

Parte terza

TEOLOGIA MORALE

SABINO FRIGATO, La solidarietà: fedeltà della Chiesa all'uomo
e fondamento di nuova progettualità sociale e politica

PAOLO MERLO, Sotto il «ponte» di Potter. Riflessioni previe al «fare bioetica»

EGIDIO FERASIN, Il significato permanente della dimensione procreativa
della sessualità coniugale. Approfondimenti teologici e antropologici

GIANNI MANZONE, Senso di colpa e coscienza del peccato in M. Oraison

LA SOLIDARIETÀ: FEDELTA' DELLA CHIESA ALL'UOMO E FONDAMENTO DI NUOVA PROGETTUALITÀ SOCIALE E POLITICA

Sabino Frigato

La solidarietà è uno di quei temi che puntualmente dividono gli animi. Da un lato, l'arco dei solidaristi per i quali la solidarietà è la terapia necessaria ad una società malata di gretto individualismo che premia i forti a danno dei deboli. Nel linguaggio corrente – ecclesiastico e non – la solidarietà è una di quelle parole capaci di evocare scenari di evangelica fratellanza e di aiuto disinteressato nella prospettiva paolina del portare i pesi gli uni degli altri. Dall'altro, i non pochi critici o, come qualcuno provocatoriamente va dicendo, gli «antisolidaristi». Sono voci irritate che si levano soprattutto dal mondo economico. Ne registriamo alcune.

L'economista torinese S. Ricossa ha scritto recentemente un libretto a dir poco provocatorio dal titolo: «I pericoli della solidarietà»¹ col quale dimostra non poco fastidio per un suo uso ingenuo, emotivo e, soprattutto, furbo. Troppo spesso, afferma, in nome del solidarismo si è favorito un deleterio assistenzialismo parassitario e clientelare.

Edmondo Berselli,² a sua volta, se la prende con la «retorica della solidarietà», praticata, in particolare, da quei vescovi che parlano – a suo dire – con troppa facilità di solidarietà senza però indicarne i costi economici e sociali.³ «Chiunque parli in termini ispirati della solidarietà, magari alludendo a una società migliore e più "giusta", avrebbe anche l'obbligo morale di specificare che ciò significa: tasse più alte, oppure stipendi pubblici più bassi; meno insegnanti e ferrovieri occupati; oppure, nel caso si voglia comunque spendere solidaristicamente più di quanto si ha, maggior debito pubblico o inflazione più alta».⁴ In sostanza, il Berselli chiede che quando si vuol passare dall'appello etico della solidarietà alla sua effettiva attuazione sul piano socio-economico e istituzionale si deve avere anzitutto una adeguata conoscenza della realtà sociale ed economica e dei necessari costi perché la solidarietà non diventi fonte di ulteriori ingiustizie.

¹ S. RICOSA, *I pericoli della solidarietà. Epistole sul dosaggio di una virtù*, Rizzoli, Milano 1993. In un'intervista rilasciata ad un giornale, l'autore, con stile scanzonato e graffiante, «ringrazia l'editore Rizzoli che ha mostrato interesse alla sua incolumità per la decisione di rendere meno offensivo il titolo originariamente previsto "Contro la solidarietà". Non si sa mai, qualche cruento matto solidarista c'è anche in Italia»: *La solidarietà avvelena anche te*, in «La Stampa», 12 settembre 1993.

² *Gli esorcismi della solidarietà*, in «Il Mulino» 349 (1993) 867-878.

³ Tra i bersagli vi è soprattutto l'arcivescovo di Crotone mons. Giuseppe Agostino per le sue prese di posizione contro la decisione dell'Enichem di porre in cassa integrazione 333 operai dello stabilimento di Crotone a partire dal mese di settembre 1993: *Ivi*, p. 875; cf M. DEAGLIO, *Il vescovo e il profitto che non c'è*, in «La Stampa», 15 settembre 1993.

⁴ *Ivi*, p. 872.

Un altro critico della solidarietà e del pensiero sociale della Chiesa in generale è il professor Felice Mortillaro, per il quale «ciò che è motivo di non pochi dubbi e che meriterebbe una riflessione assai meno superficiale di quella usuale, è che di fronte a una rivoluzione industriale che ripensa se stessa, la Chiesa è in grado di contrapporre soltanto la ricetta della solidarietà che significa appunto "assumere come propri i debiti degli altri"».⁵ Commentando l'ultimo documento della Chiesa italiana in materia economica⁶ prende atto che la CEI finalmente si sia resa conto della complessità del sistema economico. Ma aggiunge subito: «Naturalmente non si ha da credere che i vescovi abbiano rinunciato ai loro così rassicuranti "orsetti di peluche" – la solidarietà, il volontarismo, la cooperazione, le *no profit companies* – che non saprebbero mai abbandonare anche se ogni anno che passa sono sempre più consunti e spelacchiati per l'uso».⁷

Da quanto detto sopra, si può facilmente arguire che un disinvolto, quanto acritico sbandieramento del solidarismo, da un lato, così come il pregiudizio liberista antisolidarista, dall'altro, esigono che della solidarietà si tratti in termini pertinenti, al di là dei luoghi comuni che albergano in entrambi gli «schieramenti». Per quanto concerne i cattolici, si tratta, da una parte, di non cadere nella banalizzazione della retorica della solidarietà;⁸ dall'altra, assumere un atteggiamento criticamente motivato verso la pervasività del liberismo economico-culturale.

I. LA SOLIDARIETÀ: FEDELTA' DELLA CHIESA ALL'UOMO

Il professor F. Mortillaro accusa la Chiesa di proporre e di parlare del principio di solidarietà con una «insistenza ormai ossessionante».⁹ Esclusa la paranoa, c'è da chiedersi perché, nonostante le molte critiche, la Chiesa ripropone in ogni occasione il tema della solidarietà? Che ruolo gioca nella strategia dell'evangelizzazione odierna?

Per rispondere adeguatamente e serenamente occorre uscire dai problemi più immediati e contingenti attorno cui spesso domina un confronto polemico e partigiano.

Gli interventi ecclesiali se, da un lato, sono occasionati da situazioni contingenti, dall'altro, scaturiscono dalla coscienza della Chiesa di poter parlare e proporsi quale «esperta di umanità»¹⁰ anche quando le sue ragioni non sono comprese o rifiutate.

⁵ F. MORTILLARO, *Quel diavolo di un capitalista*, in «Il Sole-24 Ore», 25 novembre 1993.

⁶ COMMISSIONE EPISCOPALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO, *Democrazia economica, sviluppo e bene comune* (Documenti CEI, n. 77), Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1994.

⁷ F. MORTILLARO, *Il mercato senza qualità*, in «Il Sole-24 Ore», 22 giugno 1994. Nonostante la pesante ironia, il professor Mortillaro concede che «il documento è certamente un passo avanti verso rapporti fra Chiesa e moderna economia che siano meno sconclusionati di quelli che si sono sviluppati da trent'anni a questa parte a tutto svantaggio della Chiesa e dei suoi fedeli» (*Ivi*).

⁸ Sul facile ricorso alla retorica e al gergo dei valori da parte del Magistero della Chiesa e dell'associazionismo cattolico in genere cf G. ANGELINI, *Rinnovamento della politica o suo declino?*, in «Teologia» 19 (1994) 3-12.

⁹ *Il mercato senza qualità*, a.c.

¹⁰ *Populorum progressio*, n. 13.

L'emergere del tema della solidarietà

La storia della Chiesa è anche storia di solidarietà, vale a dire di carità concreta verso il prossimo, soprattutto quello più bisognoso. Tuttavia, nel linguaggio ecclesiastico, la frequenza del termine è abbastanza recente.¹¹ Il richiamo alla solidarietà è certamente presente nel vocabolario della dottrina sociale della Chiesa a cominciare, ad esempio, da Pio XI.¹² La *Gaudium et Spes* ne parla con discrezione al n. 32 dedicato al «Verbo incarnato e la solidarietà umana».

La ragione di tanta discrezione, ancora in tempi a noi vicini, va ricercata nel fatto che nel linguaggio anche ecclesiastico l'attenzione è stata polarizzata dal tema della *giustitia sociale*.¹³ A conferma di quanto detto, ancora agli inizi degli anni '70, il terzo sinodo dei Vescovi è dedicato al tema della giustizia nel mondo.¹⁴

Con l'avvento di Giovanni Paolo II il tema della solidarietà guadagna sempre più terreno. Volendo darci una ragione di questa novità, pensiamo di essere vicini al vero sostenendo che nel postconcilio l'ideale della giustizia sociale connesso con quello della liberazione economica e politica dei poveri aveva subito un processo di ideologizzazione marxista. Non solo, ma in nome di tali ideali si sono legittimate prassi rivoluzionarie nel segno della lotta di classe. Il disagio per una impostazione tanto difforme dall'insegnamento sociale ecclesiastico si materializza in due interventi vaticani a cura della Congregazione per la dottrina della fede a firma del prefetto, il cardinale J. Ratzinger. Il primo del 1984: *Istruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione*;¹⁵ il secondo del 1986: *Libertà cristiana e liberazione*.¹⁶

Da quanto accennato sopra è possibile cogliere l'esigenza di un insegnamento sociale ecclesiastico che, assumendo le istanze della giustizia sociale e della liberazione cristiana esprimesse con più immediata evidenza la portata evangelica dell'amor del prossimo. Nell'istruzione *Libertà cristiana e liberazione* esso viene esplicitamente indicato nel *principio della solidarietà*, cardine della dottrina sociale della Chiesa. «Il supremo comandamento dell'amore conduce al pieno riconoscimento della dignità di ciascun uomo, creato a immagine di Dio. Al fondamento che è la dignità dell'uomo, sono intimamente legati il *principio della solidarietà* e il *principio della sussidiarietà*».¹⁷ Della solidarietà in quanto tale si legge poi che «è un'esigenza diretta della fraternità umana e soprannaturale. I gravi problemi socio-economici, che oggi si pongono, non potranno essere risolti se non creando nuovi fronti di solidarietà: solidarietà dei poveri tra di loro, solidarietà con i poveri, alla quale son chia-

¹¹ Anche nel vocabolario italiano la parola «solidarietà» sembra comparire soltanto nel secolo XIX e in dipendenza dal francese «solidaire» che sta ad indicare il soggetto di un'azione compiuta *in solidum*: espressione latina che appartiene all'ambito giuridico.

¹² *Quadragesimo Anno*, nn. 87.88.

¹³ Della *giustitia sociale* connessa con la virtù della carità e con il bene comune si tratta ufficialmente – per la prima volta – nella *Quadragesimo Anno* ai nn. 58.59.87.109.125.137. Sul tema giustizia sociale: S. Mosso, *Il problema della giustizia e il messaggio cristiano*, Ed. Marietti, Roma 1982.

¹⁴ *Documentum «Convenientes ex universo» de iustitia in mundo* (30 novembre 1971), in *EV* 4, 1238-1308.

¹⁵ *Instructio «Libertatis nuntius» de quibusdam rationibus «theologiae liberationis»* (6 agosto 1984), in *EV* 9, 866-987.

¹⁶ *Instructio «Libertatis conscientia» de libertate christiana et liberatione* (22 marzo 1986), in *EV* 10, 196-344.

¹⁷ *Ivi*, n. 297.

mati i ricchi, solidarietà dei lavoratori e con i lavoratori. Le istituzioni e le organizzazioni sociali, a diversi livelli, così pure lo Stato, devono partecipare a un movimento generale di solidarietà». ¹⁸ Di qui due corollari: la destinazione universale dei beni e la solidarietà internazionale quali aiuti al vero sviluppo dei popoli.¹⁹ Come si può constatare, l'appello alla solidarietà responsabilizza tutti i soggetti sociali, al di là delle contrapposizioni di classe.

In forma più ampia, della solidarietà tratta l'enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* con la quale Giovanni Paolo II offre alcuni significativi riferimenti per una sua sistematizzazione teologico-morale.

Dall'interdipendenza all'atteggiamento morale della solidarietà

La solidarietà, al di là delle forme concrete che può assumere nella vita di tutti i giorni, è, anzitutto e prima di tutto, esperienza di *interdipendenza* degli uni con gli altri. Ciò è particolarmente evidente nel nostro tempo, in cui il mondo è diventato, per molti aspetti, un vero villaggio globale. La coscienza di vivere in un intreccio in-scindibile di interdipendenza è avvertita sia a livello di singoli che di popoli.

Consideriamo, in primo luogo, l'interdipendenza in relazione alla realizzazione delle singole persone. Nessuno si realizza da solo. Ogni nuova creatura diventa uomo, cioè adulto, maturo, libero e responsabile, sempre e solo all'interno di una ineliminabile interdipendenza. Questa, dalle relazioni più dirette e primarie di tipo familiare e amicale, si allarga via via a quelle più oggettive e istituzionali che uniscono come membri di una comunità e come cittadini di un Paese.

Esiste, inoltre, un'interdipendenza a livello planetario, tra tutti i popoli. Viviamo, ormai, in un sistema globale di relazioni che coinvolge direttamente tra loro livelli molto diversi: economico, culturale, politico, religioso e così via. Questa consapevolezza è stata autorevolmente espressa dal Papa nell'87, misurando il cammino percorso dalla famiglia umana nei vent'anni intercorsi dalla grande enciclica di Paolo VI *Populorum progressio*.

Con la caduta del muro di Berlino, nell'89, il fenomeno dell'interdipendenza ha subito un'accelerazione impensata, soprattutto sul piano socio-economico. La crisi economica, occupazionale e culturale dei paesi industrializzati ne è il segno più macroscopico.²⁰ Qualcuno, parafrasando la famosa espressione di McLuhan, parla oggi del mondo come del «villaggio globale dell'economia».²¹

L'interdipendenza, pertanto, si presenta in primo luogo come un dato di fatto. È nella realtà delle cose. È il nostro modo di essere e di rapportarci a tutti i livelli. Ma ciò che abbiamo definito come un dato di fatto non è indifferente per la convivenza umana. Anzi, interagire gli uni con gli altri chiama direttamente in causa il problema della responsabilità morale di coloro che interagiscono: le decisioni degli uni influiscono sulle scelte degli altri e viceversa. Ciò è vero a livello dei rapporti interpersonali e sociali, ma è altrettanto vero sul piano delle relazioni economiche, finanziarie, politiche e istituzionali a livello planetario.

¹⁸ *Ivi*, n. 324.

¹⁹ *Ivi*, nn. 326-327.

²⁰ Cf R. PRODI, *Le nuove regole, l'economia e il lavoro*, in «Il Regno Attualità» 38 (1993) 129-133.

²¹ Cf G. CAZZOLA, *Questione del lavoro e crisi della politica*, in «Il Mulino» 351 (1994) 112-124.

L'interdipendenza, pertanto, solleva la questione del *dovere morale* della *corresponsabilità*: tutti siamo responsabili di tutti. E a tutti i livelli: singoli, gruppi, istituzioni, popoli, anche se non tutti allo stesso modo. La *Sollicitudo Rei Socialis* afferma che all'interdipendenza deve corrispondere un atteggiamento morale e sociale interiore che è la *virtù della solidarietà*. Giovanni Paolo II spiega che la solidarietà «non è un sentimento di vaga compassione per i mali di tanti uomini vicini e lontani». Bensì «la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune, ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siamo veramente responsabili di tutti».²²

Nella prospettiva del magistero di Giovanni Paolo II, la solidarietà è l'atteggiamento morale necessario e adeguato alla società attuale, complessa e mondializzata, in cui i più fortunati – singoli o paesi – devono farsi carico dei meno fortunati quale condizione per uno sviluppo equilibrato e per il raggiungimento del bene comune mondiale. Una visione «idealizzata» quella che propone Giovanni Paolo II e, tuttavia, necessaria per garantire pace e sviluppo per tutti gli uomini e per tutti i popoli. Non a caso lo slogan della *Populorum progressio* «lo sviluppo è il nuovo nome della pace» viene reinterpretato nel modo seguente: «la solidarietà è via alla pace e allo sviluppo».²³

Quale fondazione del dovere di solidarietà?

A questo punto è doveroso sopesare il passaggio operato da Giovanni Paolo II: dalla situazione di fatto dell'interdipendenza alla virtù e al dovere morali della solidarietà umana. Un passaggio non privo di problematicità teorica: infatti potrebbe incorrere nell'accusa di «fallacia naturalistica» per aver infranto la cosiddetta «legge di Hume». Questa dichiara inaccettabile, dal punto di vista logico, il passaggio da affermazioni formulate con il verbo «essere» ad affermazioni formulate con il vero «dovere». In altre parole, dal dato dell'interdipendenza, che rappresenta l'essere dei fatti, non sarebbe legittimo individuare il dover essere, cioè il dovere morale della corresponsabilità solidale.²⁴ In altre parole, esiste «fallacia naturalistica» quando da affermazioni indicative si presume dedurre o fondare affermazioni precettive, imperative.

A ben vedere il passaggio è legittimo perché il dovere della solidarietà si impone, non dall'esterno per un salto logico, ma dal di dentro della stessa esperienza umana. In altri termini, l'imperativo del dovere della solidarietà è intrinseco all'indicativo dell'interdipendenza.²⁵

Nonostante l'evidente nesso che lega interdipendenza e dovere della solidarietà, ad alcuni il ragionamento applicato al sistema socio-economico suona indebito per il

²² N. 38.

²³ N. 39.

²⁴ Sul tema: E. BERTI, *A proposito della «legge di Hume»*, in *Fondazione e interpretazione della norma*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 237-245; J. FUCHS, *Diritto naturale o fallacia naturalistica*, in «Rassegna di Teologia» 29 (1988) 313-337.

²⁵ Il rapporto tra *indicativo* e *imperativo* è stato studiato nell'ambito della morale neotestamentaria, dove la novità della vita nuova in Cristo fonda e impone l'esigenza etica di un agire corrispondente. Sul tema: L. ALVÁREZ VERDES, *La ética del indicativo en san Pablo*, in «*Studia Moralia*» (1991) 3-26; R. PENNA, *Problemi di morale paolina. Status quaestionis*, in G. GHIBERTI (a cura di), *Rivelazione e morale*, Paideia, Brescia 1973, pp. 113-127.

seguito motivo. L'affermazione di un bene comune, quale forma solidale e corresponsabile della convivenza socio-economica, viene interpretato come un'imposizione dall'esterno ad un sistema per sé autonomo e regolato da leggi proprie. Il prof. F. Mortillaro è particolarmente lucido quando scrive che esistono «troppi elementi di differenziazione se non di contrapposizione fra coloro i quali vedono nella vita economica il campo in cui gli interessi si fronteggiano decisi a prevalere l'uno sull'altro, e quanti, i vescovi, appunto, sono ancora convinti che il richiamo a valori esterni alla competizione economica possa piegarla al perseguitamento del "bene comune". Pericolosa astrazione».²⁶

La critica liberista all'insegnamento sociale della Chiesa pare suffragata da dati scientificamente documentabili, oggettivi e pertanto liberi da precomprensioni ideologiche. In realtà, il liberismo economico si basa su una «sua» verità dell'uomo il cui nucleo centrale è la libertà dell'individuo. Questi deve poter essere lasciato libero di fare l'uso che preferisce delle risorse delle quali dispone con il solo vincolo di non ledere gli altri diritti. Non è difficile accorgersi che attorno al discorso sulla solidarietà si confrontano e si scontrano non solo e non tanto questioni tecniche contingenti, bensì differenti approcci antropologici, da cui dipende, in modo più o meno esplicito, il senso dell'argomentare in materia sociale, economica o politica.

Per quanto difficile possa risultare il confronto tra chi ragiona in termini di solidarietà, da un lato, e chi invece con i parametri dell'efficienza del sistema economico, dall'altro, la coscienza cristiana non può rinunciare ad esplicitare la questione antropologica soggiacente alle proposte e alle decisioni che mirano a ridare efficienza al sistema socio-economico.²⁷ Progettare un futuro umano non è possibile se non si mette a tema la domanda di sempre: quale uomo vogliamo servire?

La comunità cristiana, per sua vocazione, è particolarmente sensibile a questo interrogativo. In questa linea si pongono non pochi interventi episcopali di questi ultimi anni,²⁸ tra i quali anche un recente documento della Conferenza episcopale lombarda, *Insieme per il lavoro*, nel quale si legge che i vescovi non sono pregiudizialmente avversi all'economia di mercato, ma al suo processo degenerativo, cioè all'*economicismo* che assolutizza il profitto, propone il consumismo come unico indicatore di qualità della vita e riduce il lavoratore a strumento produttivo e fruitore.²⁹

La Chiesa non manca di ripetere che i suoi interventi in materia sociale, economica e politica sono mossi unicamente dall'importanza della posta in gioco: la *verità dell'uomo*, il quale non è riducibile a individuo produttore e consumatore.

Solidarietà ed evangelizzazione

Chiarito che la solidarietà è il modo della Chiesa di essere fedele all'uomo, resta da vedere il ruolo che essa gioca nel contesto dell'evangelizzazione.

Nella *Sollicitudo Rei Socialis*, Giovanni Paolo II afferma che la solidarietà è una virtù cristiana non solo perché ha molti punti di contatto con la carità, ma perché il

²⁶ F. MORTILLARO, *Il mercato senza qualità*, a.c.

²⁷ Cf A. L. TIRABASSI, *Solidarietà ed efficienza: un dialogo da ricostruire*, in «Aggiornamenti Sociali» 45 (1994) 257-272.

²⁸ *Per una economia solidaristica a servizio dell'uomo*, in «La Civiltà Cattolica» 145 (1994/I) 527-539.

²⁹ *Insieme per il lavoro. Riflessioni e indicazioni pastorali sulla situazione occupazionale in Lombardia*, in «Il Regno documenti» 39 (1994) 178, n. 12.

vincolo solidale che ci unisce come uomini riflette la comunione profonda in Dio Padre Figlio e Spirito Santo.³⁰

L'uomo è un soggetto comunitario, solidale perché nel suo essere creato è impressa l'immagine di un Dio comunitario. Le tre persone della Trinità rappresentano il modello supremo di unità e di comunione cui guardare per comprendere le più profonde esigenze del cuore umano quali l'amicizia, l'amore, la gratuità.

L'immagine di Dio impressa nell'intimo dell'esistenza umana non è altro che l'immagine di Cristo, il Figlio del Padre nello Spirito.³¹ È guardando a Cristo, Verità del Padre, che scopriamo la verità di noi uomini chiamati alla comunione tra noi e con Lui. «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo [...] Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità [...] in Lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice».³²

Alla luce di questa coerenza teologica, Giovanni Paolo II vede la solidarietà che è in Dio riflessa e, nonostante tutto, all'opera non solo a livello interpersonale, ma anche nelle relazioni sociali e internazionali tra i popoli. È ovvio che soltanto la fede riesce a penetrare così in profondità nelle trame complesse e opache del convivere umano.

Dal profondo legame tra verità dell'uomo e verità del Dio Trinitario rivelata da e in Gesù Cristo derivano alcune conseguenze. Anzitutto, la Chiesa non può annunciare Gesù Cristo, verità che salva, ignorando o tacendo la verità dell'uomo, di cui la solidarietà è la dimensione antropologica essenziale.³³ Ne consegue, allora, che l'insegnamento sociale della Chiesa, in quanto espressione etica, antropologica del vangelo è una parola che evangelizza perché in essa si riflette il piano di Dio per noi uomini e, quindi, la nostra vocazione a vivere nella storia da figli di Dio. Pertanto annunciare e permeare di solidarietà la nostra convivenza sociale, significa far maturare in noi e tra di noi ciò a cui ogni uomo e tutti insieme siamo chiamati dall'amore creativo di Dio. La Chiesa, enunciando la verità di Cristo Signore, quale verità ultima dell'uomo, non crea una ideologia né parla di qualcosa di estraneo all'esperienza umana. Semplificemente illumina fino in fondo la portata etica e teologale dell'esperienza dell'interdipendenza.

In definitiva, la battaglia della Chiesa per la solidarietà non è altro che la lotta per questo uomo e per quelli che verranno. Ricercare, scoprire e accettare l'esistenza di una verità antropologica che ci precede come un dono, equivale a guardare al presente e mirare al futuro in modo responsabile e progettuale.

³⁰ N. 40.

³¹ *Colossei* 1,15-20.

³² *Gaudium et Spes*, n. 22.

³³ Il rapporto tra dottrina sociale della Chiesa, verità dell'uomo e nuova evangelizzazione è stato autorevolmente esplicitato da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Centesimus Annus*, soprattutto nel cap. VI: *L'uomo è la via della Chiesa*.

II. SOLIDARIETÀ: FONDAMENTO DI NUOVA PROGETTUALITÀ SOCIALE E POLITICA

1. Progettualità solidale e «società aperta»

Senso ed istanza del progettare

La coscienza della vocazione alla solidarietà è una istanza a operare alla luce della verità dell'uomo. Questo ideale antropologico fa sì che le singole scelte concrete siano sempre aperte e possibili di ulteriori approfondimenti pratici. Infatti, puntare ad una prassi di solidarietà comporta che le singole decisioni siano illuminate e, al tempo stesso, coerentemente orientate alla solidarietà, senza, peraltro, mai esaurire in nessun momento storico, puntuale la portata del valore in questione. La *progettualità solidale* nasce, pertanto, dall'esigenza di impostare e avvicinare sempre più la vita sociale nelle sue molteplici espressioni alla logica del bene comune. La dinamica della progettualità si impone quando si riconosce l'esistenza di valori irrinunciabili per l'uomo e per la sua convivenza sociale.³⁴ In altre parole, la progettualità è il modo di essere fedeli alla verità dell'uomo, ma nella situazione sociale, culturale, economica e politica concreta. Questa doppia fedeltà, ai valori e alla storia, da cui scaturisce una prassi progettuale, esige capacità di *discernimento*, vale a dire una particolare sensibilità spirituale alla sintesi: una saggezza di cui oggi siamo tutti particolarmente carenti.

Della necessità di nuova progettualità e capacità di sintesi è testimonianza l'esperienza politica italiana più recente. Negli ultimi anni molti cattolici, specialmente giovani, hanno preso a cuore, con molta dedizione, l'impegno di rinnovare la politica del Paese e in particolare del partito della Democrazia Cristiana. Il rinnovamento è stato giocato prevalentemente sull'evocazione dei valori morali e in particolare dell'onestà nella gestione della cosa pubblica. Alla carica ideale, tuttavia, non ha fatto riscontro una coerente elaborazione di proposte e di programmi politici. In altre parole è mancata una prassi progettuale. Invocare valori senza una adeguata traduzione politica praticabile è stato il segno più evidente dell'astrattezza di un tale generoso impegno: i grandi e nobili valori non hanno toccato terra. Non solo, ma in nome della purezza dei valori, molti cattolici si sono divisi con spirito litigioso ed intollerante. E, come sempre succede, all'entusiasmo iniziale, non di rado, segue la delusione.³⁵

La carenza di attitudine progettuale è segnalata in modo macroscopico dalla prassi quotidiana dei cittadini. I valori di solidarietà e di bene comune, ampiamente predicati da vari pulpiti, vengono banalmente sconfitti da scelte utilitaristiche e da comportamenti irresponsabilmente illegali. Spesso il piccolo o grande tornaconto privato prevale su ogni altra considerazione di bene comune e di solidarietà. Inutile dire che in tali comportamenti la progettualità è morta ancor prima di nascere. Le scelte

³⁴ Cf E. BERTI, *Valori etici e progetto politico*, in R. BINDI - G. GERVASIO, *Una cultura per la politica*, AVE, Roma 1989, pp. 53-70; M. SPEZZIBOTTIANI, *Il «bene comune» come criterio guida dell'azione politica*, in «Orientamenti» 1 (1989) 33-54.

³⁵ Cf le acute e pertinenti riflessioni di A. ANGELINI, *Rinnovamento della politica o suo declino?*, in «Teologia» 19 (1994) 3-12; ID., *L'impegno del cristiano tra "profezia" e "governo"*, in «Rivista del Clero Italiano» 74 (1993) 246-256.

private vengono motivate da un pragmatismo di corto respiro; la politica si riduce a mera gestione del potere; la società si degrada a giungla del più forte e del più furbo.³⁶

Una mentalità progettuale è cosa urgente e necessaria se non si vuole cadere in due gravi errori contrapposti: il moralismo o il pragmatismo. Nel primo caso, si parla di valori, ma senza la necessaria attenzione al «come» incarnarli storicamente a livello economico, giuridico o istituzionale. Nel secondo, invece, prevalgono gli interessi immediati, particolaristici senza alcuna attenzione e apertura al valore del bene comune.

Il discorso sulla progettualità se, a sua volta, non vuole correre il rischio dell'astrattezza deve fare i conti con la situazione culturale attuale. Concretamente, dobbiamo interrogarci su quanta e quale progettualità può accettare e tollerare una moderna società democratica. Questo interrogativo è la chiave di lettura della sostenibilità o meno di un discorso progettuale a livello sociale, economico e politico. Dì qui l'esigenza di ulteriori chiarificazioni sul rapporto tra progettualità e «società aperta».

Società aperta e il «disarmo della progettazione»

Nella cultura cattolica dell'immediato secondo dopoguerra era viva l'idea di realizzare un progetto di società.³⁷ La Chiesa, le sue associazioni e le sue strutture parrocchiali unitamente ai cristiani impegnati nel sindacato e nel partito della Democrazia Cristiana concorrevano sinergicamente nel dare forma ad una nuova civiltà cristiana che aveva in Pio XII il suo grande centro propulsore.³⁸ Un progetto non molto dissimile sia dall'ideale di nuova cristianità propugnato da J. Maritain con «Umanesimo integrale» e sia dalla «società di ispirazione cristiana» sostenuta dai cosiddetti «professorini» della Democrazia Cristiana: G. Dossetti, G. La Pira e G. Lazzati.

Il progetto non è una ideologia non avendo nulla del carattere chiuso e dogmatico di quest'ultima. Esso si propone come un ideale orientativo per l'azione politica e sociale. Un itinerario che ha come punto fisso la centralità della persona e una visione solidaristica della società nella prospettiva del bene comune. Al tempo stesso, però, un cammino aperto e rivedibile in base alle difficoltà concrete dei problemi e della vita sociale. In questa prospettiva, il progetto è un ideale storico attento particolarmente ai fini, alla verità integrale dell'uomo, lasciando molto spazio alla ricerca dei mezzi politici più idonei per la loro attuazione.

Con gli anni '60 l'idea di un progetto storico entra in crisi sotto la spinta di un radicale mutamento economico, sociale e culturale del Paese.³⁹ Sul piano politico, poi,

³⁶ Il quadro desolante della situazione italiana è descritto con crudo realismo da: *La «questione morale» come «questione politica»*, in «La Civiltà Cattolica» 140 (1989/IV) 521-531.

³⁷ Per un approfondimento del tema: R. GATTI, «Fine delle ideologie», cultura del progetto, crisi attuale della politica, in «Orientamenti Pastorali» 38/2 (1990) 18-30; *L'idea di un progetto storico. Dagli anni '30 agli anni '80*, Ed. Studium, Roma 1982; P. SCOPPOLA, *La «nuova cristianità» perduta*, Ed. Studium, Roma 1985.

³⁸ Nell'aprile del 1941 Pio XII lanciava il suo appassionato grido di battaglia: «Non lamento, ma azione è il precezzo dell'ora» per la «nobile e santa crociata» della rigenerazione morale e cristiana della società: Pio XII, *Discorso alla Gioventù Universitaria e ai Laureati di AC* (20 aprile 1941), in *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. III, Tipografia Poliglotta Vaticana, p. 50.

³⁹ Cf A. ACERBI, *La crisi dell'idea di progetto storico negli anni '60*, in *L'idea di un progetto storico, o.c.*, pp. 111-126; R. GATTI, *Fine delle ideologie, nuovi orizzonti di progetti e programmi*, in «Orientamenti Pastorali» 38/3 (1990) 12-24.

il partito della Democrazia Cristiana, pensato come il soggetto politico del progetto, si impantana nella logica del cosiddetto doroteismo: redditizia in termini elettorali, ma povera di contenuti ideali.

Il progressivo accrescimento del tasso di laicità, di immanentismo materialista e di soggettivismo porta, prima, alla crisi e, poi, al rifiuto di ogni visione ideale, ideo-logica, organica della società. Comincia a prevalere una comprensione della società in termini di complessità, da cui scaturisce la necessità di riconoscere e far convivere nello stesso spazio sociale gruppi, culture e interessi diversi senza mortificarli. Di qui la affermazione perentoria che la società democratica complessa è per principio estranea ad ogni progetto basato su valori che non siano quelli affermati dal consenso sociale. Verità e pluralismo democratico paiono elidersi a vicenda, nel senso che il riconoscimento di una verità «assoluta» toglierebbe spazio a tutti coloro che non si riconoscono in essa. Il costo della verità sarebbe l'intolleranza e l'emarginazione culturale e sociale dei dissenzienti. L'ideale è, invece, una convivenza aperta a tutti.⁴⁰ Solo la rinuncia a qualsiasi assoluto, etico, religioso o ideologico che sia, garantisce un'esistenza democratica.⁴¹

Il nostro tempo, pertanto, vive quello che R. Gatti ha definito il «disarmo della progettazione»,⁴² cioè il rifiuto di trascendere l'esistente e prospettare alternative di valore alla situazione data. E ciò nella convinzione che in una convivenza democratica moderna solo il rispetto delle procedure democratiche, le cosiddette regole del gioco, garantisce l'appartenenza sociale di tutti.

Paradosso «della società aperta»

Non bisogna dimenticare che la caduta della progettualità e l'imporsi di una democrazia formale va di pari passo con l'affermazione del principio di autorealizzazione individuale o corporativo. Da ciò deriva che l'appartenenza alla comunità sociale e politica viene condizionata al riconoscimento civile, legale ed economico delle istanze di cui sono portatori i diversi gruppi sociali. Nelle nostre società economicamente sviluppate, avanzano richieste di riconoscimento legate alle differenze razziali, culturali, religiose, sessuali. Emblematica è la richiesta dei gruppi gay i quali affermano la loro differenza sessuale come un diritto di cittadinanza.⁴³ Solo una «società aperta», scrive K. Popper, non vincolata da assoluti, può lasciare spazio e riconoscimento giuridico a tutte le istanze. L'appartenenza sociale, perciò, non può e non deve far leva su una cultura o su ideali condivisi e condivisibili. Ognuno vive del e nel suo universo ideale. Al cittadino è richiesto di rispettare le regole democratiche. Vale a dire che il riconoscimento dipenderà dal consenso sociale. Inoltre, eventuali richieste economiche dovranno essere compatibili con le risorse disponibili.

⁴⁰ Per una visione critica di una democrazia senza verità: A. OLLERO TASSARA, *Verità e consenso democratico*, in «Il Nuovo Areopago» 3 (1993) 87-100; M. A. RASCHINI, *Il paradosso della democrazia*, in «Studi Cattolici» 369 (1991) 772-780; *Verità e democrazia. Contrasto o mutuo arricchimento?*, in «La Civiltà Cattolica» 144 (1993) II, 417-427.

⁴¹ Cf H. KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, in *La democrazia*, Ed. Il Mulino, Bologna 1981. Sul versante opposto di Kelsen, cf *Centesimus Annus*, nn. 46-47.

⁴² R. GATTI, *Fine delle ideologie, nuovi orizzonti di progetti e programmi*, a.c., p. 20.

⁴³ Cf I. COLOZZI, *La cittadinanza nella società post-moderna*, in «Il Nuovo Areopago» 3 (1993) 61-71; Id., *Cittadinanza e società postmoderna. È ancora attuale l'idea di bene comune?*, in «Aggiornamenti Sociali» 46 (1995) 7-18.

Questa *società aperta o trasparente* è, a detta di K. Popper, «eticamente superiore» ad ogni altra, perché rinunciando a propri valori lascia aperta la porta a tutte le diversità compresenti.⁴⁴ L'altra faccia della medaglia è meno ottimistica. La società aperta è frammentata da una molteplicità di soggetti sociali dall'incerta appartenenza sociale, ai quali manca una visione d'insieme del bene comune e restringe l'ambito della solidarietà ai rispettivi gruppi. Scrive A. Heller che la logica dei piccoli gruppi e della solidarietà limitata porta in sé un grave pericolo: quello della «regressione nella barbarie» a motivo delle spinte antiuniversalistiche che hanno in sé. «Essi portano avanti i loro interessi, si ingrandiscono spinte dal risentimento. Trattano gli altri con sospetto. Mobilitano il loro gruppo sopprimendo le preferenze e le opinioni individuali. Producono, così, devianza e nemici. Si spingono anche a creare vere e proprie "razze" da gruppi religiosi ed etnici».⁴⁵

Paul Ricoeur, a sua volta, scrive che «in Francia continua a imperare lo spirito di jacqueries. Tante piccole jacqueries sono le agitazioni a compartimenti stagni dei pescatori, degli agricoltori, ecc. Pericolosi estremismi che negano il principio stesso del compromesso» in vista del bene comune.⁴⁶

La società aperta, esaltata a motivo del suo ampio respiro di tolleranza verso tutte le diversità, in realtà si rivela una sorta di boomerang. È il paradosso di una cultura post-moderna che, da una parte dichiara improponibile l'idea stessa di una qualche progettualità e, dall'altra, proprio la crescente e preoccupante conflittualità e frantumazione socioculturale ripropongono con urgenza le ragioni di un bene comune condiviso e uno stile di convivenza solidale.⁴⁷

Tuttavia, se di progettualità si può e si deve parlare, essa non può che procedere per ambiti quali: il mondo del lavoro, la scuola, l'assistenza e così via. In ognuno di questi settori è necessario operare un attento *discernimento* dei mutamenti in corso, delle tensioni che confliggono tra loro, per indicare un modo di operare e un cammino più consono con la verità dell'uomo.

È evidente che non si dà credibile progettualità senza una conoscenza competente di come stanno le cose, ad esempio nell'economia, nel mercato del lavoro e così via. Senza una riconosciuta competenza non c'è ascolto e proposta credibile. A questo proposito è quanto mai esplicito A. Panebianco, quando afferma che «abbiamo il dovere di non prendere sul serio quei vescovi che tuonano contro il "profitto" senza nemmeno conoscere la differenza fra profitto e rendita e senza sapere, per lo più, che un'economia senza profitto è, semplicemente, un'economia di bancarotta».⁴⁸

C'è da aggiungere che la progettualità nel sociale o nell'ambito del lavoro è sempre progettualità politica. E ciò in una duplice direzione. Sia nel senso che incide sulla vita della gente, proponendo nuovi stili di convivenza, nuove leggi e nuove istituzioni. E sia nel senso che essa si fa concretezza sociale, politica, istituzionale solo se sostenuta e perseguita dall'attività politica in senso stretto.

⁴⁴ Cf K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando Ed., Roma 1974; G. VATTIMO, *La società trasparente*, Garzanti Ed., Milano 1989.

⁴⁵ A. HELLER, *Dove ci sentiamo di casa?*, in «Il Mulino» 353 (1994) 394.

⁴⁶ «La Stampa», 4 agosto 1994.

⁴⁷ Cf G. DE RITA, *Complessità, pluralismo, conflittualità nella società attuale. Quali istanze per una cultura di dialogo e di comunione*, in «Presenza Pastorale» 60 (1990) 209-214; G. PASQUINO, *Il bisogno di un'etica nella politica democratica*, in «Il Mulino» 354 (1994) 572-580; *Pluralismi e bene comune*, in «Orientamenti sociali» 1/2 (1993).

⁴⁸ A. PANEBIANCO, *La cattiva retorica del moralismo*, in «Il Mulino» 353 (1994) 425.

2. Aree di nuova progettualità solidale

Qui di seguito si vogliono indicare, a mo' di esempio, alcune aree in cui la progettualità solidale o è già operante o si impone quale istanza ineludibile con riferimento alla crisi economica, sociale e politica del nostro tempo.

L'area del privato sociale - il terzo settore

È un'area in espansione composta da libere associazioni, fondazioni, aziende e organizzazioni senza fini di lucro o, come si usa dire, *non profit*. Questi soggetti sociali collettivi praticano una solidarietà allargata ai molti ambiti della qualità della vita propria di uno stato sociale.⁴⁹ Per questo, pur formando un insieme omogeneo nelle motivazioni e nelle finalità, questi nuovi soggetti sono differenziati nelle forme operative. Erogano servizi di tutti i tipi: culturali, sportivi, ricreativi, artistici, religiosi, educativi, socio-assistenziali. La loro configurazione associativa e giuridica è varia. Si va dalla cooperazione al volontariato alle cosiddette società «non profit». Queste ultime sono aziende in cui operano sia soci volontari che soci lavoratori regolarmente retribuiti. In ogni caso, per statuto non distribuiscono eventuali utili di esercizio.

Dati più precisi sul terzo settore operante in Italia sono stati forniti in un recente convegno organizzato dalla Fondazione Agnelli di Torino.⁵⁰ Sviluppato soprattutto negli Stati Uniti, in Italia si va affermando con una certa difficoltà anche a causa di carenze legislative. Se nel mondo un lavoratore su venti riceve la busta paga da attività «non profit», in Italia solo 1,8 su cento, pari a 418 mila persone. La novità italiana, comunque, sono le cooperative sociali, fiorite quasi tutte dopo il 1980 in conseguenza della crisi dello stato sociale. In esse vi operano volontari e professionisti specialmente nel campo dei servizi socio-sanitari. Nonostante le difficoltà legislative ed economiche⁵¹ le prospettive future paiono promettenti sia sul piano dell'autonomia economica e finanziaria e sia sul piano della creazione di nuovi posti di lavoro.

Al di là delle difficoltà, è rilevante il fatto che queste presenze, spesso di frontiera, costituiscono una consistente controtendenza verso le chiusure particolaristiche della nostra società e un significativo antidoto alla prevalente concezione economicistica dell'esistenza e dei rapporti umani. L'attenzione, infatti, è anzitutto per la persona e per i suoi reali bisogni e non per il consumatore e le esigenze del mercato. Inoltre queste consistenti presenze sono uno stimolo critico ed efficace nei confronti dell'azione politica generale dei governi e dei partiti.

Riprogettare il lavoro

Anche nell'attuale difficile fase di ristrutturazione dell'economia di mercato si avverte l'esigenza di muoversi con una mentalità progettuale. Gli esperti del settore sono concordi nel ritenere che anche negli anni che verranno i nostri sistemi produtti-

⁴⁹ Cf M. BISCHELLA, *Solidarietà alla riscossa. Lo stato sociale da ridisegnare. Sarà l'anno del settore non profit?*, in «Mondo economico» 1/2 (1995) 62-63; L. BOCCACIN, *L'azione solidaristica organizzata: il «terzo settore» in Italia*, in «Aggiornamenti Sociali» 45 (1994) 25-40; G. SARPELLON, *Crisi dello stato sociale e ruolo dei nuovi soggetti sociali*, in *Ivi*, pp. 525-542.

⁵⁰ *Costruire la società civile: ruolo e dimensione del settore «non profit» in Italia e in una prospettiva mondiale. Torino, 7 novembre 1994*, in «Il nostro tempo», 20 novembre 1994; «Non profit», un colosso da 29 mila miliardi, in «Avvenire», 25 ottobre 1994.

⁵¹ Il settore è attualmente sostenuto da finanziamenti pubblici al 52%.

vi pur competitivi, dinamici e ad alta innovazione tecnologica non saranno in grado di garantire, come nel passato, un posto di lavoro a tutti coloro che lo richiederanno.

Da più parti si va dicendo che un posto di lavoro per tutti è un mito cui bisogna rinunciare. Con molta franchezza gli esperti dicono che le misure proposte per fronteggiare la crisi e condividere il bene lavoro, vale a dire orario ridotto, part time, lavoro in affitto, ecc., sono palliativi, in quanto l'attuale disoccupazione è direttamente connessa all'avanzare del processo di innovazione tecnologica.⁵²

Su questa stessa lunghezza d'onda si colloca anche un recente documento dei vescovi italiani nel quale si legge: «Bisogna esser coscienti che le potenzialità offerte dalle innovazioni tecnologiche tendono a tradurre la crescita economica più in un aumento della produttività del lavoro che non in un maggior impiego del lavoro stesso».⁵³

In altre parole, nel nostro futuro non è più sostenibile l'identificazione tout court di lavoro con «posto di lavoro». L'avanzare del progresso tecnologico segna la fine di questa identità. Quali conseguenze per il futuro del lavoro e del suo significato per l'uomo e per la società?

I tempi paiono maturi per avviare una profonda riflessione sul valore e sul significato del lavoro nella nostra società post-industriale. Si tratta di allargarne il concetto. Non solo il lavoro esercitato nell'ambito della produzione di mercato, ma anche quello esercitato in attività di grande importanza sociale. «Perché ciò si realizzi è necessario che venga accolta l'idea che il valore del lavoro non è unicamente connesso al fatto di produrre un reddito, ma al fatto di essere attività della persona, da cui ricava il suo senso e la sua dignità».⁵⁴ Di qui la necessità di individuare nuovi lavori legati alla persona, alla tutela della salute, dell'ambiente, della cultura. Il discorso si salda con quanto detto poco sopra a proposito del terzo settore e delle società «non profit».

La disoccupazione tecnologica e la creazione di nuovi lavori sollevano interrogativi molto seri che investono direttamente il tipo di società che vogliamo costruire per il nostro domani. I vescovi lombardi in un loro recente intervento affermano che occorre operare una scelta di civiltà, fare, cioè, un grande sforzo collettivo di elaborazione culturale per uscire dalla esasperazione delle leggi del mercato e dell'economismo imperante che riduce l'uomo unicamente a produttore e a consumatore. La proposta per il futuro è quella di entrare in una nuova figura di «mercato socialmente orientato verso la valorizzazione della "risorsa uomo" e la ricerca di lavori socialmente utili».⁵⁵

⁵² Cf G. CAZZOLA, *L'occupazione a rischio: un problema politico*, in «Il Mulino» 345 (1993) 71-77; C. DELL'ARINGA, *La disoccupazione nelle società avanzate*, in *Ivi* 351 (1994) 103-111; B. DELPLANQUE, *Partager le chômage*, in «Études» 378/1 (1993) 34; E. PERROT, *Langueur du capitalisme*, in *Ivi* 378/5 (1993) 611-618; D. SINISCALCO, *Incerte strategie per l'occupazione*, in «Il Mulino» 352 (1994) 285-293.

⁵³ COMMISSIONE EPISCOPALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO, *Democrazia economica, sviluppo e bene comune*, o.c., n. 58.

⁵⁴ *Ivi*, n. 59. Nella stessa ottica: COMMISSIONE SOCIALE DELL'EPISCOPATO FRANCESE, *Di fronte alla disoccupazione, cambiare il lavoro in nome della dignità umana*, in «Studi Sociali» 31/12 (1993) 89-93; A. ROUET, *Paroles d'Eglise face à la crise du travail*, in «Esprit» 3-4 (1994) 28-37.

⁵⁵ CONFERENZA EPISCOPALE LOMBarda, *Insieme per il lavoro. Riflessioni e indicazioni pa-*

La sfida, quindi, è quella di progettare il futuro non solo del lavoro, ma della stessa società riconoscendo piena dignità di lavoro anche ad attività di utilità sociale non legate al sistema produttivo. Tuttavia, l'enfasi sui futuri lavori non deve far dimenticare che un'attività umana diventa lavoro quando ottiene riconoscimento sociale ed economico. Questo secondo aspetto suscita notevoli interrogativi sul modo di realizzarlo. La questione può essere adeguatamente affrontata solo se si ragiona allargando gli orizzonti ad una prospettiva di solidarietà economica. Il già citato documento dei vescovi italiani entra nel merito del costo dei nuovi lavori con questa osservazione: «Si dovrà fare allora un grande sforzo, anche nella società italiana, affinché i guadagni di produttività, nei settori in cui lo sviluppo tecnologico si manifesterà con una continua riduzione del fabbisogno di lavoro, siano utilizzati per sostenere quella domanda di qualità della vita che richiede, invece, un uso crescente del lavoro umano».⁵⁶

Per una cultura morale della legalità

Nella prospettiva di una nuova progettualità solidale, un posto di rilievo a livello sociale e culturale va riconosciuto alla norma legale. Quest'ultima si presenta con una doppia faccia. Da un lato, essa è sentita necessaria per una convivenza ordinata, pacifica e giusta; dall'altro, essa impone sacrifici e limitazioni alla libertà dei cittadini. A ben vedere, però, sono limitazioni solo in apparenza poiché hanno una ricaduta positiva su tutti e su ciascuno. La norma legale, pertanto, è tutta relazionata al bene comune della collettività, vale a dire all'effettivo esercizio dei diritti e dei doveri dei cittadini. Solo in quanto finalizzata al bene comune, la norma legale acquista legittimità etica e consenso sociale.

In ambito cattolico, il recente dibattito sulla legalità e sull'educazione alla cultura della norma⁵⁷ si è intersecato con quello sviluppatosi in area laica sul tema dell'*etica pubblica*.⁵⁸ Le due linee di pensiero non si sovrappongono, ma restano alquanto divergenti a motivo della loro diversa impostazione teorica.

La riflessione sull'*etica pubblica* si basa sul presupposto di una netta separazione tra morale privata e pubblica.⁵⁹ A quest'ultima importa definire ciò che è giusto o

storali sulla situazione occupazionale in Lombardia, in «Il Regno documenti» 39 (1994) 179, nn. 13 e 16g.

⁵⁶ *Democrazia economica, sviluppo e bene comune*, o.c., n. 58.

⁵⁷ *Educare alla politica. Educare alla legalità. Dossier*, in «Rassegna di Teologia» 34 (1993) 558-574; *Educare alla responsabilità sociale: tra legge, libertà e bene comune*, in «Note di Pastorale Giovanile» 27/1 (1993); G. GATTI, *Educazione sociale e morale pubblica*, in «Orientamenti Pedagogici» 226 (1991) 779-789; C. NANNI, *L'esigenza di un'educazione alla legalità: quale legalità? quale educazione?*, in *Ivi* 235 (1993) 9-28.

⁵⁸ Un'ampia e documentata panoramica del dibattito filosofico attuale: A. DA RE, *Il ritorno dell'etica nel pensiero contemporaneo*, in *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Libreria Gregoriana, Padova 1989, pp. 103-231. Cf anche: P. L. BERGER, *Il problema dell'agire morale nell'età del pluralismo*, in «Il Mulino» 353 (1994) 400-416; A. HELLER, *Dove ci sentiamo di casa?*, in *Ivi*, pp. 381-399; S. MAFFETONE, *Verso un'etica pubblica*, Ed. Scientifiche, Napoli 1984; H. PUTNAM, *Come non risolvere i problemi etici*, in «Il Mulino» 354 (1994) 559-571. Si vedano i contributi di V. POSSENTI, E. GALLI DELLA LOGGIA, F. VIOLA, P. SCOPPOLA, *Etica pubblica, etica privata*, in «Orientamenti sociali» 3 (1994) 11-49.

⁵⁹ S. VEGA, *Etica e politica*, Garzanti, Milano 1989, p. 156.

ingiusto sul versante dei comportamenti nell'ambito civile, economico, finanziario, bioetico o politico.

Il problema centrale dell'etica pubblica concerne esattamente la fondazione del *giusto* e dell'*ingiusto* a livello pubblico nell'attuale società aperta che per definizione astrae da ogni considerazione di verità antropologica condivisa.⁶⁰ Escluso ogni riferimento di valore assoluto, la delimitazione di giusto e ingiusto sarà decisa ricorrendo necessariamente alla logica democratica del consenso. L'etica pubblica, pertanto, non potrà che essere un'*etica convenzionale*. Infatti, il comportamento pubblico sarà giusto o ingiusto nella misura in cui rispecchia il consenso sociale culturale esistente e formalizzato in una norma legale. Ne consegue che l'etica pubblica verrebbe determinata a prescindere da ciò che è moralmente buono e che dovrebbe informare anche la coscienza personale. In altri termini, nella società complessa è possibile un'*etica pubblica* a condizione che astragga da quella personale.⁶¹

La separazione dei due ordini etici, privato e pubblico, fa sì che i comportamenti sociali richiesti anche per legge risultino estranei e imposti autoritariamente alla coscienza. La legalità si presenta, così, deprivata e depotenziata di moralità.

Una cultura della legalità,⁶² invece, esige che la norma legale non sia solo ed esclusivamente convenzionale, ma abbia una sua effettiva fondatezza in valori antropologici riconosciuti come tali, tra cui il valore del bene comune dal quale discende la legittimazione morale della norma legale. Una legalità estrinseca, senza effettivo riferimento al bene di tutti e di ciascuno, apre la strada all'arbitrio, alla ricerca del tornaconto privato, alla rivendicazione, ingenerando crisi di appartenenza sociale e delegittimazione dello stato di diritto.⁶³ Un'educazione alla cultura della legalità non può ridursi al discorso dell'etica pubblica convenzionale, del resto pienamente omologata alla società della frammentazione.

Premessa la sostanziale diversità tra l'impostazione laica dell'etica pubblica e quella sviluppata in ambito cattolico, bisogna tuttavia chiedersi realisticamente quanto sia possibile formare alla cultura della legalità in questa società del frammento. Anzi, quanto più sono marcate le differenze culturali, tanto più la norma legale dovrà assumere un più alto tasso di convenzionalità e di formalità. Ne consegue che il tema della legalità e della moralità evidenzia tutta la contraddizione del nostro tempo.

Da quanto detto sopra non deriva automaticamente che la legislazione dello stato sia per sé priva di valore morale. Sarebbe un'affermazione indebita. L'inevitabile tasso di convenzionalità della norma legale impone un atteggiamento critico e di verifica caso per caso.⁶⁴ Un secondo problema non trascurabile e che intacca la fiducia

⁶⁰ Il tentativo di riferirsi ai cosiddetti valori comuni è inconsistente in quanto il consenso loro accordato è solo formale: cf S. MAFFETONE, *Valori comuni*, Il Saggiatore, Milano 1989.

⁶¹ Per una critica all'etica pubblica: G. ANGELINI, *Ritorno all'etica?*, in «Il Regno Attualità» 35 (1990) 438-449; Id., *Etica pubblica e morale cristiana*, in «Rivista del Clero Italiano» 71 (1990) 567-580.

⁶² COMMISSIONE ECCLESIALE «GIUSTIZIA E PACE», *Educazione alla legalità. Per una cultura della legalità nel nostro Paese. Nota pastorale* (Documenti CEI, n. 63), Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991.

⁶³ Cf C. VASALE, *La società italiana tra domanda di diritti e cultura della legalità*, in «Studi sociali» 33/11 (1994) 81-105.

⁶⁴ Cf A. CAPRIOLI - L. VACCARO, *Diritto, morale e consenso sociale*, Morcelliana, Brescia 1989; S. FRIGATO, *Educare alla politica nella società complessa?*, in «Rassegna CNOS» 2 (1992) 31-39.

del cittadino nel valore etico della legalità è l'esuberante produzione di leggi e leggine, spesso contraddittorie e di cui non sempre si coglie la logica del bene comune.

L'affermazione di una cultura morale della legalità cui si deve puntare, nonostante tutto, comporta un vasto processo di formazione sociale che riporti nella coscienza civile la centralità del bene comune e della solidarietà quali valori fondanti la convivenza sociale.

I cattolici per una nuova progettualità politica?

Da quanto detto sulla società aperta emerge con urgenza il bisogno di nuove sintesi, di solide convergenze delle molte istanze, dei molti interessi e sollecitazioni presenti nella società. Questo è il compito specifico della politica, la quale o è progettuale, arte della sintesi, o si degrada a lotta di potere e a corruzione. Alla carenza di progettualità non si può sopperire con un governo di tecnici, facendo dell'amministrazione. Governare non è identico ad amministrare. Certamente le competenze tecniche sono necessarie, ma non sufficienti.⁶⁵ Occorre una competenza di altro tipo, quella del discernimento, della mediazione e dell'indirizzo secondo criteri di bene comune e di solidarietà. Quale contributo può venire alla politica progettuale da parte dei cattolici?

I cattolici provengono da una lunga esperienza politica che si era come condensata nel partito di ispirazione cristiana, la Democrazia Cristiana, pensata e voluta quale luogo politico dell'unità politica dei cattolici.⁶⁶ Oggi quel partito non esiste più. E i cattolici sono presenti un po' in tutti gli schieramenti partitici. Per molti, anche cattolici, la fine della Democrazia Cristiana è stata salutata come un fatto salutare: finalmente i cattolici sarebbero liberi di fare politica secondo coscienza scegliendo lo schieramento desiderato. Non solo, ma non sono pochi coloro che ritengono improponibile una nuova unità politica dei cattolici in un Paese in cui vige un sistema elettorale maggioritario. E ciò per il fatto che l'unità dei cattolici si costruisce al centro, necessariamente penalizzato da una destra e da una sinistra.⁶⁷

Se così stanno le cose, quale futuro politico per i cattolici? Le risposte sono diverse. C'è chi auspica una grande diaspora cattolica nei diversi partiti. Per altri pare giunto il momento che i cattolici si dividano in due schieramenti: da un lato, i sostenitori di un libero mercato secondo il liberismo imperante, dall'altro, i sostenitori del mercato nell'ottica della solidarietà. Da una parte la destra liberista e dall'altra la sinistra solidaristica. Non mancano anche coloro che chiedono ai cattolici di rinunciare ad essere politicamente visibili.⁶⁸

⁶⁵ Cf A. PANEBIANCO, *Fare a meno della politica?*, in «Il Mulino» 348 (1993) 637-645.

⁶⁶ Cf G. CAMPANINI, *Verso un nuovo rapporto Chiesa italiana-politica*, in «Rivista di Teologia Morale» 103 (1994) 387-391; M. REINA, *Verso un nuovo rapporto tra Chiesa e politica in Italia*, in «Aggiornamenti Sociali» 45 (1994) 87-100.

⁶⁷ Cf E. CODINI, *Elezioni con sistema maggioritario e unità politica dei cattolici*, in «Aggiornamenti Sociali» 45 (1994) 417-428.

⁶⁸ Sul dibattito in corso cf G. PIANA, *Pluralismo politico non è indifferentismo morale*, in «Rivista di Teologia Morale» 103 (1994) 359-363; L. PIZZOLATO, *Cattolici e politica: una «ca-sa comune» dentro la frammentazione*, in «Aggiornamenti Sociali» 45 (1994) 545-560; G. FORMIGONI, *Da cattolici nel polo progressista*, in *Ivi*, pp. 861-874; P. SCOPPOLA, *Ipotesi per la presenza politica dei cattolici*, in *Ivi*, pp. 53-62; B. SORGE, *Verso il «polo delle solidarietà»*, in *Ivi*, pp. 773-784.

Pur tra tanta divergenza, su un punto si nota convergenza: i cattolici, in quanto tali, devono dare il loro contributo politico al Paese nella logica della progettualità. Al di là del modo con cui i cattolici si renderanno politicamente visibili, devono assumersi l'impegno di rafforzare il tessuto etico-culturale della società civile e di far crescere nel Paese il senso di appartenenza solidale. Per lo storico P. Scoppola questo sarebbe il vero terreno della nuova unità dei cattolici.⁶⁹ Per L. Pizzolato questi stessi valori etici e sociali devono però tradursi in un programma, cioè in una proposta politica.⁷⁰ Tuttavia, un tale impegno non comporterebbe una nuova unità politica dei cattolici. Scrive Scoppola: «In una democrazia dell'alternanza questo comporta di necessità che i cattolici possano essere presenti nei due schieramenti contrapposti, purché portatori, tutti, di quei valori di solidarietà, di moderazione, di ragionevolezza, di tolleranza che rendono civile e fecondo il conflitto politico».⁷¹

Sono considerazioni molto stimolanti e per molti aspetti pertinenti. Resta comunque assodato che in politica conta il consenso elettorale. Se è vero che i cattolici avrebbero le carte in regola per una proposta di moderazione e di sintesi progettuale tra solidarietà ed efficienza, è altrettanto vero che, dispersi in tanti partiti o divisi in destra e sinistra, finirebbero per non incidere più di tanto, a meno di diventare forza trainante in uno dei due poli.

Come ridiventare progettuali in politica? In primo luogo occorre che la proposta politica sia capace di aggregare ben oltre le file cattoliche. In secondo luogo, il programma dei cattolici deve puntare oltre i programmi e della destra e della sinistra. Questi ultimi sono prigionieri di una logica economica quantitativa, mentre i cattolici dovrebbero privilegiare il mondo della qualità della vita che non può produrre il mercato e di cui abbisognano le nostre società.⁷² Per fare questo occorre anche un partito che di questi valori si faccia carico?

Conclusione

La solidarietà, la verità dell'uomo, la dottrina sociale della Chiesa da sole non bastano a risolvere tutti i nostri problemi contingenti. Tuttavia, senza di esse affogheremo nel pragmatismo più banale. Solidarietà e verità dell'uomo non ci risolvono tutti i problemi quotidiani, è vero: ma grazie ad esse, conosciamo la direzione di marcia. Il resto è lasciato alla nostra libertà, alla nostra responsabilità e alla nostra capacità di discernimento del tempo che il Signore ci ha dato da vivere.

⁶⁹ *Ipotesi per la presenza politica dei cattolici*, a.c., p. 59.

⁷⁰ *Cattolici e politica: una «casa comune» dentro la frammentazione*, a.c., p. 557.

⁷¹ *Ipotesi per la presenza politica dei cattolici*, a.c., p. 62.

⁷² E. CODINI, *Elezioni con sistema maggioritario e unità politica dei cattolici*, a.c., pp. 427-428.