a privilegio dell'amicizia. È da sottolineare che, nelle posizioni che seguono, l'amicizia è considerata in maniera indifferenziata, senza distinguere, cioè, tra l'amicizia spontanea del piccolo gruppo, e l'amicizia organizzata che si propone direttamente una valenza politica.

Una prima variante di tale posizione è rappresentata da coloro i quali sottolineano che l'amicizia supera la giustizia, nel senso che va oltre ciò che la giustizia assicura; tipico della giustizia, infatti, è di assicurare l'uguaglianza, almeno dal punto di vista formale; l'amicizia va oltre l'uguaglianza, dando ad ognuno degli amici non la medesima cosa, ma ciò di cui ognuno ha effettivamente bisogno. Non sarebbe dunque più necessario preoccuparsi della giustizia formale, ma bisognerebbe invece rimuovere le cause – sociali, istituzionali – dell'inimicizia, dando vita ad un assetto sociale completamente diverso, che consenta l'espressione di tut-

<sup>82</sup> *Etica nicomachea*, VIII, 1, 1155a.



te le possibilità positive contenute nella natura umana: l'eliminazione degli ostacoli all'amicizia porterebbe di per sé gli uomini, considerati come naturalmente buoni, ad una condizione di fraternità e di amicizia superiore alla giustizia. È, questa, una posizione tipica del pensiero utopico, diversamente espresso in momenti diversi della storia, sempre teso verso la costruzione di una società perfetta. Le diverse forme di pensiero utopico – che puntino, come meta finale, ad una società perfettamente strutturata come un formicaio, o perfettamente destrutturata e spontanea – hanno in comune l'idea di perfezione, ritenuta alla portata della natura umana, come possesso già presente anche se soffocato da condizioni avverse che vanno rimosse, o come termine di un progresso. E a chi è perfetto non serve la misura approssimativa e rozza assicurata dalla giustizia.

Una seconda variante, partendo dalla medesima convinzione che l'amicizia superi la giustizia, arriva ad una visione politica contraria, decisamente anti-utopica. Chi è infatti l'amico, il compagno? Colui che condivide con me il medesimo *ethos*, ricevuto all'interno della medesima casa: ciò che ci rende amici è la comune appartenenza ad *una* tradizione. Non è dunque necessaria, all'interno della comunità, una giustizia egualitaria, perché a ciascuno è assegnato un compito ed un ruolo nell'organismo, in base ad un ordinamento e a dei valori tramandati. È una posizione che si riscontra prevalentemente nelle visioni organicistiche della società, in certe forme di corporativismo e di tradizionalismo comunitario.

Al contrario, sono possibili altre due posizioni in merito all'amicizia e alla giustizia, caratterizzate dalla diffidenza o dal rifiuto dell'amicizia, e dall'assunzione della giustizia come perno unico della costruzione sociale.

Una prima variante di tale posizione è di impostazione individualistica: la giustizia è considerata esclusivamente dal punto di vista dell'uguaglianza formale dei singoli, che vengono posti, dalla legge, in condizione di parità; nel libero gioco delle individualità, la ricchezza che i più forti riescono a creare fornisce opportunità anche ai più deboli; in altri termini: ognuno agisca cercando esclusivamente il proprio interesse, e il risultato finale di tutti

questi sforzi egoistici individuali sarà il maggior bene possibile per tutti<sup>83</sup>. Il bene comune della società, da questo punto di vista, si misura attraverso la somma di tutte le diverse ricchezze ottenute dai singoli<sup>84</sup>, oppure attraverso le opportunità offerte ai singoli e ai gruppi per soddisfare i propri bisogni<sup>85</sup>: per quanto grandi siano, alla fine, le disuguaglianze, il risultato è comunque il migliore possibile – e, dunque, il più giusto –, perché anche il più debole, in questo sistema, ottiene la massima ricchezza per lui accessibile.

Una seconda variante, bene rappresentata dall'esperimento marxista, è di impostazione collettivista: pur tendendo, sul piano teorico, ad una società senza Stato nella quale il singolo gode della massima libertà, si traduce storicamente in un orientamento statalista, e ritiene che la giustizia universale possa essere assicurata solo attraverso un forte controllo sulla libertà dei singoli, al fine di scongiurare rilevanti differenze nella distribuzione della ricchezza e delle opportunità. La giustizia è qui considerata soprattutto dal punto di vista materiale: è tesa cioè a garantire, dall'alto, che tutti abbiano lo stesso; al contempo, quando non è la propria parte a gestire il potere, si guarda con insofferenza alla giustizia formale che la legge e le istituzioni (che si intende superare) assicurano.

Le ultime due varianti qui esemplificate, l'individualista e la collettivista, mettono in risalto come la considerazione del rapporto tra amicizia e giustizia dia vita, oltre che a diversi orienta-

<sup>83</sup> Questa la classica impostazione di Adam Smith, svolta in *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, a c. di E. Cannan, New York 1937, nel quale però era presente una concezione antropologica che sottolineava anche la "simpatia" tra gli uomini: è questa naturale disposizione alla socialità, unita alla capacità di avvertire ciò che provano gli altri, a dare fondamento a livello morale, ai meccanismi di scambio economico; al riguardo, cf. i primi due capitoli di *The theory of moral sentiments*, London 1767 (III ed.), pp. 1-15.

<sup>84</sup> È la versione di J. Bentham, in *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, J. H. Burns e H. L. A. Hart edd., London 1970, p. 12: «The community is a fiction body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members. The interest of the community then is, what? – the sum of the interest of the several members who compose it».

<sup>85</sup> È la versione di von Hayek, in *The Mirage of Social Justice*, tr. it. in *Legge, legislazione e libertà*, Milano 1994, p. 187.

menti politici, anche a diverse concezioni del bene comune e dello Stato. E da questo punto di vista mostrano entrambe dei chiari limiti. Alla posizione individualista, infatti, si deve far notare che l'azione libera delle individualità produce ricchezza, ma non dà nessuna garanzia che essa sia un bene per tutti: poco alla volta, invece, si impone nella società il controllo economico dei più forti, che giunge a limitare le stesse condizioni di libertà e uguaglianza delle opportunità che costituiscono i presupposti dell'individualismo.

Quanto al collettivismo, nella versione marxiana esso sosteneva che la classe operaia, lottando per la propria emancipazione, avrebbe emancipato anche tutto il resto della società: la classe operaia doveva dunque cercare di realizzare il proprio bene, che sarebbe coinciso, alla fine, col bene comune<sup>86</sup>. Teniamo presente che la prospettiva collettivista permane anche quando le trasformazioni sociali non consentono più il discorso classista marxiano; essa si esprime, allora, in una adesione agli interessi delle categorie sociali più estese e più organizzate, in una accentuazione del ruolo dello Stato, in una spontanea diffidenza nei confronti della libera iniziativa.

È evidente, in entrambe le posizioni, il tipico errore ideologico consistente nello scambiare il particolare (l'individuo, la classe) con l'universale (la società intera), nel decidere che è un bene di tutti quello che invece è forse il bene solo di una parte.

La concezione che queste due ideologie hanno dello Stato riflette la loro posizione di fondo: per il collettivismo marxista lo Stato è il provvisorio strumento di una classe, un concentrato di forza al servizio di alcuni contro gli altri<sup>87</sup>; per l'individualismo liberista lo Stato deve ritirarsi il più possibile, e limitarsi a regolare il traffico: perché allora, paradossalmente, non sostituirlo con un'agenzia privata erogatrice di servizi? In entrambi i casi, lo Stato svolge un compito parziale, e dunque perde la propria natura.

<sup>86</sup> K. Marx, *Manifesto del Partito Comunista*, tr. it. Milano 1978, p. 158.

<sup>87</sup> K. Marx, *op. cit.*, p. 157; cf. F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* ("Anti-Dühring"), tr. it. *Anti-Dühring*, Roma 1950, pp. 298-300, e la trattazione di Lenin in *Stato e rivoluzione*.

Esso infatti, se lo guardiamo in modo non ideologico, deve essere – diversamente da quando sostiene il marxismo – lo Stato di tutti e – diversamente da quanto previsto dal liberismo – deve essergli riconosciuto un compito peculiare che solo esso può assolvere: mentre tutti gli altri soggetti perseguono fini particolari, lo Stato persegue un fine universale: il bene comune, appunto. Ciò infatti che rende necessario lo Stato, nella sua giustificazione ultima, non è l'esistenza attuale o la possibilità di esistenza del nemico esterno; dello Stato, come soggetto finalizzato al bene comune, ci sarebbe bisogno anche se il nemico esterno fosse impossibile; vero è che lo Stato, sollevato dalla necessità della difesa, assumerebbe forme molto diverse da quelle finora conosciute.

Marxismo e liberismo, in modo opposto, minano l'idea di bene comune e di Stato: il primo assolutizza i conflitti, e dunque tra le classi sociali in lotta mortale non vi può essere niente in comune; il secondo nega che esistano conflitti, e lascia che, in realtà, i conflitti vengano regolati, privatamente, dalla legge del più forte. Le attuali teorie che non accettano l'idea del bene comune o la riducono al suo fantasma discendono, con diverse varianti e modifiche, da queste due posizioni ideologiche.

## 9. TEORIA DELL'AMICIZIA POLITICA: L'IMPOSTAZIONE DI ARISTOTELE

### 9.1. *L'amicizia politica*

Se ritorniamo ad Aristotele troviamo, considerandone il pensiero nella sua completezza e non facendo leva solo su singole frasi, un orientamento per una diversa impostazione del problema. Egli, in realtà, distingue tre tipi di amicizia.

Il primo, che egli chiama amicizia perfetta, si ha quando l'amico è amato per lui stesso, e da lui si viene ricambiati. È un'amicizia tra uomini buoni, che sono tali sia nei confronti dell'amico sia in senso assoluto: non farebbero mai qualcosa di favorevole per l'amico, se ciò fosse un male in sé o se comportasse

un danno per altri: «L'amicizia perfetta, invece, è l'amicizia degli uomini buoni e simili per virtù: costoro, infatti, vogliono il bene l'uno dell'altro, in modo simile, in quanto sono buoni, ed essi sono buoni per se stessi»<sup>88</sup>. L'amicizia perfetta porta agli amici, come sue conseguenze naturali, un utile e un piacere, che non sono dunque le cause dell'amicizia perfetta, ma solo gli effetti.

Questo tipo di amicizia però, sottolinea Aristotele, è raro, e non si possono avere molti amici di tale genere, «come non è possibile amare molte persone nello stesso tempo (giacché l'amore è simile ad un eccesso, e un sentimento di questo genere si rivolge, per sua natura, ad una sola persona)»<sup>89</sup>. Dato il carattere fortemente selettivo dell'amicizia perfetta, non può essere questo il legame che tiene insieme tutti i membri della società, il legame politico.

Negli altri due tipi di amicizia che Aristotele prende in considerazione invece, l'amico non è amato per lui stesso, ma in vista di un utile, o di un piacere. Ciò che nell'amicizia perfetta era l'effetto, nelle altre due forme amicali diventa la causa. Un elemento importante, comune a questi due tipi di amicizia è ciò che Aristotele chiama «libero accordo», e che dà loro un carattere associativo, a differenza dai legami di parentela<sup>90</sup>.

Delle due forme di amicizia, al nostro discorso interessa quella basata sull'utile. L'amicizia politica è una particolare forma di amicizia, tra quelle basate sull'utile, che Aristotele chiama anche «concordia», e che provvede a definire con grande precisione: «la concordia non è identità di opinioni: questa, infatti, può esserci anche tra uomini che non si conoscono fra di loro. Né si dice che sono concordi uomini che la pensano alla stessa maniera su un argomento qualsiasi (...) ma si dice che nelle città vi è concordia quando i cittadini la pensano alla stessa maniera a proposito dei loro interessi, e scelgono e mettono in pratica le stesse cose, quelle che hanno comunitariamente giudicate opportune»<sup>91</sup>. Come si vede, Aristotele delimita con attenzione la sfera dell'amici-

<sup>88</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, VIII, 3, 1156b.

<sup>89</sup> *Ivi*, VIII, 6, 1158a.

<sup>90</sup> *Ivi*, VIII, 12, 1161b.

<sup>91</sup> *Ivi*, IX, 6, 1167a.

zia politica, avendo cura di lasciarne fuori tutti gli aspetti associativi che non riguardano direttamente il bene comune a tutti.

È chiaro infatti che Aristotele pensa ad una utilità il cui movente, per ciascuno, è l'utile personale, ma che ciascuno può perseguire solo lavorando per l'obiettivo comune; egli infatti, per meglio spiegare il suo punto di vista, propone l'esempio dei cattivi, che cercano di avvantaggiarsi nelle cose che sono loro utili immediatamente, ma si tirano indietro nelle fatiche e nelle prestazioni pubbliche: «Poiché ciascuno vuole per sé questi vantaggi, spia il prossimo e lo ostacola; e quando i cittadini non se ne curano, il bene comune va in rovina»<sup>92</sup>. Dunque, il fatto che l'amicizia politica sia legata all'utile, non deve abbassarla ai nostri occhi, perché anche per perseguire questo utile è necessaria la virtù, e i "cattivi" – coloro che si sottraggono agli impegni comuni – non la posseggono.

La differenza tra la società politica e le altre forme di comunità umane (riferendosi a quelle basate sull'utile) sta, per Aristotele, in questo: «Le altre comunità hanno di mira l'interesse particolare: per esempio, i naviganti mirano all'utile che traggono dalla navigazione»<sup>93</sup>. E dunque, «tutte queste comunità sembrano essere subordinate alla comunità politica, giacché la comunità politica non mira soltanto al vantaggio presente, ma a ciò che è utile alla vita intera (...) Dunque, tutte le comunità sono manifestamente parti di quella politica»<sup>94</sup>. L'amicizia politica è dunque basata sull'utile comune, non su quello parziale; in modo, cioè, che tutti concorrano al medesimo utile; l'amicizia politica non coincide con la sfera familiare o economica, nelle quali l'utile è ricavato attraverso, rispettivamente, l'appartenenza e lo scambio: in caso contrario, i gruppi familiari o economici imporrebbero la propria logica alla politica. Da una parte, dunque, la politica si vede assegnati precisi limiti; dall'altra, le è attribuita una supremazia sulle altre comunità, ma in ordine esclusivamente al bene comune, cioè una sua specificità legata al proprio fine, che il pensiero di Aristotele illumina, e che ha a che fare direttamente con la giustizia.

<sup>92</sup> *Ivi*, IX, 6, 1167b.

<sup>93</sup> *Ivi*, VIII, 9, 1160a.

<sup>94</sup> *Ivi*, VIII, 9, 1160a.

## 9.2. Amicizia e giustizia

Nel dibattito contemporaneo, come abbiamo visto, amicizia e giustizia sono termini usati spesso l'uno contro l'altro, e da queste diverse interpretazioni conseguono altrettanto diverse scelte politiche concrete. Per riassumere: l'amicizia, sostengono alcuni, è il vero fondamento della società, perché amicizia significa rapporti personali, valori condivisi, appartenenza ad una tradizione, mentre la giustizia garantita dalla legge è un insieme di norme astratte, che si rivolgono all'individuo e non prendono in considerazione la dimensione comunitaria delle persone. Altri al contrario guardano con sospetto all'amicizia, che potrebbe essere il fondamento di gruppi di potere, di concessioni reciproche di privilegi, mentre la giustizia, nella sua universalità, è garanzia che tutti vengano trattati nello stesso modo.

Dal punto di vista aristotelico, quando si parla di amicizia politica, bisogna aver chiaro che essa non è l'amicizia perfetta, disinteressata; questa supera – contenendola, e dunque, in ogni caso, non elimina – la giustizia, poiché gli amici, tra loro, vanno oltre ciò che sarebbe giusto nei confronti di un estraneo.

Ma l'amicizia politica, basata sull'utile, per Aristotele non rimuove affatto la giustizia. Da una parte, la giustizia dev'essere in ogni forma di comunità<sup>95</sup>; anzi, per natura la giustizia cresce insieme con l'amicizia, hanno la stessa estensione<sup>96</sup>. D'altra parte, la giustizia, nella società politica, ha il proprio oggetto specifico: i legislatori «dicono che è giusto ciò che è di utilità generale»<sup>97</sup>. L'amicizia politica dunque non sostituisce la giustizia, non la rende superflua, ma cerca proprio di attuarla. Nel concetto di amicizia politica di Aristotele, dunque, abbiamo sia il senso della giustizia, sia quello dell'appartenenza alla *polis*, cioè alla città, alla comunità politica. E questo è conseguenza non tanto delle osservazioni empiriche, da parte di Aristotele, della realtà politica del suo tempo, ma della sua antropologia, che non poteva ammettere

<sup>95</sup> *Ivi*, VIII, 9, 1159b.

<sup>96</sup> *Ivi*, VIII, 9, 1160a.

<sup>97</sup> *Ivi*, VIII, 9, 1160a.

che l'uomo vivesse in maniera dominante o esclusiva uno solo dei due valori – amicizia e giustizia – che qui sono in questione, perché entrambi costitutivi dell'essere uomo.

Ma allora è Aristotele a portarci verso la soluzione dei nostri problemi? Aristotele ha il merito di ampliare la nostra antropologia, rispetto alle riduzioni ideologiche oggi diffuse. Ma per altri aspetti siamo troppo lontani dal filosofo greco per poterci limitare alle sue, pur necessarie, indicazioni.

In primo luogo, per Aristotele la comunità politica era una coappartenenza reciproca dei cittadini, che perseguono insieme il bene dell'intera città, consistente non solo negli elementi materiali necessari all'esistenza, ma anche nel vivere bene dal punto di vista morale: la vita politica dei cittadini richiede infatti una virtù civica, un'amicizia politica. Questo senso di coappartenenza era ancora più forte nell'ebraismo, che introduce l'idea di un "patto" originario, proposto da Dio, con il popolo di Israele. Con questo patto nascono la giustizia e il diritto, perché esso stabilisce le leggi della società. Anzi, col patto nasce il popolo stesso: il popolo ebraico è proprio quello dell'alleanza con Dio. E la fedeltà al patto garantisce il bene comune del popolo. La società politica viene insomma intesa, in due filoni culturali che sono all'origine della nostra civiltà, come una comunità naturale, che ha alla propria base, in un caso, la religione, nell'altro la virtù civile. Il patto che la mantiene unita esprime la natura sociale dei suoi membri: il vincolo politico esalta ciò che di meglio c'è nell'uomo ebreo e nell'uomo greco.

Ma noi non viviamo più nella città greca conosciuta da Aristotele, o nella tribù ebraica raccolta intorno ad un solo Dio; e non possiamo più fare riferimento ad una comunità ristretta dotata di una particolare tradizione e di propri valori condivisi da tutti: viviamo in una dimensione universale, tale che il mondo, con il suo pluralismo di tradizioni, di culture e di visioni dell'uomo, entra – attraverso i mezzi di comunicazione, e per l'interdipendenza economica planetaria – nelle case del più piccolo paese; più che di pluralismo si dovrebbe parlare di un intersecarsi di universi che produce, in assenza di una chiara visione di ciò che è comune e unisce, una disorientante frammentazione. L'esigenza dei "co-



munitari”, dunque, pur rimanendo vera, sembra non poter più essere soddisfatta.

La visione prevalentemente comunitaria degli antichi, inoltre, viene spezzata proprio nell’interpretazione dell’origine e del senso della società politica, all’alba dell’epoca moderna, dal sorgere, a partire dal 1600, delle teorie contrattualiste: è un contrattualismo di tipo nuovo, che non ha più nulla a che vedere con ciò che solo impropriamente si può chiamare “contrattualismo” e che troviamo nei capitolari del secolo IX, improntati ad una visione pattizia e comunitaria discendente dalle consuetudini popolari germaniche<sup>98</sup>. Da Hobbes in poi – tenendo conto dell’originalità rousseauviana – il nuovo orientamento fa risalire la nascita della società politica alla stipulazione di un contratto, i cui protagonisti sono gli individui. Il contrattualismo ha avuto diverse espressioni; ma, in generale, possiamo dire che la sua eredità, oggi, consiste anzitutto in una forte sottolineatura della volontà e dei diritti individuali: sono i cittadini a decidere la forma e le regole della società politica, a prendere in mano il loro destino; in tal modo, il contrattualismo ha dato un notevole contributo alla formazione dello Stato di diritto, quello Stato, cioè, che non agisce arbitrariamente, ma si attiene per primo al rispetto delle leggi. Sono conquiste di civiltà, contributi positivi alla nostra convivenza.

D’altra parte, però, il contrattualismo indebolisce il senso dell’appartenenza comunitaria, ed appanna o, in certi casi, elimina del tutto, l’idea del bene comune, proprio perché il contrattualismo assume generalmente, come orizzonte proprio, quello dell’individuo. Al tema del rapporto tra amicizia e giustizia, appartiene dunque anche un altro ordine di problemi: è possibile conservare gli elementi positivi del contrattualismo, senza però rinunciare alla dimensione comunitaria rappresentata dalla tradizione del “patto”? In altre parole, il patto e il contratto possono convivere oppure l’uno esclude l’altro?

<sup>98</sup> Cf. F. Atger, *Essai sur l’histoire des doctrines du contrat social*, Paris 1906; G. W. Gouch, *The social contract. A critical study of its development*, Oxford 1936; Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno fino al Concordato di Worms (800-1122)*, Modena 1901.

In secondo luogo, ad ampliare la nostra distanza dagli antichi, è la nostra idea di giustizia, molto più vasta di quella di Aristotele: oggi riteniamo politicamente giusto, ad esempio, assicurare ad ogni cittadino non solo i diritti civili e politici, ma anche quelli sociali, sottolineati soprattutto da chi è attento alla realtà materiale, esistenziale, e non solo formale della giustizia; un problema che Aristotele non poteva porsi, in una società in cui i diritti erano assicurati solo a chi li riceveva per nascita.

In conclusione, perché sia accettabile l'idea di una politica basata sulla categoria di amicizia, è necessario dar prova della sua capacità di rispondere alle esigenze della giustizia. Bisognerebbe riuscire a mettere insieme la condizione di universalità e libertà garantita dalla giustizia, con la ricchezza delle relazioni personali e il senso di appartenenza garantito dall'amicizia, distinguendo in essa la sfera propria dell'amicizia perfetta da quella dell'amicizia politica.

## 10. AMICIZIA E GIUSTIZIA NELLA NUOVA CREAZIONE

La grande sfida dell'epoca moderna consiste in questo: a mano a mano che nel singolo cresce la consapevolezza del proprio valore e della propria unicità, cresce anche la difficoltà a capire come far convivere il proprio assoluto diritto a tutto<sup>99</sup>, con quello degli altri: ma come possono convivere tra loro alcuni miliardi di assoluti? Da questa impostazione discende la concezione – il cui fondamento, e cioè il conferimento di realtà esclusivamente all'io, troverà massima espressione nell'*Unico* di Stirner<sup>100</sup> – di un conflitto naturale esistente tra ciascun uomo e tutti gli altri, come pure le interpretazioni sempre più riduttive del bene comune che, nell'ottica dell'io, rimane privo di fondamento.

<sup>99</sup> Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, London 1651, tr. it. *Leviatano*, Firenze 1987, p. 125.

<sup>100</sup> Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*, tr. it. *L'Unico e la sua proprietà*, Roma 1970.

La democrazia contemporanea, erede anche del contrattualismo moderno, è il tentativo di dare regole incruente al conflitto: ma è un tentativo che rimane in una condizione di estrema precarietà concettuale ed esistenziale, finché non gli si dà un fondamento, che costituisca, allo stesso tempo, un orientamento al cammino. Ritorniamo dunque, alla ricerca di tale fondamento, nel luogo originario del nostro discorso, che è anche il luogo eminente del conflitto: la croce.

Il fatto che Gesù, morente, si rivolga a Dio e non agli uomini o alle circostanze, mostra con chiarezza che il conflitto che lì trova conclusione è anzitutto un conflitto, se così si può dire, tra Gesù e Dio. Un conflitto realmente vissuto per dirci – dell'uomo e di Dio – qualcosa che ancora non sapevamo. Sono due Assoluti – per così dire – a trovarsi di fronte: l'infinitamente piccolo dell'uomo – ma che in Cristo è Dio – e l'infinitamente grande di Dio. L'uomo-Gesù si spegne nelle mani di Dio; Dio si dona a Gesù rivelandosi Padre. Due Assoluti non possono vivere l'uno davanti all'altro, ma solo nella donazione reciproca per la quale sono l'Uno: non possono convivere come individui, ma solo come Persone. "Persone" è il nome che i cristiani, attraverso una ricerca durata tre secoli, hanno dato al mistero dell'Assoluto- "Assoluti" che si amano, che scelgono, ciascuno, di non essere, per far essere l'altro. Sulla croce e nella resurrezione nascono, in Cristo, gli uomini-persone, portatori ciascuno di una Realtà Assoluta che può convivere con le altre solo nell'amore reciproco, cioè nello spegnersi dell'autoaffermazione individuale che permette l'accoglienza, attraverso l'altro, di una nuova identità personale che non è più solo sostanza, ma anche relazione.

Questo dinamismo personalistico, che è il modo umano di partecipare alla vita trinitaria di Dio, dà luogo ad una nuova concezione dell'amicizia, che è Gesù stesso a descrivere durante l'ultima cena, anticipando e fornendo ai discepoli gli elementi per comprendere la realtà che scaturirà dagli avvenimenti delle ore successive: «Non vi chiamo più servi – spiega Gesù –, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a

voi»<sup>101</sup>. L'amicizia con Dio indica un piano di parità nella libertà, reso possibile dal "faccia a faccia" dell'Abbandonato con Dio. La vita nello Spirito esprime questa parità, questa divinizzazione dell'uomo in Cristo. Il "tu per tu" dell'Abbandonato con Dio genera il "noi" dell'amicizia, e il "noi" è il segno che contraddistingue la realtà dello Spirito, il terzo elemento che realizza la comunione trinitaria e costituisce sia la comunità divina sia quella umano-divina, e senza il quale – in una relazione esclusivamente a due – è possibile solo un rapporto di conflitto o di subordinazione: un rapporto sacrale, non sociale. Nel "noi" dello Spirito si supera il conflitto, la nemicità: i quali, nella sfera umana, possono prodursi, ma non sono necessari, non sono più suscettibili di alcuna giustificazione dialettica.

Ma il conflitto (sempre se così si può dire) tra Gesù e Dio ha anche un altro aspetto: il suo superamento richiede di avere assoluto agli obblighi della giustizia; quella umana, che emette un giusto verdetto di condanna; e quella divina, che impone la sottomissione – fino all'annientamento – perché l'Amore sia rivelato. E così l'innocente – in ordine al comando divino – è colpevole in ordine alla Legge. Gesù infatti non chiede perché è stato crocifisso – condanna che egli accetta –, ma perché è stato abbandonato: gli è chiaro lo scopo dell'azione del Sinedrio e dei romani, non quello di ciò che avviene nella propria interiorità quando avverte la lontananza da Dio. Ma solo rispondendo pienamente alle esigenze della duplice giustizia Gesù può aprire le porte alla duplice amicizia, umana e divina.

L'evento della croce e della resurrezione porta anche, nella concezione dell'amicizia, l'irruzione, nella storia, della dimensione dell'universalità, che ha abbattuto le mura cittadine, i confini politici, le barriere sociali. Dalla croce di Cristo scaturisce una nuova umanità, che, come spiega san Paolo, supera le precedenti divisioni tra ebreo e greco, tra schiavo e libero<sup>102</sup>: dal punto di vi-

<sup>101</sup> *Gv* 15, 15.

<sup>102</sup> *Col* 3, 11.

sta cristiano, la prima fondamentale comunità è l'umanità stessa, e il bene comune, nel suo senso più proprio, è il bene comune dell'umanità. Ogni società politica che viene a formarsi si fonda dunque su una comunità preesistente, su un vincolo sociale originario, anche se non espresso, che è l'umanità stessa. E, di conseguenza, il bene comune di una particolare società politica è sempre un bene parziale, che deve essere ordinato al bene comune più vasto dell'umanità.

Alla base della sua amicizia Gesù poneva una totale donazione personale, che non aspetta di venire ricambiata, e della quale egli dà l'esempio per primo ai discepoli; questo atteggiamento di donazione prende il nome di carità: «L'amicizia, così concepita è quindi l'incontro di due vicendevoli carità, come a dire la somma di due amori oblativi che fanno riemergere l'uguaglianza, che nel mondo classico era condizione di partenza ed era verificata da un giudizio di valore, intellettuale o economicistico»<sup>103</sup>.

Mentre cioè gli amici dell'antichità si sceglievano in base ad una certa uguaglianza intellettuale, sociale, economica di partenza, nella concezione di Gesù l'uguaglianza si ottiene nella carità. Ma se è possibile raggiungere questa uguaglianza, è solo perché esiste un'uguaglianza essenziale creata da Gesù stesso: la sua morte e la sua resurrezione, infatti, operano nell'essere dell'uomo, facendolo amico di Dio e facendo gli uomini amici tra di loro: tutti gli uomini sono uguali perché, attraverso Cristo, sono diventati figli del Padre; ma tutti gli uomini sono diversi perché ognuno riceve da Cristo la propria personalità: uguaglianza e diversità, come si sperimenta in famiglia, sono le due facce della fratellanza. E poiché siamo nella condizione di fratelli, apparteniamo ad una comunità umana che, da una parte, è la più vasta possibile, è universale; dall'altra, è una vera comunità per la strettezza e la forza del vincolo. L'amicizia perfetta descritta da Aristotele non è più, ora, costretta all'interno dei confini dell'*oikos* o della *polis*, ma è resa possibile ad ogni uomo nei confronti di ogni altro, perché ogni uomo abita la stessa casa, è figlio

<sup>103</sup> L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993, p. 235.

dello stesso Padre, discende – in modi diversi – dalla medesima tradizione.

Che cos'è allora il bene comune? Potremmo tentare, ora, di definirlo così: è quel bene che il singolo raggiunge solo se lo conseguono anche tutti gli altri. La persona, in tal modo, rimane la misura del bene, sia presa singolarmente, sia considerata nella comunità e nei corpi intermedi ai quali essa, insieme ad altre, dà vita. Dunque il singolo cittadino, nel suo mondo vitale, rimane la misura del bene, che, di conseguenza, non sarà determinato da una media astratta ricavata dalla somma dei beni di tutti: ogni singolo cittadino deve essere preso in considerazione; e sarà il cittadino più svantaggiato a dire in che misura il bene comune è stato raggiunto. È chiaro, inoltre, che tale bene può essere conseguito solo in maniera cooperativa, dato che il singolo non lo può ottenere separatamente dagli altri: e dunque è il risultato di un'azione politica specifica, che richiede l'esistenza e l'azione di un soggetto specificamente orientato al bene comune: lo Stato. Il quale però non è che il momento culminante di un processo nel quale è coinvolta l'intera società, che nella multiformità della sua libera iniziativa e della sua forza associativa produce molteplici beni particolari; ma la garanzia che essi cooperino al bene comune si ottiene solo se esso è rappresentato e perseguito da un soggetto politico – Stato federale, o Stato nazionale, o Regione, o Municipalità, ecc. – che ha come fine esclusivo e diretto il bene della collettività e regola le libere attività degli altri soggetti in modo che non lo contrastino.

In sintesi, la nuova condizione di universalità e di parità permette di impostare la soluzione di due ordini di problemi.

In primo luogo, quello del rapporto tra universalità e appartenenza. Infatti, allargando il concetto di comunità a tutta l'umanità, si può vivere un'apertura universale continuando ad appartenere ad una reale comunità: l'umanità stessa. È il cristianesimo che permette di realizzare, allo stesso tempo, l'appartenenza e l'universalità, la libertà *da* ogni vincolo artificiale e la libertà *di* appartenere ad una comunità, e dunque di avere un'identità riconosciuta, una casa. L'universalizzazione introdotta dal cristianesi-

mo consente di vivere un'etica universale, rivolta a tutti gli uomini, capace di nutrirsi dei principi comuni, ma di riconoscere le distinzioni tra le persone e tra le comunità che esse liberamente formano, dunque le distinzioni tra famiglie, tra associazioni, tra corpi sociali, tra popoli, tra Stati. È, sul modello dell'Abbandonato e del Risorto, l'etica della nuova creazione, l'etica dello spegnersi per venire accesi, del non essere per essere.

In secondo luogo, quello del rapporto tra patto e contratto. Se si guarda alla storia in maniera non ideologica, è possibile considerare le diverse idee che essa ha prodotto come conquiste dell'umanità; anche se, nel momento in cui sono sorte, esse si sono poste in atteggiamento antagonista tra loro, accompagnando conflitti realmente esistenti, ma che l'umanità riesce, un po' alla volta, a superare. Oggi abbiamo bisogno sia di libertà individuale, sia di appartenere ad una comunità. Ed il concetto di persona è quello che consente di soddisfare ad entrambe le esigenze, perché la persona è soggetto unico ed irripetibile, ma allo stesso tempo è intimamente orientato alla socialità con le altre persone. Se sono le persone a stipulare il contratto, esse possono benissimo riconoscere la comune appartenenza alla famiglia umana, e dunque il debito di solidarietà e fraternità che le stringe le une alle altre, riconoscendo i principi universali che appartengono alla condizione umana; allo stesso tempo, possono liberamente decidere, attraverso il contratto che esprime il consenso, le regole e le istituzioni della loro società, nel rispetto non solo delle libertà individuali, ma anche di quelle dei soggetti collettivi intermedi.

Il concetto di persona, che permette di superare la contrapposizione tra patto e contratto, è molto semplice da capire, perché descrive la realtà degli esseri umani. La ritrosia del pensiero, quasi la paura che si avverte in molti ad accettarlo in tutte le sue conseguenze, dipende forse dalla resistenza, non confessata, ad abbandonare il vecchio terreno delle ideologie tradizionali, che ammettono solo l'individuo o il collettivo: entrambe astrazioni rispetto alla realtà delle persone. Approdare alla persona non significa abbandonare la verità colta dalle ideologie, ma rendersi conto che quella era solo una parte di una verità più grande: *la persona ha in sé, infatti, sia la dimensione del singolo sia quella del collettivo*.

vo. In tal modo è possibile guardare alla forma del patto e a quella del contratto come forme complementari e non antagonistiche, perché nella realtà ognuna di esse contiene anche gli elementi che, ideologicamente, vengono attribuiti solo ad una delle due: nella realtà, infatti, non c'è patto senza consenso, né contratto senza appartenenza.

Uguaglianza, giustizia, libertà sono, in virtù della fondazione che essi ricevono nella croce e nella resurrezione, concetti personalistici: l'autentica democrazia non può che essere personalistica.

## 11. L'UNITÀ TRINITARIA DEL SOCIALE E DEL POLITICO

Il problema centrale, cui le presenti riflessioni cercano di rispondere, è quello posto da Erik Peterson quando, in riferimento alla «monarchia del Dio trino», sosteneva: «Questo concetto di unità non ha alcun riscontro nella creatura umana»<sup>104</sup>. Rimando a quanto già scritto sul senso di questa affermazione di Peterson; ma le riflessioni di queste pagine espongono invece l'argomento contrario: l'evento di Cristo introduce gli uomini alla vita divina trinitaria; essa è unità e distinzione; nell'agire sociale delle creature umane dev'esserci dunque, per quanto ad esse possibile, sia l'unità sia la distinzione trinitarie. È necessario approfondire il problema, oltre quanto già detto, soprattutto sul versante dell'unità, chiedendoci: esiste una "unità" umana che sia riscontro di quella divina?

Diamo però, a questa domanda, l'ampiezza che effettivamente possiede, dato che essa, a me sembra, non è semplicemente "un" problema ma, forse, "il" problema; questa domanda offre anche l'occasione per completare la riflessione sul secondo paradosso conseguente le affermazioni di Bulgakov, che ho lasciato, in parte, in sospenso, e che si può qui richiamare con le parole stesse di Bulgakov: «La vera questione è la seguente: può la creatività

<sup>104</sup> E. Peterson, *op. cit.*, p. 70.



umana compiersi in nome del Cristo, essere l'opera dell'umanità del Cristo?»<sup>105</sup>.

Introduco la riflessione attraverso un pensiero di Martin Heidegger, che esprime con efficacia una dimensione misteriosa della condizione umana: «La filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)»<sup>106</sup>.

«Solo un Dio ci può salvare»: Heidegger si poneva in una posizione di attesa, non escludendo che, ad un certo punto, un Dio si potesse manifestare, ma neppure che potesse tenersi nascosto e ci abbandonasse, con la sua assenza, al tramonto. Ma l'elemento per noi rilevante del ragionamento di Heidegger sembra questo: che di fronte alle difficoltà che ci stanno davanti, le difficoltà quotidiane che si legano a quelle del destino della nostra civiltà, le forze umane appaiono inadeguate, e solo l'azione di un Dio vi sarebbe commisurata. Ecco dunque posto il dilemma: c'è bisogno di un Dio, ma siamo noi uomini a dover agire, e noi non siamo Dio.

Tale dilemma, naturalmente, è più antico di Heidegger. Lo aveva già indicato Eraclito, descrivendo una situazione di caos e insicurezza: è talmente inconsistente la realtà ai suoi occhi, e particolarmente la realtà pubblica, che egli preferisce giocare ai dadi coi bambini piuttosto che occuparsi del governo<sup>107</sup>. Sembra di vedere, negli aforismi di Eraclito, la descrizione della situazione di tante nostre città, nelle quali l'impressione di caos etico e poli-

<sup>105</sup> S. N. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*, cit., p. 479.

<sup>106</sup> M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns helfen*, «Der Spiegel», 13.5.1976; tr. it. *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, Parma 1987, p. 136.

<sup>107</sup> Cf. l'aneddoto riportato da Diogene Laerzio, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, I, Bari 1975, p. 180.

tico è così forte, da non saper dove mettere le mani. La soluzione dei problemi rimane enigmatica; e infatti Eraclito parla per enigmi. L'enigma è appunto un enunciato oscuro, che mette in evidenza la contraddittorietà o l'impenetrabilità della realtà. Ma attenzione: Eraclito si esprimeva oscuramente, presentando le apparenze delle cose, intuendo però, dietro di esse, la soluzione. Avverte infatti Giorgio Colli: «Ogni coppia di contrari è un enigma il cui scioglimento è l'unità, il dio che vi sta dietro»<sup>108</sup>.

Anche in Eraclito troviamo dunque l'indicazione di un Dio nascosto, che racchiude la soluzione, cioè l'unità di un soggetto e un predicato che compone un giudizio: quel giudizio appunto, quella conoscenza, quella capacità di capire e interpretare, che sembra mancarci nel valutare la situazione umana e nell'intervenirvi.

Ma come è visto, dal punto di vista di Dio, il dilemma umano? Nella rivelazione ebraica, dove è Dio a parlare in prima persona, troviamo, in un certo senso, conferma al dilemma, perché l'azione adeguata alla disastrosa condizione umana descritta dal profeta Osea, può essere solo Dio a compierla: «Il mio cuore si commuove dentro di me, / il mio animo freme di compassione. / Non darò sfogo all'ardore della mia ira, / non tornerò a distruggere Efraim, / perché sono Dio e non uomo; / sono il Santo in mezzo a te / e non verrò nella mia ira. / Seguiranno il Signore / ed Egli ruggirà come un leone; / quando ruggirà, accorreranno / i suoi figli dall'occidente, / accorreranno come uccelli dall'Egitto, / come colombe dall'Assiria / e li farò abitare nelle loro case. / Oracolo del Signore»<sup>109</sup>.

L'adorazione degli idoli descritta da Osea<sup>110</sup> è segno di schiavitù, di alienazione di sé. È uno stato di subordinazione che noi vediamo diffuso, oggi, in varie forme nelle nostre città. Là dove c'è subordinazione, non c'è democrazia. Di fronte all'ingiustizia e al calpestamento del bene comune, e nella constatazione che molti si sottomettono – per debolezza, per ignoranza, per interes-

<sup>108</sup> G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano 1975, p. 69.

<sup>109</sup> Os 11, 8-11.

<sup>110</sup> Os 11, 1-6.

se, per non avere consapevolezza della propria dignità – si può avvertire il desiderio di buttarsi nella mischia usando sistemi già sperimentati come inadeguati, finendo cioè per accettare compromessi inaccettabili, o rischiando di compiere un'azione rabbiosa e settaria. Ma non sarebbe questa l'azione di un Dio, ciò di cui abbiamo bisogno. Nel passo di Osea, infatti, il Signore dice: «non darò sfogo alla mia ira, perché sono Dio, e non uomo». E come agisce Dio? Egli paragona la propria azione a quella di un padre, che insegna a camminare al bambino, lo solleva alla sua guancia, ne ha compassione, gli insegna a sollevare la testa, a diventare grande, a diventare quello che il bambino veramente, nel suo profondo, è: «Io li traevo con legami di bontà, con vincoli d'amore»<sup>111</sup>. Così dovrebbe essere l'azione politica umana nelle città: una radicale assunzione di responsabilità in ordine al bene comune. Ma ritorna il dilemma: nessuno di noi è Dio; eppure dovremmo esserlo, perché le nostre città ne hanno bisogno.

Anche Gesù affronta il dilemma, sciogliendolo: è il momento in cui, nella storia umana, l'essere Dio e l'essere uomo si incontrano nella divino-umanità di Cristo. È un momento essenziale della vicenda umana ma, paradossalmente, messo tra parentesi, spesso, dagli stessi credenti, forse proprio perché è esso stesso un paradosso, non comprensibile per una ragione solo tecnica, lineare, che non sa più misurarsi col mistero dell'esistenza.

Il vangelo di Giovanni riferisce una conversazione di Gesù con quei giudei, che lo accusavano di farsi Dio, pur essendo un uomo<sup>112</sup>. Ad essi Gesù replica citando il salmo 82: «Io ho detto: Voi siete dèi»<sup>113</sup>; ricorda cioè a quei giudei che, in quanto «figli dell'Altissimo» anche a loro era stato detto «siete dèi», per sottolineare che egli, dicendo «Sono Figlio di Dio», non bestemmiava, e che poteva essere riconosciuto come tale attraverso le opere, che egli compiva non da sé, ma perché il Padre agiva in lui e con lui. Perché questi giudei non lo riconoscono? Gesù lo spiega loro in un'altra conversazione, nella quale pure erano in questione la

<sup>111</sup> *Os* 11, 4.

<sup>112</sup> *Gv* 10, 31-39.

<sup>113</sup> *Sal* 82, 6.

sua figura e la sua opera in quanto Figlio, in questo modo: «Ma io vi conosco e so che non avete in voi l'amore di Dio»<sup>114</sup>. Erano stati chiamati ad essere figli di Dio, e dunque dèi, ma da questa vocazione si erano allontanati, perché non avevano più lasciato posto, dentro, all'amore di Dio. Questa è dunque la soluzione al dilemma proposta da Gesù: gli uomini diventano dèi avendo dentro di sé l'amore di Dio.

Ma come è possibile questo? Attraverso la condivisione della vita stessa di Dio, che Gesù, come abbiamo visto, propone, nel discorso dell'ultima cena, ai suoi amici. Più che "diventare dèi", dunque, ciò che Gesù propone è di vivere con Dio e in Dio la vita stessa di Dio.

È evidente che la piena realizzazione di questa amicizia, di questa vita in e con Dio, non riguarda unicamente i discepoli che quel giorno stavano a tavola con Gesù, ma riguarda anche l'esistenza della nuova umanità nella storia. In altra occasione infatti, Gesù aveva pronunciato delle parole che solo ora, nella luce della croce e della resurrezione, possono essere intese nel loro pieno significato: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro»<sup>115</sup>. Questo è il sociale cristiano completamente spiegato: una comunità – come direbbe Aristotele – anche minima – "due" – che accoglie la presenza trasformante di Gesù. È questo essere riuniti con Gesù l'unità umana che "fa riscontro" a quella trinitaria e risolve il problema sorto con Peterson; è questo il "Dio nascosto" di Eraclito, che si rende presente con l'incarnazione; ed è questo il Dio "che ci può salvare" atteso da Heidegger: l'unità come Gesù la descrive è l'agire di Dio nell'agire libero dell'uomo.

La condizione è essere uniti nel suo nome, nel nome di Colui che è l'Abbandonato e il Risorto; la condizione è il non-essere per essere, l'amare; chi dunque si mette insieme ad altri ed ama come Gesù, dà vita ad un soggetto collettivo *che è Gesù stesso*. In questo modo il soggetto universale, Gesù – che ha in sé tutta

<sup>114</sup> *Gv* 5, 42.

<sup>115</sup> *Mt* 18, 20.

l'umanità –, vive nel soggetto sociale particolare, e il bene che questo persegue coopera naturalmente al bene comune. È la realtà del fiore chiuso e del fiore aperto, dell'intrecciarsi di diverse identità distinte in una unità superiore. Una concezione dell'unità che supera quella dell'unità della comunità espressa politicamente dall'unità numerica del monarca.

La novità del cristianesimo sta dunque nella piena attuazione del sociale, nel “come” della relazione umana che affonda le radici nel “come” trinitario della relazione divina: ciò si esprime nell'immettere amore in tutti i campi dell'impegno amicale: sia tra amici stretti, sia nell'impegno sociale intermedio, sia nell'occuparsi dello Stato. Continua ad aver valore, allora, la distinzione tra i diversi tipi di amicizia stabilita da Aristotele? Certamente. Non bisogna infatti confondere l'amicizia che è del politico nella sua specificità, con quelle espresse dal sociale. Ma non sarebbe possibile l'amicizia politica se l'intero corpo sociale non fosse attraversato e nutrito dalle diverse forme di amicizia, e in particolare dall'amicizia perfetta; non sarebbe possibile alcun progresso nella qualità delle relazioni umane *se non crescesse in mille punti diversi l'azione, nei diversi soggetti, del soggetto-Gesù*. Ed è importante che in entrambi i casi – nell'amicizia perfetta e in quella politica – si tratti di amicizia, cioè dell'associarsi perché si vuole, insieme, un bene; che dunque non sia accettabile l'esistenza di una doppia morale, e che in entrambi i casi si viva la medesima dimensione etica, perché questo dà unità alla persona, che può operare il bene in ogni ambito della propria esistenza.

## 12. CONCLUSIONE

La riflessione che ora si conclude è iniziata con queste parole di Carl Schmitt: «Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica». Tale rapporto di analogia non è né semplice né meccanico,

ma della sua sussistenza l'umanità è convinta fin dai tempi più antichi; ed effettivamente, là dove si riesce a scorgerne i tratti e le connessioni, mette in possesso di importanti elementi ermeneutici, attraverso i quali si può diventare più criticamente consapevoli dell'epoca e del senso della nostra umana azione in essa. Ma come stabilire questo rapporto di analogia oggi, in un momento storico nel quale il "riferimento metafisico" è, da parte di molti, smarrito e, là dove ancora viene riconosciuto, lo è in una pluralità di modi tali da indicare concezioni della vita e della politica profondamente diverse tra loro?

Abbiamo tentato di reinterpretare questa situazione di analogia partendo dalla rivelazione, in Cristo, di Dio Trinità. Il "riferimento metafisico" che ne è sgorgato – col concetto di sociale –, lungi dall'imporsi come un modello opprimente, risulta dare consistenza alla vita e alla libertà dell'uomo. È il fondamento anche della creatività umana, perché sono trinitari tutti i diversi tentativi e processi che gli uomini compiono per costruire il bene. Solo in questi termini, dell'autonomia delle decisioni umane e della pluralità delle soluzioni, l'analogia trinitaria della politica scongiura il pericolo di trasformarsi in una nuova forma ideologica di teologia politica, in una "ideologia trinitaria". L'analogia trinitaria consente di comprendere – e di dare un senso cristiano – anche al fatto che i nuovi termini delle categorie politiche che sgorgano dalla rivelazione trinitaria possano essere colti anche senza avere accolto tale rivelazione, perché appartengono all'ordine naturale cristificato, della natura umana, cioè, che Cristo ha fatto propria e trasformata. Ma l'accoglienza della rivelazione trinitaria è concettualmente necessaria, se si vuole intendere le categorie politiche nella loro radice personalistica.

Le presenti pagine non possono che avere il carattere dello studio preliminare, dell'inizio esplorativo – per quanto concerne la filosofia politica – di un immenso territorio dell'essere e del sapere, il personalismo trinitario, troppo nuovo per essere già riuscito ad esprimere una cultura e delle istituzioni corrispondenti ed adeguate. L'umanità però è in cammino. In particolare, è in cammino l'Occidente, troppo spesso e troppo disinvoltamente dato per morto. Non va dimenticata una delle più pregnanti ri-

flessioni di Heidegger sul destino dell'Occidente, aperta alla speranza anche se priva della possibilità di indicare una direzione e, per questo, consegnata all'attesa, alla costruzione delle «gittate smilze, e di breve durata, di un possibile trapasso»<sup>116</sup>: «La mia convinzione è che solo a partire dallo stesso luogo del mondo nel quale è sorto il moderno mondo tecnico, possa prepararsi anche un rovesciamento, e che esso non può avere luogo tramite l'assunzione del buddismo zen o di altre esperienze orientali del mondo. Per cambiare modo di pensare è necessario l'aiuto della tradizione europea e di una sua riappropriazione. Il pensiero viene modificato solo da quel pensiero che ha la stessa provenienza e la stessa destinazione»<sup>117</sup>.

L'Occidente non è morto ma, piuttosto, dimenticato e incompreso dagli stessi occidentali; incompreso proprio nel senso profondo e sapienziale dei grandi filoni culturali che lo hanno originato: l'ebraico, il greco, il romano. L'ebraismo è tutt'oggi realtà viva ed operante; ma anche le civiltà greca e romana cessano di essere mere reliquie se rivisitate alla luce dell'evento cristiano della croce e della resurrezione. È quest'ultimo, infatti, come abbiamo visto, a fornire la chiave ermeneutica principale per intendere il senso e la direzione del cammino.

Le conseguenze dell'evento cristiano sono troppo grandi per venire esaurite all'interno di un'epoca. Il Medioevo e l'Età moderna hanno prodotto delle sintesi culturali nelle quali il cristianesimo dava l'impronta determinante; e sintesi non sono mancate neppure nei nostri anni: ma il personalismo trinitario e l'orizzonte delle relazioni umane che esso apre attende ancora di trovare adeguata espressione, che sarà, come e più che nelle epoche passate, il risultato di una polifonia di voci e di culture.

ANTONIO MARIA BAGGIO

<sup>116</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, p. 156.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 149.