

**IL NOME DEL POPOLO.
PER UN CONTRIBUTO ALLA 45^a SETTIMANA SOCIALE
DEI CATTOLICI ITALIANI**

I pezzi di reticolato erano accatastati sopra bancarelle lungo i marciapiedi della città vecchia; arrivavano dal confine con l'Ungheria e faceva un certo effetto pensare che, solo pochi giorni prima, attraverso quel ferro passava la corrente ad alta tensione che avrebbe dovuto continuare ad impedire ai cecoslovacchi l'attraversamento del confine. L'Ungheria aveva invece aperto la frontiera, facendo cadere un muro, diversamente costruito, ma ideologicamente simile a quello di Berlino. Quel simbolo dell'oppressione veniva ora ridotto a *souvenir*, e i pochi soldi con i quali si poteva comprare nel centro di Bratislava servivano a sostenere il *Forum della società civile*, l'organizzazione dentro la quale si riuniva l'opposizione al regime comunista, sempre più fragile e incerto, con un presidente dimissionario, ma ancora formalmente al potere in quelle ultime settimane del 1989. L'idea di "società civile" – non solo in Cecoslovacchia – *dava allora un nome al popolo*, rappresentava il risveglio dei soggetti sociali – dalle famiglie ai partiti, dalle associazioni alle imprese, dalla stampa al teatro – della cui diversità e unità il popolo si compone, e che sotto il regime comunista e le sue tentacolari diramazioni non avevano potuto formarsi o esprimersi, ed erano per questo rimasti nascosti, o silenti, o deformati¹. Nei regimi com'erano quelli dell'Europa socialista, il partito-Stato costituiva l'unico soggetto: tutto il resto non aveva nome.

Duecento anni prima, in un altro '89, un'altra "società civile" aveva forzato il regime assolutista francese, e aveva preteso di ve-

¹ A tale argomento «Nuova Umanità» ha dedicato un numero speciale intitolato *Il travaglio dell'Est europeo*, XII (1990/3-4) n. 69-70.

nire rappresentata dentro le istituzioni politiche. Una situazione molto diversa, certamente. Ma anche allora l'idea di "società civile" aveva guidato un'azione di rottura nei confronti del regime politico, un'affermazione di identità negate e di inclusione di coloro – una parte almeno – che erano esclusi.

In entrambi i casi – nella Francia di fine Settecento, come nell'Europa di fine Novecento –, la storia ha rivelato l'estrema complessità che la "società civile" racchiude: una complessità già presente duecento anni fa e che annunciava la diversità di interessi, di presenze, di visioni della vita che oggi, pienamente dispiegati, sono, da una parte, prodotti dalla medesima storia; ma, d'altra parte, sperimentano a volte un'enorme difficoltà a convivere e a trovare un adeguato rapporto con la realtà politica. Continua infatti a venire segnalato in questi ultimi anni e in molti Paesi dell'area occidentale, l'accentuarsi del distacco tra società e politica accompagnato talvolta – specialmente là dove sussistono maggiori difficoltà nel ricambio fisiologico e ordinato della classe dirigente, come in Italia – da reciproche accuse e da una crescente sfiducia tra le parti. I meno giovani possono dire di ricordarsi di averle sempre sentite, queste denunce, ed è vero; ma si sbaglierebbe ad archivarle troppo velocemente perché, indicati da parole simili, si sviluppano fenomeni diversi: basti pensare che concetti quali "forum sociale", che meno di vent'anni fa esprimevano una lotta contro i "muri", danno voce oggi alla critica della situazione senza muri (almeno apparentemente) per definizione: la globalizzazione. All'indomani degli attentati di Londra, la società britannica ha scoperto che giovani immigrati di seconda generazione, perfettamente integrati in apparenza, erano arrivati ad un rifiuto radicale (e criminale) dell'intero sistema valoriale della società nella quale erano cresciuti; mentre la rivolta nelle periferie parigine ha portato molti francesi a chiedersi non solo che cosa stesse succedendo in quei quartieri, ma anche che cosa fosse diventata la Francia.

La distanza e la contrapposizione tra società e politica assume dunque varie forme e si sviluppa a partire da diverse problematiche. E se in due importanti momenti della storia (1789-1989) la "società civile" si è sollevata per "dare un nome" al popolo, oggi potremmo chiederci, in riferimento a vari Paesi dell'Occidente

e, in particolare, all'Italia: esiste ancora un "popolo" a cui dare il nome? E da quali soggetti è formato? Quali sono le componenti, i soggetti sociali rilevanti, portatori di cultura e capaci di proporre (o contrapporre) alla realtà politica, valori radicati e vivi, progetti coerenti e visioni del futuro? O non viviamo piuttosto sotto la minaccia di un crescente vuoto delle relazioni sociali portatrici di senso, di un "niente" che invade le identità e le culture, tale che la cosiddetta "società civile", in fondo, è ben contenta di rapportarsi alla politica istituzionale solo nella forma della presentazione dei propri bisogni, soddisfatti i quali la società ricambia con una acritica delega nell'esercizio della sovranità?

Sono domande che esprimono problemi urgenti, e particolarmente opportune nel periodo in cui ricorrono i cento anni delle *Settimane Sociali dei Cattolici Italiani*. La prima di queste Settimane, svoltasi a Pisa dal 23 al 28 settembre 1907, si celebrava quando ancora la "Questione romana" era irrisolta, nel pieno del periodo caratterizzato dal «non expedit», che impediva ai cattolici la partecipazione alla vita politica parlamentare e governativa. Proprio per questo essi cercarono di esprimere le loro potenzialità sul terreno sociale, lavorandovi e costruendolo, ponendo cioè le premesse per la successiva evoluzione politica della società italiana. Questa particolare situazione, avvertita allora come un pesante limite (e lo era effettivamente), diviene particolarmente interessante ai nostri giorni, perché sottolinea la realtà e le possibilità del sociale nella sua distinzione dalla sfera politica istituzionale, distinzione che meglio mette in evidenza i compiti della dimensione sociale; in particolare, come scrive il *Documento preparatorio della 45ª Settimana Sociale dei Cattolici Italiani*, «le Settimane Sociali nascono, fra le altre iniziative, proprio per rispondere all'esigenza di una riflessione diretta a un impegno concreto nella società; più precisamente per l'esigenza di dare un contributo progettuale alla società italiana»².

Il rilievo che le Settimane Sociali hanno avuto è legato, oltre che al valore culturale che in se stesse contenevano, al fatto che

² Comitato Scientifico Organizzatore Settimane Sociali dei Cattolici Italiani, *Centenario delle Settimane Sociali. Pistoia, Pisa 18-21 ottobre 2007, Documento preparatorio*, reperibile in www.settimanesociali.it

esse sono state espressione di un movimento molto più vasto il quale, attraverso le cattedre ambulanti di agricoltura, lo sviluppo della cooperazione, la diffusione delle casse di risparmio, delle organizzazioni sindacali e di mille altre iniziative, portava la formazione professionale e sociale dentro i problemi della vita quotidiana. E non c'era, per così dire, una società civile bella e fatta: il movimento cattolico contribuiva alla vera e propria costruzione della "società civile", estendendone le dimensioni ben al di là della ristretta cerchia dei ceti benestanti e istruiti, portandola dentro il popolo e, in tal modo, cambiandone la natura: creava infatti, presso categorie popolari che ancora non venivano ammesse al voto, le premesse della cittadinanza.

Nel momento in cui i cattolici non potevano agire nella politica istituzionale, davano però un qualificato e specifico contributo al "sociale", dando risposte concrete e valoriali alle esigenze e alle domande reali della società di allora. C'è di che riflettere, pensando all'oggi. Per farlo, cerchiamo di portare l'attenzione su due aspetti preliminari: il primo richiede di richiamare brevemente il modo in cui viene a configurarsi il rapporto tra il "sociale" e il "politico" nella cultura occidentale; il secondo dovrebbe chiarire quale ruolo la cultura cristiana ha avuto nella stessa definizione e nella progressiva costruzione e comprensione storiche del sociale.

"SOCIALE" E "POLITICO"

Cerchiamo anzitutto di chiarire il nostro vocabolario. È Aristotele che comincia a comporre quello che utilizziamo nell'affrontare il nostro tema. Egli ritiene che la società politica o *polis* sia la più importante fra tutte le società, quella che si costituisce in un crescendo dalle altre società (dalla famiglia, al villaggio, alla *polis*). E la chiama *koinonìa politikè*, società politica³. È "natura-

³ Alla traduzione letterale di *koinonìa* (comunità), è preferibile in questo caso quella di "società", perché questo è il senso che il termine prende in Aristotele.

le” perché corrisponde ad una tendenza della natura umana ad associarsi, tendenza che trova la propria piena soddisfazione proprio in questa società più alta, perché essa, secondo Aristotele, basta a se stessa, è capace di raggiungere tutti i propri fini; per questo Aristotele la definisce «società perfetta», a differenza di tutte le altre società. L'insieme dei suoi fini è però sintetizzato in un concetto particolarmente pregnante: il fine della politica è il “bene comune”: concetto, questo, che si caratterizza per il suo aspetto morale, e si lega a quello che, per Aristotele, doveva essere il rapporto tra cittadini, il legame che istituiva e giustificava la vita comune della società politica: l'amicizia politica. Si tratta di un legame basato sull'esistenza di un utile comune, ma vissuto attraverso le virtù civiche: esse rendono capaci di posporre il proprio immediato interesse particolare, per raggiungere il bene comune insieme a tutti gli altri cittadini. Senza “bene comune”, per Aristotele non si dà “società politica”: i due concetti, dunque, vengono introdotti insieme nel nostro vocabolario.

Il termine «società civile» compare nel *De re publica* di Cicerone, il quale usa *civitas* per indicare la città, nello stesso modo con il quale Aristotele usava *polis*; la «società politica» di Aristotele dunque, nella traduzione latina, diventa *civilis societas*, cioè «società civile».

Le due formule “società civile” e “società politica” sono insomma, originariamente, sinonimi; quel che importa è che tale sinonimia trasmette la comune concezione antica che le ha generate: quella cioè che vede la politica come il culmine della realtà sociale, ovvero come la realtà sociale propriamente detta; fuori dalla sfera politica delle istituzioni si estende il grande regno degli interessi privati, delle necessità materiali e degli affari. Questa identificazione – terminologica e sostanziale – del sociale col politico, mantiene attraverso i secoli la sua presenza dominante all'interno della filosofia politica, pur cambiando, col tempo, le interpretazioni che vengono date ai due termini.

tele quando indica la *polis*. Si vedano le osservazioni in tal senso di Enrico Berti, *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1979, pp. 282-283.

Questo percorso unitario incontra, nel secolo delle Rivoluzioni inglesi, una biforcazione.

Uno dei due rami è rappresentato da Hobbes: anch'egli mantiene la terminologia ereditata dall'antichità, ma allo stesso tempo opera un profondo rovesciamento concettuale, poiché in Hobbes la società civile o società politica non è affatto naturale, ma designa al contrario l'uscita dalla condizione naturale che, come è noto, è per Hobbes insostenibile, a causa dell'aggressività reciproca fra gli uomini. Hobbes inoltre sottolinea fortemente l'unitarietà della società formata attraverso il contratto, spingendosi fino alla sua personificazione: nel *De cive* infatti designa la società civile come *persona civilis*⁴. Nasce in questo modo l'idea moderna dello Stato come il sovrano, "l'uomo artificiale". È con Hobbes che il concetto di "società politica" viene ad identificarsi con lo Stato; si rinforza così l'idea che non esista una socialità naturale, che il sociale coincida con il "pubblico", inteso come ciò che cade sotto la sfera di azione istituzionale.

Tutto il resto è il "privato", il luogo degli interessi particolari, i quali possono scatenarsi proprio perché (e fino a che) non mettono in pericolo la solidità dello Stato. È questo aspetto hobbesiano che ha permesso – paradossalmente – ad alcune particolari letture liberiste di considerare Hobbes un punto di riferimento fondativo⁵.

La particolarità degli interessi e la natura esclusivamente privata delle azioni esterne alla dimensione politica istituzionale è mantenuta nella prospettiva di Hegel. Egli distingue dallo «Stato politico» (*politischer Staat*), la «società civile» (*bürgerliche Gesellschaft*) intesa come il luogo nel quale operano soggetti e interessi particolari e privati, insieme agli apparati amministrativi necessari per farli funzionare (corporazioni, polizia, ecc.) e per garantire la proprietà. Lo Stato continua invece ad essere espressione e luogo dell'universale; per questo, solo nello Stato il cittadino di Hegel rag-

⁴ T. Hobbes, *Elementa philosophica de cive*, V, 9 (cf. l'edizione italiana a cura di Tito Magri, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 127).

⁵ Cf. S. Holmes, *Passions and Constraints On the Theory of Liberal democracy*, The University of Chicago Press, Chicago 1995; tr. it., *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Edizioni di Comunità, Torino 1998.

giunge l'eticità, la verità, l'oggettività, cioè tutto ciò che permette all'individuo di condurre, in quanto cittadino, una vita "universale", la sola che corrisponde al vero fine degli uomini ⁶.

L'altro ramo della biforcazione è rappresentato da John Locke, che inizia un'importante – anche se parzialmente sotterranea – genealogia. Da una parte egli mantiene l'identificazione tra società civile e società politica, non distinguendole formalmente; dall'altra, però, egli ritiene gli uomini capaci di socialità anche prima del contratto con il quale danno vita alla società politica. Nella società lockiana i soggetti agiscono come soggetti morali e ubbidiscono alle leggi – dopo il contratto – perché queste sono coerenti con le leggi di natura che già essi vivevano prima del contratto.

A questa impostazione lockiana si può avvicinare il percorso compiuto nell'ambito dell'illuminismo scozzese, che teorizza esplicitamente la "società civile". Per Adam Smith, ad esempio, l'attività economica non soddisfa solo bisogni materiali, ma anche bisogni di riconoscimento, di stima e di considerazione da parte degli altri, cioè da bisogni non economici che affiorano, però, attraverso l'attività economica dello scambio e in un luogo, il mercato, che si dimostra capace – in un suo modo – di dare espressione ad esigenze interiori. È così che in Smith lo scambio in sé comincia ad avere un valore etico, perché colui che scambia è, per il fatto stesso di essersi messo in condizione di farlo, persona attiva e utile non solo a se stessa. Su questa linea di sviluppo degli aspetti relazionali si applicherà anche Adam Ferguson, che diede probabilmente il maggiore contributo alla diffusione del concetto con il *Saggio sulla storia della società civile* (1767); le sue opere e quelle di Smith si incalzano reciprocamente. Dalla smithiana *Teoria dei sentimenti morali* (1759) alle fergusoniane *Istituzioni di filosofia morale* (1769) e all'*Indagine* di Smith del 1776, nel breve arco di una ventina d'anni si sviluppa una visione dello spazio sociale inteso come spazio morale, nel quale la dimensione etica viene a coincidere con la razionalità degli interessi, senza che in realtà vi agisca un riferimento diretto

⁶ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it., Laterza, Bari 1974; in particolare i §§ 187, 188, 258n.

alla Trascendenza come parte attiva di tutto l'impianto (anche se Smith e Ferguson evitano l'accusa di ateismo che colpì invece Hume). Questa sintesi, che può essere considerata in un certo senso la versione "classica" dell'idea di società civile ⁷, nonostante le critiche anche radicali di cui è stata oggetto nelle sue molteplici varianti e filiazioni, avrà lunga vita e giunge in diverse forme fino ad oggi, sia nel riferimento a Smith sia – ed è forse la "filiazione" prevalente in ambito nordamericano – come evoluzione dell'impostazione di Locke.

Con ciò, siamo già nel pieno del dibattito contemporaneo. Le critiche più importanti a tale concezione sono raggruppabili, mi sembra, sotto due tipologie. La prima colpisce il presupposto che fa coincidere la razionalità delle scelte individuali con la loro moralità; è argomento oggi molto diffuso, ma non bisogna dimenticare che il primo robusto colpo che a tale equivalenza venne portato rimbomba da lontano, dall'interno stesso della cultura scozzese e dalle tesi di colui che gli illuministi francesi consideravano un padre: David Hume ⁸.

La seconda tipologia critica raccoglie gli effetti della separazione tra l'etica e gli interessi, separazione che prima o poi finisce per manifestarsi suscitando problemi di giustizia sociale: il soggetto economico rimane razionale, ma si scioglie dalla morale, e i conflitti sociali attestano tale separazione. Questa seconda posizione si rivolge, in particolare, a contestare l'idea che la società civile sia in grado di raggiungere un equilibrio tale da potersi, per così dire, "autogovernare", risolvendo attraverso il proprio funzionamento fisiologico anche i problemi di giustizia sociale.

Appartiene a questo secondo filone critico lo sviluppo dell'antagonismo socialista alla società industriale. Marx si innesta sulla visione hegeliana della società civile e la svolge criticamente: egli rifiuta una società civile nella quale il riconoscimento reciproco dei

⁷ È la tesi di Adam Seligman, *The Idea of Civil Society*, The Free Press, Usa 1992; ed. it., *L'idea di società civile*, Garzanti, Milano 1993.

⁸ Per il dibattito tra Hume, Smith e Ferguson rimando alle belle pagine introduttive di Giuseppe Bedeschi all'edizione italiana del *Saggio sulla storia della società civile* curata da Alessandra Attanasio, Laterza, Roma-Bari 1999.

cittadini è basato sulla proprietà e che, proprio per questo, vive l'esplosione dell'alienazione umana nello scambio tra i proprietari di forza-lavoro e capitale. Egli dunque mantiene l'idea della conflittualità della società, ma toglie la caratteristica di universalità allo Stato, che considera parte e strumento del conflitto tra le classi. La nuova concezione dell'universalità viene legata alla scelta di lottare insieme a quella classe – il proletariato – che è per Marx la portatrice della possibilità di una liberazione universale. Un'innovazione rilevante, all'interno del pensiero di ispirazione marxista, verrà introdotta da Antonio Gramsci, il quale comprende che la società civile è il luogo non solo degli interessi materiali, ma anche delle loro giustificazioni, delle ideologie, delle culture. In questo luogo, di conseguenza, va combattuta non solo una battaglia economica, sindacale, ma anche culturale, per conquistarvi quell'egemonia che – soprattutto nel contesto democratico dove l'opinione pubblica decide la distribuzione del potere – garantisce la vittoria politica.

Gli strumenti teoretici che oggi abbiamo a disposizione nel dibattito sul rapporto tra “sociale” e “politico” discendono e si evolvono, sostanzialmente, da queste posizioni. Ad esse, però, manca ancora la considerazione della specificità dell'elemento cristiano.

IL “SOCIALE” E IL CRISTIANESIMO

Alcune novità che il cristianesimo porta nella storia divengono in essa così intimamente operanti, da non essere, poi, più riconosciute per la loro particolare origine. Nella nostra epoca, ad esempio, 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, alla quale il cristianesimo ha specificamente contribuito.

«Le grandi ideologie imperiali e regali – spiega Giuseppe Maria Zanghì – hanno dato il timbro al mondo antico. E ciò è com-

prensibile. 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»⁹.

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 precristiano 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 Zanghí – 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»¹⁰.

È dunque la rivelazione dell'Unitrità 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

⁹ G.M. Zanghí, *Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi*, in «Nuova Umanità» XIV (1992/6), n. 84, p. 12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 13.

ancora per ulteriori attuazioni. (...) Il sociale è, dunque, l'umano che va attuandosi»¹¹.

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 anche in Aristotele, come abbiamo visto, la dimensione politico-istituzionale è il culmine della vita sociale. È solo dopo l'avvento del cristianesimo che le espressioni del sociale prendono consistenza, attraverso un processo lungo e tormentato.

In effetti, le teorie relative alla natura del potere politico e alla sua relazione con quello religioso protraggono a lungo, ben al di dentro nell'epoca cristiana, l'antica prospettiva sacrale; e questo nonostante il concetto di sacro, di per sé, non potesse più avere cittadinanza in ambito cristiano: se il sacro infatti viene inteso come 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.

L'influsso del sacro sulle teorizzazioni di epoca cristiana si esprimeva soprattutto nella verticalità dell'organizzazione politica; 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, particolarmente importante fu il principio della separazione dei poteri del pontefice e dell'imperatore; indicata – in chiave ancora difensiva nei confronti dello strapotere dell'*imperatore cristiano* – già dal papa Gelasio I¹², costruiva il presupposto fondamentale per tagliare il nodo sacrale che legava la sfera politica a quella religiosa. Gelasio, naturalmente, neppure poteva

¹¹ *Ibid.*, pp. 6-7.

¹² Gelasio I, Lettera *Famuli vestrae pietatis* all'imperatore Atanasio I (a. 494), in H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 347, a cura di P. Hünermann, Bologna 1995, p. 191.

concepire una tale separazione in termini moderni; piuttosto, distinguendo tra l'*auctoritas sacrata pontificium* 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 specificità della Rivelazione 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, sia – mettendosi in sinergia con altri apporti – 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 e con le *diversae politiae* di Giovanni da Parigi, all'accettazione di un possibile pluralismo istituzionale? Alla teorizzazione della sovranità popolare con lo stesso Giovanni (che fa provenire da Dio e dal popolo che sceglie il re, la *potestas regia*¹³) 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 capace di darsi un ordinamento giuridico, dato che nel *regimen ad populum* è il popolo libero che esprime il governo¹⁴? 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.

¹³ Giovanni di Parigi, *Tractatus de potestate regia et papali*, 11; testo critico in J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, Paris 1942, pp. 173-260.

¹⁴ Bartolo da Sassoferrato, *In primam (et secundam) Novi partem*, II, D. XLVIII, I, 7.

In realtà, fin dal medioevo avevano cominciato a svilupparsi esperienze di associazioni dal basso, in particolare nell'ambito della nuova economia mercantile, nell'organizzazione delle professioni, nelle esperienze di libertà politica dell'età comunale. Un po' alla volta cresce insomma una società organizzata, che esprime la naturale socialità umana prima e al di fuori delle istituzioni pubbliche. È una "società civile" che sussiste in maniera distinta dalla "società politica" come era tradizionalmente intesa; quest'ultima, invece, arrivava a identificarsi sempre di più con lo Stato. E per questo, come abbiamo visto, la "società civile", in momenti di svolta epocale, agisce in maniera rivoluzionaria e trasforma il quadro delle istituzioni politiche. In altre parole, la società civile ha dato prova in molte occasioni di possedere in sé una dimensione politica autonoma, capace di imporsi, se necessario, sugli Stati: esiste insomma una "politicalità" del sociale, una capacità fondativa e trasformativa, che non è subordinata alle istituzioni politiche, ma, anzi, le costituisce e le indirizza.

In conclusione, il paradigma trinitario introdotto dal cristianesimo rende possibile la fondazione del concetto di sociale e l'interpretazione del sociale nella storia: esso si manifesta attraverso una orizzontalità di rapporti fiorente in mille diverse maniere tra loro interrelate e che continuamente re-interpretano e ri-comprendono se stesse, nella conquista di orizzonti di umanità sempre nuovi.

BATTAGLIA PER LA DEMOCRAZIA

Questa concezione del sociale progressivamente emersa nella storia ha avuto un ruolo di grande importanza nel secolo scorso, nella ri-nascita di alcune democrazie europee.

Jacques Maritain, in particolare, ha saputo dare una prima espressione teorica a questa visione del sociale. Lo fa pochi anni dopo la conclusione della Seconda guerra mondiale, a ridosso dunque di quella opzione dottrinale per la democrazia personali-

sta che Pio XII aveva compiuto, in particolare, nel suo *Radiomesaggio per il Natale del 1944*: il papa stesso ne spiegava l'origine proprio a partire dalla dura esperienza liberticida della negazione della sfera sociale attuata dalle dittature; la democrazia che Pio XII presenta è il sistema per riportare all'interno del sociale le fondamenta delle istituzioni politiche.

In *L'uomo e lo Stato* Maritain spiega la distinzione esistente tra società politica e Stato: «Il popolo è la moltitudine delle persone umane che, riunite sotto giuste leggi e da una reciproca amicizia per il bene comune della loro esistenza umana, costituiscono una società politica o un corpo politico. (...) Il popolo è al di sopra dello Stato, il popolo non è per lo Stato, ma lo Stato invece è per il popolo»¹⁵. Lo Stato è uno strumento adeguato per l'amministrazione del potere, la cui origine e fonte rimane però il sovrano, cioè la società politica o popolo. Lo schema di Maritain, in sostanza, si radica sulla visione tomista della sovranità riferita al popolo (*totius multitudinis*); mentre in Tommaso il re doveva «fare le veci» di un popolo ancora storicamente incapace di autogovernarsi direttamente, oggi invece, col progresso civile e il guadagno del principio democratico e dei suoi strumenti di partecipazione, il popolo non accetta che qualcuno gli «faccia le veci», ma organizza consapevolmente forme diverse – a seconda dei diversi tipi di democrazia – di rappresentanza politica controllata. La riflessione di Maritain, in sostanza, si sposa con la formula di Lincoln: «Il governo del popolo attraverso il popolo e per il popolo».

Secondo Maritain, la distinzione tra società politica, da una parte, e lo Stato, dall'altra, può impedire la degenerazione tipica di coloro che governano: «Coloro che si specializzano negli affari del tutto hanno l'inclinazione a prendersi per il tutto: gli stati maggiori a prendersi per l'intero esercito, le autorità ecclesiastiche per l'intera Chiesa, lo Stato per l'intero corpo politico. In pari tempo, lo Stato tende ad assegnare a se stesso un bene comune particolare, ossia la propria conservazione e la propria crescita, distinto sia dal be-

¹⁵ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 29.

nessere e dall'ordine pubblico, che sono i suoi fini immediati, sia dal bene comune, che è il suo fine supremo»¹⁶.

Fin qui Maritain. Ma a che cosa ci serve saper distinguere tra società civile, società politica e Stato, per i problemi dei nostri giorni, per quelle nuove forme di distacco tra società e politica che oggi vengono segnalate in modi talvolta brutali?

Non si tratta certo, oggi, nell'ambito di Paesi democratici, di "forzare" l'istituzione politica, come avvenne nei due Ottantanneve. Ciò non toglie che si possano rendere necessari cambiamenti anche radicali nel modo di intendere la politica e il suo rapporto con la società. Le distinzioni proposte possono servire allora, ci sembra, per stabilire un quadro di principi ed orientamenti, che cercheremo di esporre, per poi guardare ai problemi oggi emergenti, con particolare riferimento alla situazione italiana.

Il quadro di orientamento può essere sintetizzato in quattro punti di principio:

1) la società politica – diversamente da quanto pensavano gli antichi e i seguaci moderni di tale pensiero antico – è un aspetto del sociale, una potenzialità della società o, se si vuole, l'intera società vista nella sua capacità di darsi delle leggi e di governarsi; lo Stato è uno strumento – il più universale, e per questo dotato di un fine specifico, il bene comune, che esso solo persegue direttamente – di tale capacità sovrana della società;

2) la società sviluppa azioni e crea soggetti che hanno natura politica e lo fa in piena e coerente espressione della sua natura di società: circoli, associazioni, enti di studio e ricerca, soggetti dediti alla formazione e all'informazione politica, all'interpretazione dei bisogni sociali e all'organizzazione del consenso; tutti costoro non esercitano alcun tipo di potere politico, ma concorrono alla formazione delle idee, delle culture, degli orientamenti e dei progetti politici; si tratta dunque di soggetti sociali, i quali possono svolgere una azione che ha rilevanza pubblica;

3) all'interno di questa dimensione politica della società, di queste soggettività varie e diverse, tutte aperte al dialogo e al con-

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

fronto continuo tra di loro e con l'intero mondo sociale, ci sono anche i partiti: essi hanno natura sociale, quindi possono svolgere un ruolo pubblico, ma alla pari di tutte le realtà sociali non devono esercitare – in maniera esplicita o nascosta, diretta o indiretta – alcun potere istituzionale. Essi non esauriscono in se stessi tutta la dimensione politica della società, ma svolgono in maniera stabile ed organizzata un compito di collegamento e mediazione culturale e progettuale tra la società e la politica istituzionale, senza sostituire né l'una né l'altra; la logica partitica, infatti, interpreta solo alcuni aspetti della società ed è al servizio – limitato e regolato – di alcune istituzioni, qual è, ad esempio, il parlamento;

4) la tradizione classica ci ha consegnato, insieme al concetto di “società politica” e inseparabile da essa, quello di “bene comune”. Nel momento in cui nella storia si affaccia il sociale, e si distingue una società civile dalle istituzioni politiche che essa crea, il “bene comune” non scompare, ma raggiunge il suo senso vero e pieno: smette di essere identificato col bene di una istituzione, o di una dinastia, o di una classe dominante; non è l'unico bene ammesso, ma non è neppure una conseguenza indiretta degli interessi individuali. È, invece, il fine esplicitamente voluto e condiviso da persone consapevoli sia della libertà con la quale ciascuna può attuare le proprie scelte e i propri stili di vita nella ricerca del proprio bene, sia del legame unitario che la stringe con le altre e che crea le condizioni per l'esercizio delle libertà personali e di esse si nutre.

Per cercare di comprendere i problemi emergenti nella società italiana di oggi, prendiamo in considerazione tre aspetti, che sembrano avere una particolare attinenza col tema del rapporto tra sociale e politico:

1) *Frammentazione sociale e rappresentanza non-politica*. Una delle maggiori difficoltà riguardanti la società civile, in Italia, è collegata alla disomogeneità territoriale: i dati economico-sociali che riguardano il Nord (con alcune sue sacche di “Sud” interno) e il Sud (che pure racchiude, qua e là, importanti picchi di “Nord”) sembrano appartenere a due Paesi completamente diversi; e ciò significa due “società civili” diverse, che cercano con le istituzioni

politiche due diversi tipi di rapporti. Esiste dunque, nella società civile italiana, una frammentazione, che tende a venire politicamente “lottizzata” dalle due coalizioni, di centro destra e di centro-sinistra, e dai diversi partiti che le compongono. Questo avviene in due modi.

Il primo modo per opera di partiti, presenti in entrambe le coalizioni, aventi un radicamento elettorale in particolari regioni.

Il secondo modo invece si attua attraverso la rappresentanza di particolari categorie, escludendo o mettendo in subordine le altre. Valutando il centro-destra, c'è chi ha descritto la sua difficoltà ad organizzare la società: è in grado di mobilitare in piazza eterogenee categorie di cittadini e di ottenere metà dei consensi con le proprie liste elettorali, ma non riesce a tradurre in atto con coerenza le “idee forti” che pure proclama. L'identificazione con i piccoli e medi imprenditori, con una parte delle professioni, non basta per costruire un vero disegno politico: e infatti, il sogno di una “rivoluzione liberale”, dopo gli anni di governo del centro-destra, è rimasto tale. Se si guarda alla coalizione di centro-sinistra attualmente al governo, sono stati sottolineati vari episodi di provvedimenti annunciati e ritirati, contestati e modificati per contrasti all'interno della maggioranza, che hanno messo gli stessi sostenitori del centro-sinistra in difficoltà nel cercare di dire quale realmente sia l'idea-forse che, mancando all'opposizione, si presenti invece con chiarezza nel governo. Questa incapacità politica dà forza alla sinistra estrema che tende a identificarsi con alcuni particolari ceti “deboli” o “residuali”, e a pensare che il proprio ruolo si esaurisca nel rappresentarli. È quanto accade appunto, con riferimento ad altri ceti, in buona parte del centro-destra.

Questa diffusa tendenza a fornire una rappresentanza diretta di interessi parziali svilisce la politica, la rende simile alla delega – di natura privata – che ciascuno di noi può fare all'amico per ritirare un pacco alla posta. La malattia, allora, è comune alle due coalizioni, e riguarda la difficoltà di una buona parte del nostro ceto politico di sviluppare un pensiero capace di interpretare realmente la società complessa e di intervenire su di essa. L'attuale classe dirigente politica italiana si rivela poco capace sia di far funzionare i meccanismi tipici della società liberale, poco propensa a sot-

tolineare il bene comune, ma provvista di un dinamismo che può, in effetti, moltiplicare le risorse e, dunque, aumentare la torta da dividere (è il caso del centro-destra); sia di favorire uno sviluppo “guidato” che consenta di mantenere una presenza qualificata del Paese nell’ambito delle grandi società avanzate diminuendo, però, l’attuale incertezza sociale (è il caso del centro-sinistra).

2) *Dal sistema democratico al sistema dei ceti.* Passare dalla rappresentanza politica alla rappresentanza degli interessi equivale, per un partito, ad un suicidio politico; diventa, cioè, una “lobby”, un comitato che, professionalmente, difende un interesse particolare, dialoga con l’istituzione pubblica in funzione di un bene privato. Il suicidio potrebbe limitarsi ai soli partiti coinvolti, se essi si togliessero di torno. Ma i rappresentanti del partito-morto potrebbero non essere affatto disposti a scendere nella tomba e potrebbero invece volere sopravvivere a tutti i costi. Si potrebbe verificare così il caso estremo, il caso più interessante – e paradossale – di trasformazione di un partito in una lobby, quello che in genere annuncia il tracollo del Paese in cui avviene: e ciò accade quando il partito diviene la lobby di se stesso, cioè quando una parte preponderante o caratterizzante della sua attività e delle sue risorse viene utilizzata per conservare la propria classe dirigente nel ruolo dirigente, indipendentemente dai risultati raggiunti, cioè sottraendosi a quel giudizio democraticamente necessario che è il voto popolare; e utilizzando anzi, per la propria conservazione, proprio le istituzioni della Repubblica i cui membri hanno carattere elettivo, cioè il parlamento.

Questo stadio grave di deformazione partitica sembra essere stato toccato proprio con la legge elettorale attualmente in vigore in Italia, che consente a poche decine di dirigenti dei partiti di designare i membri delle due Camere¹⁷. In questo modo i politici di professione creano le condizioni per diventare “ceto”. Il “ceto” è un insieme di persone che tende a regolare da sé la propria

¹⁷ All’argomento fu dedicato ampio spazio nell’editoriale a commento delle elezioni politiche del 2006: *Prospettive di pacificazione per un Paese spaccato*, in «Nuova Umanità» XXVIII (2006/3-4) n. 165-166, pp. 285-297.

vita e le proprie relazioni interne, e che condivide la medesima posizione (in questo caso, una posizione di privilegio) rispetto ai diritti e ai doveri sociali. Il ceto politico si separa dal resto della società e così facendo stimola la chiusura di altri pezzi di società in “ceto”; le corporazioni si rinforzano, gli interessi, anche se condivisi all’interno della propria categoria, non riescono più a incontrarsi in un progetto di bene comune. Guidare la società di viene, in quest’ottica, mediare tra i diversi ceti. Evolutivamente, scompaiono o si affievoliscono le identità politiche, poiché vengono mantenute solo le differenze – quelle tra gli interessi – che garantiscono la sopravvivenza.

Tutto ciò rischia di non avere più molto a che fare con la democrazia. Essa viene privata di uno dei suoi strumenti fondamentali, la scelta dei rappresentanti. Scompare la necessità di indicare un vero bene comune, una “frontiera” lontana e grande, e di nutrire la speranza di raggiungerlo attraverso le conquiste di ogni giorno.

3) *L’idea di partito*. Ci si deve chiedere, a questo punto, che cosa sia un partito, nel quadro dell’Italia di oggi.

Il partito è uno strumento che esprime una cultura politica: certamente non la riceve in modo passivo, è partecipe attivo della sua elaborazione, sviluppa progetti a partire dalle domande della società – e in dialogo con essa – e li mette in grado di tradursi in leggi, compie opera di formazione dei propri quadri; è insomma un soggetto attivo anche nei confronti della stessa area culturale che gli dà vita, ha una sua “personalità”.

Ma resta il fatto che il partito nasce e vive per il suo legame con la cultura sociale e politica che lo genera. Certamente, può collegarsi anche a degli interessi particolari; ma l’elemento predominante nel costituire l’identità di un partito dev’essere la cultura, cioè quell’insieme di principi, di idee, di valori, di storia, che, anche partendo da prospettive e da interessi particolari, consente di produrre progetti sull’intera società, e non mere rivendicazioni. Il partito raccoglie istanze che sono spesso, originariamente, anche private – per esempio i bisogni che ognuno di noi ha di istruzione, di cure, di sicurezza – per dare loro una soluzione pubblica, cioè per trasformarle in bene comune.

Se ci si mette in questa ottica di piena appartenenza al sociale e di dialogo con le culture, si potrà mantenere la capacità politica che oggi, come molti lamentano, sembra in drammatica diminuzione. È una trasformazione di mentalità davvero necessaria soprattutto nel momento in cui si annunciano tentativi di dare vita a nuovi, “conglobanti” mega-partiti politici. Questi tentativi dovrebbero percorrere la strada della fondazione vera, dal sociale, e non ridursi alla manovra parlamentare o al solo uso di strumenti tecnici, di leggi elettorali *ad hoc*.

Ma, indipendentemente dal numero e dalla dimensione dei partiti, è di vitale importanza che crescano le forze sociali libere, capaci di sviluppare proprie prospettive culturali e di costruire un’opinione pubblica sempre più personalisticamente consapevole. Università, fondazioni, associazioni, iniziative che nascano sia spontaneamente dal sociale, sia come espressione di secolari tradizioni politiche, o anche religiose, o di carismi antichi e nuovi: tutto deve concorrere a garantire la presenza di un pluralismo culturale che rimane una condizione indispensabile della capacità critica della società; solo a partire da questa pluralità si può ottenere un effettivo pluralismo politico.

La crisi è molto più profonda di quello che sembra, perché tocca le ragioni stesse della vita associata, del nostro essere una società. Le manchevolezze della dirigenza politica infatti sono lo specchio delle manchevolezze del sociale quotidiano: non si dà, nel nostro caso, una politica “cattiva” che opprime una società “buona”. La nostra società ha esattamente – nel male e anche nel bene, che non manca – la politica che si merita. La deformazione infatti non è solo dei partiti, ma di strati ben più vasti della società. Una tipologia di legge elettorale oligarchica come quella italiana attuale, non si sarebbe potuta neppure ipotizzare (da parte del centro-sinistra, nella Regione Toscana, prima; da parte del governo di centro-destra a livello nazionale, poi) se non esistesse tra i cittadini italiani un diffuso disinteresse politico che a tale legge ha dato spazio. Uno studio serio¹⁸, compiuto dopo le elezioni politi-

¹⁸ Corbetta P. - Caciagli M. (edd.), *Le ragioni dell'elettore. Perché ha vinto il centro-destra nelle elezioni italiane del 2001*, il Mulino, Bologna 2002.

che del 2001 che diedero la vittoria al centro destra, ha dimostrato che l'insieme degli elettori votava, prima di tutto, per la coalizione, poi per il partito o il programma o il leader; solo all'ultimo posto veniva la scelta del candidato del proprio collegio: molti, anzi, lo ignoravano del tutto. Come lamentarsi, allora, se i partiti hanno fatto una legge in cui i candidati li hanno già scelti loro? Dobbiamo renderci conto che non si tratta di intraprendere una battaglia contro i politici "cattivi" da parte dei cittadini "buoni", ma che bisogna avviare una crescita che coinvolga tutti.

Siamo convinti infatti che esistono le risorse ideali, umane, culturali per imprimere una svolta. E molto opportuna appare la scelta del tema della Settimana Sociale del 2007, *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano*; è utile e corroborante prendere coscienza della forza della tradizione che ha elaborato l'idea del bene comune, nel momento in cui ci si prefiggono nuovi compiti. Compiti che oggi partono – come cento anni fa – dalla costruzione di un sociale diverso, più personalistico e maturo, capace di esprimere una politica che sappia cogliere le possibilità della democrazia.

Se infatti si accetta che la società politica abbia come fine il bene comune, bisogna rendersi conto che esso non consiste solo in quella certa quantità di beni materiali, di servizi e di sicurezza, per acquisire i quali siamo costretti a vivere insieme: parleremmo, in questo caso, di "beni" al plurale, stabilendo una gerarchia di importanza fra loro e regolando chiaramente, attraverso un contratto, le condizioni per il loro conseguimento. Ma il contratto, che, pure, è fondamentale, non basta. Il "bene comune" al singolare, contiene certamente i "beni", ma soprattutto contiene un aspetto relazionale, che richiede ai cittadini di condividere un nucleo portante di principi e di valori, i quali devono essere espressi sia attraverso le leggi, sia attraverso i comportamenti civili. Per conseguire questa necessaria crescita civile, ci vogliono quei veri e propri "esperti di socialità" che la storia delle Settimane Sociali mette in luce e che anche oggi quotidianamente agiscono, sia attraverso il loro lavoro sia con il volontario impegno associativo, in tutti i settori vitali del nostro e di altri Paesi. È questo impegno plurale, sono queste multiformi identità sociali capaci di sviluppa-

re cultura e valori, che costituiscono l'humus della battaglia per la democrazia.

Le eccessive disuguaglianze sociali, la limitazione degli strumenti democratici, gli spazi lasciati ai corporativismi e ai privilegi: tutto questo danneggia il bene comune e causa l'affievolirsi del fondamentale legame di cittadinanza e della nostra identità di popolo.

L'impegno per la giustizia, il rispetto delle regole, la fiducia reciproca, i comportamenti fraterni spontanei e organizzati, lo studio serio e il dialogo: tutto questo rafforza il bene comune e la cittadinanza. E solo così avremo ancora, in futuro, un nome col quale chiamarci.

ANTONIO MARIA BAGGIO

CONTENTS

The 2007 Social Week celebrates one hundred years of this important initiative which has accompanied the involvement of the Catholic movement, at first in the social sphere only, and subsequently in the political one. The editorial analyzes the relationship between the "social" and the "political" as it has been interpreted down through the Western tradition; it highlights the specific contribution of Christian culture in defining the concept of the social and, in the Italian tradition, its historical role in the building up of civil society. In the light of this study, and of the concept of the "common good" which was re-proposed by the Social Week, the editorial examines a number of problems which, in present-day Italy, reveal the divide between society and politics and it proposes some guidelines for the safeguarding and the deepening of democracy.