

## DEMOCRAZIA, PASSIONE IMPOSSIBILE?

« Non ricordate piú le cose passate, non pensate piú alle cose antiche! Ecco, faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete? ».

(Is. 43, 18-19)

Pochi autori hanno parlato della democrazia liberale — o della democrazia senza aggettivi? — con tanta passione ed intensità morale come ha fatto Alexis de Tocqueville, nel 1835. Egli ci conferma, come poi osserverà Maritain, che la democrazia è prima di tutto *un modo di sentire la vita*. « Una grande rivoluzione democratica si sta infatti attuando fra noi: tutti la vedono, ma non tutti la giudicano nello stesso modo. Alcuni infatti, considerandola una novità puramente accidentale, sperano di riuscire ancora a fermarla; mentre altri pensano che niente e nessuno possa piú resisterle, perché la considerano il fenomeno storico piú continuo, piú antico, piú duraturo che si conosca [...]. Il graduale sviluppo dell'uguaglianza delle condizioni è pertanto un fatto provvidenziale; e ne ha i caratteri essenziali: è universale, duraturo, si sottrae ogni giorno alla potenza dell'uomo; tutti gli avvenimenti, come anche tutti gli uomini, ne favoriscono lo sviluppo.

« Sarebbe quindi saggio credere che un movimento sociale, che ha così lontane origini, potrà essere arrestato dagli sforzi di una generazione? C'è forse qualcuno che può pensare che la democrazia, dopo aver distrutto un feudalesimo e aver vinto i Re, indietreggerà poi davanti ai borghesi e ai ricchi? È possibile che si arresti proprio ora che è divenuta tanto forte e i suoi avversari tanto deboli?

« Dove ci stiamo dunque dirigendo? Nessuno saprebbe rispondere, perché ci mancano ormai i termini di confronto: le

condizioni sono più uguali oggi tra i cristiani di quanto lo siano mai state in altre epoche o presso altre nazioni del mondo; così la grandiosità di ciò che è già stato fatto impedisce di prevedere che cosa si potrà ancora fare »<sup>1</sup>.

Ma in questo quadro così vibrante di speranza, anche per la visione della storia mossa dalla volontà onnipotente di Dio<sup>2</sup>, si mescolano presagi inquieti e a tratti decisamente pessimistici.

« Mi sembra che i popoli cristiani offrano ai nostri giorni uno spettacolo sconcertante; il movimento che li trascina è già troppo forte perché lo si possa fermare, e d'altra parte non è ancora abbastanza rapido, perché si debba perdere ogni speranza di poterlo dirigere: il destino di questi popoli è nelle loro mani, ma ad esse ben presto sfuggirà »<sup>3</sup>.

Sarebbe necessaria una scienza politica nuova, una rianimazione delle fedi, una purificazione dei costumi: una reale educazione alla democrazia. « Ma proprio a questo compito noi non pensiamo affatto: posti in mezzo a un fiume vorticoso, ci ostiniamo a fissare qualche rottame che ancora si scorge sulla riva, mentre la corrente ci trascina e ci sospinge indietro verso gli abissi »<sup>4</sup>.

L'im maturità di chi ha condotto la « grande rivoluzione sociale », l'im maturità — e la miopia o la cattiva fede — degli uomini di governo, cospirano al fallimento della democrazia. La rivoluzione è stata abbandonata « ai suoi istinti selvaggi; è cresciuta come quei bambini che, rimasti privi delle cure paterne, crescono da soli nelle strade delle nostre città, e che della società non conoscono altro che i vizi e le miserie. Sembrava che nessuno si fosse ancora accorto della sua esistenza, quando si è impadronita improvvisamente del potere. Tutti allora si sono

<sup>1</sup> Alexis de Tocqueville, *La Democrazia in America*, trad. it., UTET, Torino 1968, pp. 15 ss.

<sup>2</sup> « Tutto il mio libro, appunto, è stato scritto sotto l'impressione di una specie di terrore religioso, sorto nella mia anima alla vista di questa rivoluzione inarrestabile, che progredisce da tanti secoli, sormontando qualsiasi ostacolo, e che ancor oggi avanza in mezzo alle rovine che essa stessa ha prodotte [...]. Allora, voler arrestare il cammino della democrazia apparirebbe come lottare contro Dio stesso... » (*op. cit.*, p. 19).

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 20.

sottomessi servilmente ai suoi piú piccoli desideri, adorandola come la personificazione della forza; ma quando, in seguito, i suoi stessi eccessi la indebolirono, i legislatori concepirono l'imprudente progetto di distruggerla, invece di tentare di educarla e di correggerla; non volendo insegnarle a governare, non pensarono che a respingerla dal governo.

« Ne è derivato che la rivoluzione democratica si è effettuata nell'assetto materiale della società, senza che si verificasse nelle leggi, nelle idee, nelle abitudini e nei costumi quel cambiamento che sarebbe stato necessario per rendere questa rivoluzione utile e positiva. Così noi abbiamo la democrazia, senza avere ciò che dovrebbe attenuare i difetti e farne risaltare i naturali pregi: mentre scorgiamo i mali che essa reca con sé, non ci rendiamo ancora conto dei beni che potrebbe apportarci »<sup>5</sup>.

« Abbandonando l'ordine sociale dei nostri avi, eliminando alla rinfusa le loro istituzioni, le loro idee e i loro costumi, cosa vi abbiamo sostituito?...

« Mi accorgo che abbiamo distrutto le forze individuali che potevano lottare separatamente contro la tirannide; ma vedo che solo il governo ha assorbito tutte le prerogative tolte alle famiglie, alle corporazioni, agli uomini: alla forza talvolta oppressiva, ma spesso conservatrice, di un ristretto numero di cittadini, è così seguita la debolezza di tutti »<sup>6</sup>.

Insomma, « abbiamo abbandonato quanto poteva esserci di buono nell'antica condizione, senza acquistare quello che di utile avrebbe potuto offrire la condizione attuale; abbiamo distrutto una società aristocratica e, arrestandoci compiaciuti in mezzo alle rovine dell'antico edificio, sembriamo volerci rimanere per sempre »<sup>7</sup>.

In questa situazione, spesso i migliori diventano avversari della civiltà: « Essi confondono i suoi abusi con i suoi benefici e nella loro mente l'idea del male è indissolubilmente unita a quella di novità.

« Accanto a questi ne vedo altri che, in nome del progresso,

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 23.

<sup>7</sup> *Ibid.*

cercano di ridurre l'uomo a mera materia, vogliono raggiungere l'utile senza preoccuparsi del giusto, aspirano a una scienza lontana dalla fede, a un benessere separato dalla virtù [...].

« A che punto, dunque, siamo arrivati? »

« Gli uomini di fede combattono la libertà, e gli amici della libertà attaccano la religione, spiriti nobili e generosi vantano la schiavitù, e anime basse e servili preconizzano l'indipendenza; cittadini onesti e illuminati sono ostili a ogni progresso, mentre individui, privi di amor patrio e senza costumi, si fanno apostoli della civiltà e della educazione! »<sup>8</sup>.

Il fatto è che la Provvidenza dispone lo sviluppo dei popoli, ma sono le nazioni a rendere efficace questa spinta profonda. « Le nazioni moderne non possono evitare che le condizioni diventino uguali; ma dipende da loro che l'uguaglianza le porti alla schiavitù o alla libertà, alla civiltà o alla barbarie, alla prosperità o alla miseria »<sup>9</sup>.

Teniamo pure nel dovuto conto la lontananza storica dell'Autore, la diversa situazione culturale nella quale egli si trovava rispetto a noi, i metodi attuali di riflessione sociale più raffinati, spesso sofisticati. Rimane vero che ci sentiamo coinvolti dalle parole di Tocqueville. Le difficoltà rimangono, e forse più acute rispetto alla percezione che egli ne aveva. I problemi si sono complessificati, spesso c'è più scetticismo. E la tensione morale ed intellettuale è assai lontana dalla intensità necessaria.

Tocqueville non conosceva i fallimenti della democrazia nel XX secolo. E noi, che li conosciamo, e continuiamo a sperare che la democrazia vinca le sue battaglie, riusciremo ad impedire che essa rimanga una magnifica passione impossibile?

### *Difficoltà della democrazia*

Se democrazia significa un popolo che realizza se stesso come *comunità di uguali*, unitaria e articolata, in una intensa partecipazione di ciascuno a tutto: allora la democrazia è ancora

<sup>8</sup> Op. cit., p. 25.

<sup>9</sup> Op. cit., p. 828.

da farsi! E per farla occorre impegnarsi su due fronti: quello della non-pigrizia intellettuale e morale, del non rinunciare ad «immaginare» il futuro, sperando sempre che la ragione prevarrà sull'antiragione, il bene sul male; quello del coraggio di non lasciarsi fermare dal già fatto, dalla pesantezza che esso esercita sull'oggi che *deve* farsi libero rispetto al passato per guadagnare il domani. E qui c'è tutto il peso di cattivi costumi intellettuali e morali, di egoismi e attaccamenti nascosti spesso dietro maschere perbene. Ma i discorsi, oggi, non sono troppo spesso un'eco del vuoto di contenuti reali che essi non sanno più nascondere? L'esortazione morale non appare un tentativo di celare la realtà o addirittura di mistificarla?

Potremmo pensare che oggi è la democrazia «borghese» che viene travolta nel cammino verso una democrazia più universale: da qui le crisi e i problemi. Ma è proprio così? Andiamo, pur in mezzo a difficoltà enormi, verso una democrazia più vera, o ci troviamo in un sentiero senza un'uscita che non sia quella della brutalità pragmatica o dell'involuzione storica? Il parlare così frequente di «terze vie» potrebbe essere proprio il segno di un disagio profondo cui si vuole dare una copertura ideologica...

E poi, la democrazia liberale fu frutto proprio della borghesia, che seppe dare a se stessa, contro un'aristocrazia feudale di tutt'altra struttura mentale, un'espressione di pensiero innovatrice. Ma che cosa è il «proletariato» che dovrebbe realizzare il passaggio alla democrazia non più liberale ma senza aggettivi? Il «pensiero proletario» — che dovrebbe superare il pensiero borghese — non è frutto ancora di una borghesia, illuminata quanto si vuole, ma sempre borghesia? Non è del tutto sbagliato, credo, il volere scorgere nella fondazione del proletariato come classe un'operazione ideologica, cioè mistificante, nella quale gli elementi più radicali del pensiero borghese cercavano — e cercano — una loro «incarnazione» o una loro «purificazione». Ci troveremmo di fronte, allora, a un'ulteriore spinta della *medesima* rivoluzione democratica, ma complicata da un'operazione che vorrei chiamare «mitica»: una coscienza che dovrebbe «animare» una materia — il proletariato —



altrimenti informi. Che questa coscienza sia data dalla borghesia, oggi mi sembra difficile contestarlo<sup>10</sup>.

Con questo non intendo affatto negare l'esistenza concreta di una massa di emarginati creata dall'organizzazione del lavoro capitalista, ma semplicemente la trasformazione di questa massa in *una* classe. Nelle difficoltà all'interno dei marxismi contemporanei, nello scontro tra ortodossia marxista e marxismi « eretici » mi è difficile non vedere quanto sia ideologico il concetto di classe in cui s'è voluta costringere la massa sofferente degli sfruttati dal capitalismo (altra cosa è il domandarsi quale contributo originale può dare, allo sviluppo della democrazia, questa massa reale, quando essa riesca ad esprimere liberamente la sua identità).

Per affrontare le difficoltà della democrazia in maniera reale, non si può ricorrere, a mio avviso, alla ricerca o all'attesa di un'altra democrazia realizzata da un'altra classe: bisogna guardar dentro la democrazia come tale, quale è emersa nel mondo moderno con una diversità profonda, come vedremo appresso, rispetto alle forme esistenti di democrazia dell'antichità greca e romana; ricercarne le radici, spingersi in avanti secondo la logica di sviluppo coerente con quel che la democrazia è.

Costatiamo che c'è una piaga, una ferita, nella democrazia; le labbra di essa sono la democrazia liberale e la democrazia socialista. È fra le due che giace la verità della democrazia. Bisogna cercarla in quel « vuoto » aperto.

Questa democrazia, messa a nudo, rivela delle difficoltà assai grandi per la sua stessa credibilità.

La democrazia vorrebbe essere un umanesimo autentico

<sup>10</sup> È risaputa la definizione del marxismo data nel 1908 da K. Kautsky: « Il socialismo marxista non è altro, in ultima analisi, che la scienza della storia a partire dal punto di vista del proletariato » (cit. in AA.VV., *Storia del marxismo*, vol. I, Einaudi, Torino 1978, p. 310). Ma questo punto di vista, di fatto, è quello di intellettuali borghesi. Dico questo non per svalutare il lavoro di Marx ma per osservare che, da una parte anch'esso non è immune dall'ideologismo, e dall'altra parte, più che nelle intenzioni di Marx nella prassi dei partiti marxisti, si è fratturato un movimento unitario quale doveva essere quello democratico, in contraddizioni assunte dalla camicia di forza della dialettica hegeliana.

in cui l'uomo è liberato dagli egoismi e dall'ignoranza. Invece, l'uomo è venuto a trovarsi in una situazione d'angoscia, s'è trovato condotto a condizioni di vita nelle quali, senza essere liberato dagli egoismi e dall'ignoranza, è *derealizzato*: sentirsi *una cosa*, per l'uomo d'oggi, non è un lusso di intellettuale malato. Gli egoismi sono rimasti, ma ingigantiti perché proiettati su scala planetaria. I campi di sterminio nazisti ed i gulag sovietici — per citare i casi macroscopici, sapendo bene che non sono gli unici — continuano ad essere una contraddizione violenta e traumatica all'interno di una democrazia che vuole l'uomo libero. E le guerre continuano: solo la paura (ma fino a quando?) impedisce la guerra definitiva. Il terrorismo mette a nudo, con la sua violenza razionalmente perversa, la violenza razionalmente perversa, anche se sotterranea, di un sistema sociale in cui l'uomo è smarrito a se stesso. Violenza ideologica (l'uomo ridotto ad una sola dimensione e fatto incapace di pensare in profondità ma solo secondo i luoghi comuni, spesso violenti, delle culture ufficiali o dominanti); violenza economica (saccheggio della terra, rincorsa dell'avere-di-più come ideale della vita, divaricazione sempre più grande tra paesi ricchi e paesi poveri); violenza morale (uomini e donne ridotti a merce da manipolare con le varie torture o da vendere nel mercato della pornografia di tutti i tipi, dello spaccio della droga, dei costumi degradati). E molto di questo, spesso, è presentato come liberazione dell'uomo, senza sapere *chi* è l'uomo che si vuole liberare. Tutto ciò non è terrorismo «freddo»?

Ma è questo che la democrazia voleva?

La democrazia esigerebbe una partecipazione di tutti al potere come strumento di autorealizzazione dell'uomo nella comunità. In effetti, in questa «distribuzione» del potere, il potere stesso s'è meglio rivelato. E l'uomo s'è trovato di fronte, non preparato, a qualcosa che lo supera e che, sembra, tende a possederlo con sempre maggiore totalitarietà quanto più ampia è la ripartizione del potere. L'uomo ha scoperto il potere come forza che lo condiziona, lo determina, lo impregna della sua logica lucidamente impersonale — è *il* Potere! —, e lo conduce all'annientamento. Quasi che, raccolto nelle mani di pochi, il

potere fosse stato come velato nella sua possibilità di morte; distribuito e voluto possedere da tutti, si è crudamente rivelato.

Ma è questo il potere nella sua essenza? O non è piuttosto il *male-peccato* che, negato o rimosso dalla cultura moderna per le domande che esso pone, definitive e non rimandabili, si insinua ugualmente nella vita dell'uomo proprio sotto la maschera del potere?

La democrazia vorrebbe liberare la coscienza del singolo, che essa considera come il luogo sacro della verità, e da cui il pensiero deve muoversi per essere umano. In effetti, l'uomo s'è trovato spossessato della sua coscienza, cui si sostituiscono di volta in volta e tutti insieme i vari « padroni del pensiero », le ideologie dominanti, i partiti politici, i sindacati, i giornali, le tv, le mode... La coscienza è diventata la piazza nella quale si corre ad esporre le merci più diverse: l'importante è che si comperi (notate l'impersonale *si*), non importa che cosa, perché a nessuno importa che cosa veramente la coscienza del singolo desideri! Troppo spesso, poi, quando si vuole reagire a questa riduzione della coscienza a mercato, lo si fa con una violenza che è buona solo a mutare il mercato in luogo di scontro: si corre fra banchi e merci, si frustano anche i venditori, ma non ci si accorge che si sta continuando a calpestare la coscienza del singolo!

La democrazia progetta una società di fratelli, vincolati fra loro dalla forza della libertà illuminata. Di fatto, rotte le strutture sociali arcaiche che avevano una loro reale e intensa coesione, l'uomo s'è trovato solo, senza dei « prossimi » che non siano concorrenti, o contraenti di un contratto sociale in cui il legame comunitario si stempera nell'inchiostro che serve a firmarlo. Lo stare insieme diventa un compito la cui programmazione è affidata ad altri, agli organizzatori del tempo degli uomini. Nelle città si vive quasi sempre in solitudine e in solitudine si muore. I gruppi che si costituiscono sono assai spesso dilatazioni della solitudine. Gruppi « selvaggi » nei quali la solitudine di tutti diventa grido, rivolta. Solitudine più grande ancora.



La democrazia vorrebbe il sapere offerto a tutti. Perché è certa che nel sapere l'uomo incontra se stesso. Ma l'uomo « democratico » ha vissuto il sapere come violenza sulle cose e sugli uomini ed ha perso il senso della vita. Forse, quantitativamente, sa più di una volta; conosce meglio certe strutture della natura, certi meccanismi della psiche individuale e collettiva; ma non conosce se stesso, non sa chi è donde venga e dove vada. E quel che è più tragico, si pensa spesso che domande di questo tipo siano inutili. Il risultato? L'uomo si è trovato come *un caso* nella molteplicità non spiegata delle cose. Ascoltiamo un « padrone del pensiero »: « Una cosa comunque è certa: l'uomo non è il problema più vecchio o più costante postosi al sapere umano. Prendendo una cronologia relativamente breve e una circoscrizione geografica ristretta — la cultura europea dal XVI secolo in poi — possiamo essere certi che l'uomo vi costituisce un'invenzione recente. Di fatto, fra tutte le mutazioni che alterarono il sapere delle cose e del loro ordine [...] — in breve in mezzo a tutti gli episodi di questa profonda storia del *medesimo* — uno solo, quello che prese inizio un secolo e mezzo fa e che forse sta chiudendosi, lasciò apparire la figura dell'uomo [...]: fu l'effetto di un cambiamento nella disposizione fondamentale del sapere. L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima.

« Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse [...] possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia »<sup>11</sup>.

Con non minore crudezza scriveva Jacques Monod: « [...] l'uomo finalmente sa di essere solo nella immensità indifferente dell'universo da cui è emerso per caso. Il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo »<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it., Rizzoli, Milano 1967, pp. 413-414. « [...] l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma » (*op. cit.*, p. 13).

<sup>12</sup> J. Monod, *Il caso e la necessità*, trad. it., Mondadori, Milano 1974, p. 172.

Dopo i grandi slanci dell'uomo del rinascimento e dell'età barocca, il democratico del secolo scorso comincia ad avvertire solitudine ed impotenza. L'arte diventa una rivolta contro un reale che ormai non è più la natura ma il nuovo sociale, che coinvolge la natura, elaborato dalla rivoluzione industriale; e non sapendo ancora vivere questa nuova realtà, da essa si tenta di fuggire, spesso nella pazzia (Van Gogh, per esempio), o in un immaginario e impossibile paradiso terrestre (Gauguin, per esempio). La scienza, e Jules Verne ne è testimone, viene chiamata ad essere protezione, rifugio invincibile, con le sue invenzioni, per la debolezza dell'uomo, e mezzo per vincere l'oscura cattiveria che il mondo « ottimo » della democrazia non è riuscito ad eliminare.

La democrazia tende a strutture di partecipazione. D'altra parte, nella complessificazione tecnologica del mondo contemporaneo, si richiedono competenze e prontezza di decisioni che difficilmente sono conciliabili con una « massa » partecipante. Una burocrazia, anche se tecnocratica, appare necessaria. E la partecipazione? Già oggi vediamo che le decisioni « che contano » sono prese nel chiuso di gruppi elitari, siano politici siano economici. Né ci si illuda di partecipare con efficacia a quelle decisioni attraverso dibattiti e stampa: è solo l'illusione della partecipazione, quella che viene offerta, non la partecipazione reale. Né può consolare il fatto che in certe ristrette aree culturali e nazionali una vita democratica partecipativa è stata realizzata: i destini dei Paesi sono sempre più unificati, e la vita del singolo non ha più come spazio sufficiente la sua comunità, poiché questa tende a coincidere con il mondo.

Dunque, le forze sviluppate dalla rivoluzione democratica — e tra queste forze va iscritta la scienza, con la sua immensa capacità di trasformazione materiale — sembra che tendano a negare l'obiettivo stesso della democrazia. Tendono a concentrare il potere in gruppi ristretti, contro i quali, però, il « resto », tutti gli altri, non hanno difesa, perché all'organizzazione « naturale » e « spontanea » del sociale si va sostituendo l'organizzazione programmata, e proprio dai gruppi di potere! Certo, lo spontaneismo tenta di farsi largo; ma, o viene inserito

nel sistema come elemento dialettico di esso e in esso risolto (tranne poi ad emarginare nella pazzia i casi inconvertibili); o si rifugia « fuori » delle strutture, nella protesta culturale, nella contestazione morale, a volte nell'arcadia di una campagna ritrovata come un giardino di innocenza contro il peccato della città industriale. Ma la forza di incidenza, la reale capacità « alternativa » di queste proteste è pressoché nulla.

La democrazia vagheggia una società nella quale l'amicizia sia sovrana. Quell'amicizia calda di affetti, profonda di risonanze quale fu tratteggiata dal romanticismo nella sua epoca migliore. Ma dov'è l'amicizia, quando il sentimento è stato ridotto all'istinto, e questo, nella filosofia del « subito e tutto », diventa brutalità e incontrollato desiderio di possesso?

La democrazia vuole un mondo in cui gli uomini seggano alla tavola comune dei beni che la natura offre a tutti indistintamente<sup>13</sup>. È nato, invece, il capitalismo, forma intensa di sfruttamento dell'uomo sull'uomo, di un gruppo industrializzato su un gruppo non industrializzato: un rapporto di lavoro e di sfruttamento nel quale l'uomo, alienando il suo lavoro, aliena se stesso. Il banchetto degli Uguali è un self-service cui si accede nella misura della propria prepotenza.

Se queste riflessioni, appena abbozzate, sono vere, allora che cosa è la democrazia? Forse la nostra passione impossibile? La sua innegabile rispondenza ideale alle esigenze più profonde dell'uomo sarebbe, dunque, un'illusione? E il tanto positivo innegabilmente realizzato, un caso? Potremmo pensare che la rivoluzione democratica è stata tradita, o deviata, nelle sue migliori aspirazioni, da pseudo-rivoluzionari: ma s'è visto di meglio quando ad essa han posto mano i rivoluzionari più puri, più intransigenti? E che senso ha, poi, sacrificare l'uomo per salvare la democrazia che vuole salvare l'uomo?

<sup>13</sup> Scriveva nel 1797 il *Manifesto degli Uguali*: « Sono giunti i giorni della restituzione generale. Famiglie sofferenti, venite a sedervi alla tavola comune eretta dalla natura per tutti i suoi figli » (in *Il socialismo prima di Marx*, Ed. Riuniti, Roma 1973, p. 59).

*Qual è il fondamento della democrazia?*

Se mi domando quale sia il fondamento su cui poggia l'idealità democratica, e che dovrebbe renderla possibile, risponderei: l'uguaglianza. Scriveva Condorcet: « Uguaglianza di fatto, scopo ultimo dell'arte sociale »<sup>14</sup>.

Non la libertà come tale fonda la democrazia, pur se la libertà è bene massimo. Ma l'uguaglianza, la quale determinerà l'uso effettivo della libertà.

Un'uguaglianza radicale, che le punte più avanzate della democrazia liberale nascente situavano al di là dell'uguaglianza stabilita dall'articolo 1° della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (Costituzione del 3 settembre 1791). In essa si diceva: « Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune ». Ecco una « limitazione » all'uguaglianza, le distinzioni sociali, che gli Uguali intendevano superare. « Noi non abbiamo soltanto bisogno di questa uguaglianza, quale risulta dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*: la vogliamo in mezzo a noi, sotto il tetto delle nostre case ». E seguiva, nel *Manifesto degli Uguali*, un'affermazione che può aiutarci alla comprensione del nostro presente: « siamo disposti a tutto, a far tabula rasa per conservare essa sola. Periscano, se necessario, tutte le arti, purché ci resti l'uguaglianza reale! »<sup>15</sup>. Gli Uguali riconoscevano un'unica differenza fra gli uomini, « quella data dall'età e dal sesso ». È nella logica del superamento di quest'ultima disuguaglianza (ma è l'ultima?) che oggi si muovono movimenti femministi e movimenti giovanili.

Perché è uguaglianza, il movimento democratico è per natura sua proiettato in avanti, verso un'ultima frontiera che dovrebbe darci l'« Uomo uguale ». « La rivoluzione francese — scriveva Sylvain Maréchal, nel *Manifesto degli Uguali* — non è che l'avanguardia di un'altra rivoluzione più grande, più so-

<sup>14</sup> Il *Manifesto degli Uguali* è, forse, la più decisa proclamazione dell'uguaglianza democratica.

<sup>15</sup> Il *Manifesto degli Uguali*, cit., p. 57.

lenne: l'ultima rivoluzione»<sup>16</sup>. La storia sembra dirci che questa è utopia, magnifica ma impossibile. A meno che, dico qui anticipando, non si accetti di riconoscere la radice « messianica » — in senso giudaico-cristiano — che anima queste affermazioni, e partendo da questa si tenti di fondare la possibilità di un'uguaglianza reale e si cammini verso la rivoluzione veramente ultima.

Uguaglianza, dunque, come fondamento della democrazia. Uguaglianza che non vuol dire appiattimento delle differenze, ma dilatazione dell'uomo singolo a una condizione di vita universale che ne faccia un essere in qualche modo « totale »<sup>17</sup>.

È proprio qui che si differenzia la democrazia moderna del mondo di cultura occidentale dalle democrazie che, in un modo o nell'altro, han potuto aver luogo nell'antichità. Si può parlare di democrazie tribali, di democrazia greca o romano-repubblicana; il discorso regge se è condotto al livello delle istituzioni — e in questo senso, come scrive Finley<sup>18</sup>, c'è stata più democrazia in Atene che nei Paesi dell'Occidente moderno. Ma la figura di democrazia si differenzia radicalmente se il discorso è condotto al livello sostanziale, della « concezione » dell'uomo e delle strutture sociali nelle loro radici ontologiche, rivelate dalle strutture mentali. Ora, noi sappiamo che nell'antichità, sia in Oriente che in Occidente<sup>19</sup>, la struttura sociale era « tripartita »: cioè era una struttura tripla, corrispondente a tre funzioni fondamentali nelle quali si articolava la struttura sociale. Erano le funzioni dei sacerdoti, dei guerrieri, degli agricoltori-allevatori. L'armonia di queste funzioni — nelle quali era assicurato il rapporto dei livelli fondamentali della vita umana con la dimensione del Sacro — dava l'ordine sociale. Ora, in questa prospettiva ogni individuo aveva senso solo in quanto era inserito (e non per sua scelta ma per la sua particolare struttura ontologica) in

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Si confrontino, per un esempio, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, di Karl Marx.

<sup>18</sup> Moses J. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, trad. it., Laterza, Bari 1973.

<sup>19</sup> Per l'Occidente in particolare si confrontino le opere fondamentali di Georges Dumézil.



una delle classi, all'interno delle quali *soltanto* potera realizzarsi. Questo non significa che, *da un punto di vista religioso*, l'uomo non potesse giungere ad una realizzazione « universale » (anche se vista in chiave non personale), al di là della struttura castale; ma, *socialmente* parlando, la realizzazione del singolo era definita all'interno della classe di appartenenza. È proprio qui la differenza sostanziale di ogni possibile democrazia antica con la democrazia moderna. Questa ha *temporalizzato*, almeno in linea di principio, la possibilità di realizzazione universale del singolo, rigettando il sistema castale (che era ancora la struttura portante del mondo feudale ed aristocratico) e chiedendo *socialmente* per l'uomo la possibilità di attuarsi senza condizionamenti di sorta<sup>20</sup>. La struttura simbolica che formava le società antiche, e nella quale esse esprimevano il loro rapporto con il Sacro, è stata sostituita da un *diverso*, che non è più simbolico, *ma che non è ancora realtà profonda nella coscienza comune*: un diverso nel quale dovrebbe esprimersi il rapporto del sociale non più con il Sacro ma con il Dio personale, Trinità, della rivelazione cristiana.

È su questo che ora dobbiamo riflettere.

### *Considerazioni sul fondamento dell'uguaglianza*

Interrogiamoci, dunque, sul fondamento dell'uguaglianza dell'uomo nella concezione democratica moderna. Uguaglianza la quale, rigorosamente parlando, è più una possibilità di sviluppi non definiti da elementi esterni all'uomo che attualità immediatamente data.

Può fondarsi, l'uguaglianza, sulla natura umana? Su una realtà che costituisce ciascun uomo in quanto uomo? Infatti, la natura umana, come essenza, non può essere, nell'uomo, più o meno, ma è realtà una e intera in ciascuno. Ci sembra, però, che l'uguaglianza non possa fondarsi sulla comune natura, e questo perché la natura come tale, in quanto è un'essenza, è una astra-

<sup>20</sup> La democrazia moderna è, dunque, frutto di una concezione secolare del mondo.

zione concettuale — nella realtà esistono i singoli uomini, non la natura umana. Voler fondare l'uguaglianza nella natura significa allora voler parlare di un'uguaglianza astratta, concettuale. Ci vorrebbe una élite di filosofi capaci di tenersi costantemente nell'aria rarefatta dei concetti e che si facesse garante di questa uguaglianza nel concreto. Era il sogno, ogni tanto ricorrente, dell'Illuminismo. Di fatto, in una visione di questo genere i singoli sarebbero esposti alle tentazioni di « città utopiche » in cui i filosofi, alleandosi con i potenti, cercherebbero di incasellare gli uomini: ma i cittadini di una città « concettuale » non finirebbero con l'essere essi stessi dei « concetti »?

Il fatto è che l'uguaglianza va cercata sul piano *dell'uomo esistente, del singolo*. La natura umana è un insieme di contenuti che possono essere definiti astrattamente nel concetto, ma che sono realmente vissuti nel singolo, che li incarna, se così posso dire, nel tempo e nello spazio della storia. Ma, domandiamoci ancora: l'uguaglianza può fondarsi sul singolo in quanto è individuo? L'individuo-uomo è, per definizione, un'attuazione *parziale* della natura umana che se, come ho già detto, è una e intera sempre in sé, nell'individuo è vissuta secondo capacità che la esprimono parzialmente, la contraggono nel particolare. In effetti, l'individuo è contento all'*interno* della natura. Si potrebbe cercare l'uguaglianza nello *sviluppo* dell'individuo: ma sviluppare l'individuo significa intensificare la limitazione tutta particolare nella quale egli vive la natura umana, limitazione che lo costituisce proprio come individuo. Dunque, significa non raggiungere l'uguaglianza. Voler superare quel limite per estensione dei confini per così dire « orizzontali » dell'individualità, sarebbe di fatto negare l'individualità riassorbendola nell'astratto della natura universale. Di fatto, più che l'uguaglianza, sull'individuo si può fondare la disuguaglianza! In questa prospettiva si tende a porre una razionalità egoista come costitutiva dell'individuo, come il margine etico che lo difende dagli altri individui e dall'inghiottimento nella natura astratta. All'interno dell'individualità, l'uguaglianza non potrebbe che essere, allora, un accordo, un contratto fra disuguali: dunque, un'uguaglianza non reale, neppure astratta, ma soltanto « intenzionale », *voluta*,

affidata, nella custodia e nella realizzazione, alle volontà disuguali degli individui. Non avrei timore, a questo punto, a parlare di un'uguaglianza impossibile.

Rimane una strada: cercare l'uguaglianza sul piano del singolo ma in quanto è persona. È la grande scoperta della cultura occidentale moderna, già fatta e ancora tutta da fare. La persona, a mio avviso, si distingue dall'individuo (che pure assorbe in sé) perché in essa si realizza la natura una e non divisibile nella sua essenza, ma nel concreto dell'esistenza, e l'individualità diventa l'elemento di singolarità ma all'interno della totalità-persona. Se l'individuo è « contenuto » nella natura, la persona, come vedremo meglio, contiene in sé la natura e la sua individuazione.

Ma il problema non è semplice. Ci sarà sempre la tentazione o di ridurre la persona all'individuo o di sacrificare l'individuo alla persona. Una persona non-individua è astratta. Come un individuo non-personificato non è ancora propriamente uomo e, in ultima analisi, rimane anch'esso astratto, perché non realizza nel concreto la condizione dell'universale natura umana.

Se poi consideriamo la natura umana come inglobante in sé la totalità di quella che chiamiamo la natura come cosmo, allora noteremo che mentre l'individuo tende a smarrirsi nelle dimensioni del cosmo, o in quel cosmo a noi vicino che è il mondo, la persona, invece, dilata la sua attuazione sino ad includere in sé, *ma nel suo modo di persona*, la totalità dell'esistenza. Ho sottolineato nel suo modo di persona, perché diversamente si potrebbe tendere ad una unificazione della totalità ma nel modo dell'impersonalità.

E all'impersonalità, in maniere diverse, sia Hegel sia Marx sono giunti, nonostante la grandiosità della loro sintesi<sup>21</sup>. Rive-

<sup>21</sup> Lo Spirito Assoluto hegeliano non ha bisogno di commenti. Per Marx, ricordiamo il rapporto individuo-comunità come quello che dà la misura piena dell'uomo e della natura. « L'individuo, per quanto sia da quel che si è detto un individuo *particolare* [...] tuttavia è la *totalità*, la totalità ideale, l'esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé... » (*Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it., Einaudi, Torino 1975, p. 115). E poi: « La natura che diviene nella storia dell'uomo, nell'atto di nascita della società umana, è la natura *reale* dell'uomo, onde la natura,

lando, con ciò, che la sfera della persona non è stata ancora raggiunta nella sua sostanza dal pensiero moderno: ci si continua a muovere di fatto nell'ambito dell'individuo, dilatato ontologicamente (Hegel) o socialmente (Marx), e dunque negato proprio come individuo. Esso, infatti, non può essere superato per la dilatazione dei limiti che lo costituiscono in se stesso, ma per un'operazione di *trascendenza reale*, rispetto al concreto individuale esistenziale, al concreto storico sociale, alla sfera stessa dell'umano in quanto modo di essere che si sottrae ad altri modi di essere.

È questo il *diverso*, rispetto al simbolo, che la democrazia moderna richiede. Il simbolo domanda il superamento per negazione del particolare; la persona, che è il diverso dal simbolo, domanda il superamento per trascendenza del particolare.

### *Possibilità di una fondazione reale della democrazia*

A questo punto, come già negli altri miei scritti, mi muoverò in un campo ben preciso, quello della riflessione cristiana, per la convinzione che è proprio nel cristianesimo che emerge definitivamente il valore « persona »: emergenza che il pensiero laico moderno non riesce a reggere, proprio per il suo distacco

quale diviene attraverso l'industria, se pure in forma *estraniata*, è la vera natura *antropologica* » (*op. cit.*, p. 122). « La natura è il corpo *inorganico* dell'uomo... » (*op. cit.*, p. 77), ma dell'uomo in quanto universale, sociale. « L'essenza *umana* della natura esiste soltanto per l'uomo *sociale*: infatti soltanto qui la natura esiste per l'uomo come *vincolo* con l'uomo, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui [...]. Dunque la *società* è l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura... » (*op. cit.*, p. 113). Senza voler minimamente banalizzare la ricchezza del pensiero marxiano, mi sembra giusto osservare che il problema rimane non risolto. La società concreta è *storicamente datata*: dunque, l'uomo è storicamente datato. Ma con questo, può veramente superare i limiti dell'individualità? A questo punto decide il problema della morte. E Marx scrive: « La *morte* in quanto è una dura vittoria della specie sull'individuo e sulla sua unità sembra in contraddizione con quel che si è detto, ma l'individuo determinato non è altro che un *essere determinato appartenente ad una specie* e quindi come tale è mortale » (*op. cit.*, p. 115). È quindi giusto domandarsi, allora, in che cosa consista l'universalità dell'uomo come essere sociale. Non resta ancora sul piano dell'astrazione, che la realissima morte crudamente rivela?

dal cristianesimo. Ciò non vuol essere un deprezzamento del pensiero laico moderno: senza di esso non avremmo avuto lo sviluppo della democrazia e le stesse mie riflessioni all'interno del pensare cristiano sarebbero diverse se non fossero in continuità con le grandi intuizioni del pensiero laico. Ma non posso non rilevare certi gravi esiti negativi cui esso giunge, e che derivano, a mio avviso, da una infedeltà, non sempre voluta, nei confronti delle origini cristiane del pensiero laico. Per questo, secondo le mie capacità e i miei limiti, cercherò di attingere non dai piani derivati del sociologico o psicologico né dell'istituzionale, ma dalla radice stessa del pensare cristiano.

Se la persona dev'essere distinta dall'individuo ma nello stesso tempo contenerlo in sé — più esattamente, deve portare l'individualità ad un grado d'intensità, ad un grado d'essere maggiore di quello che è caratteristico di essa —; se deve realizzare in sé l'universalità della natura umana ma concretizzandola secondo un « modo » ineffabile, per cui una persona è diversa da un'altra persona; se una persona è, in qualche modo, un assoluto, ma relativo (le altre persone), allora dobbiamo ammettere che la persona come tale non può essere definita né in relazione all'individuo né alla natura, ma solo in relazione a *un assoluto*. La ricerca della persona è già la ricerca dell'assoluto. Ora, essendo la persona un valore primario, la punta estrema delle dimensioni « naturali », l'assoluto di fronte al quale essa si definisce non può essere un assoluto in qualche modo relativo, ma l'Assoluto in quanto tale. Negare l'Assoluto, comunque lo si chiami, è allora negare la possibilità stessa della persona umana. E dovendo la persona definirsi *come* persona, l'Assoluto deve essere esso stesso Persona: Dio. Un assoluto impersonale tollera la persona umana ma per scioglierla in una negazione assoluta: la perfezione della persona, in questa prospettiva, è la suprema impersonalità, nella quale la persona è contenuta come possibilità e non come attualità.

È qui che si colloca, invece, la diversità del messaggio cristiano, con la difesa che esso fa proprio della persona umana, la quale ha una sua assolutezza che le deriva dall'affermazione assoluta con cui Dio la vuole. Certo, la persona umana è un



« relativo », a Dio e alle altre persone, e come tale nella sua struttura dev'esserci il momento della negazione; ma in questa negazione la persona non nega se stessa bensì *afferma* l'Altro assoluto, Dio, e l'altro relativo, le altre persone. In questo affermare l'Altro e gli altri, la persona si trova realizzata, perché questo movimento di negazione-affermazione è ontologicamente reciproco, reso possibile da Dio stesso che afferma la persona umana distinguendola da Sé e giungendo alla reciprocità completa nell'Incarnazione. È in Cristo, pertanto, che la persona umana è finalmente rivelata e, più ancora, posta nell'essere. Possiamo dire che, in Cristo, l'uomo diventa persona, passando dall'attesa alla realtà. Dunque, la persona è definita dal suo rapporto con Dio in Cristo. In questo rapporto, la persona è il superamento della natura, la trascendenza della natura in Dio. La persona è totalità perché il suo rapporto con Dio la fa totale; ma nel medesimo rapporto con il quale è affermata la molteplicità delle persone umane: in ciascuna è l'unica umanità che « entra » nella trascendenza di Dio *per vie diverse*. L'umanità realizza così in concreto la sua vocazione, che è unica perché immagine del Dio unico (ed è significata *dalla* persona come totalità), che è molteplice perché somiglianza del Dio Trinità (ed è significata *dalle* persone come totalità). E non sono due totalità ma una sola, quella realizzata nel rapporto interpersonale, senza cui non v'è persona perché non v'è trascendenza; rapporto possibile nel concreto perché esso è *in Cristo*: Egli stesso, che è reciprocità d'amore col Padre e con lo Spirito, è questo rapporto.

A questo punto si può comprendere dove, nel pensiero cristiano, si fonda l'uguaglianza degli uomini. Non nell'astratto della natura, non nella parzialità dell'individuo, ma nella persona in quanto essa è comunione con Dio e con le altre persone, contenendole in sé ed essendone contenuta in una dinamica per la quale il darsi è possedere e il possedere è il darsi. Questa dinamica vorrei chiamarla: l'essenza dell'essere, e in modo speciale della persona. È l'Amore.

Dunque, l'uguaglianza è l'amore stesso.

Per questo essere uno in Cristo di Dio e dell'uomo e dell'uomo con l'uomo, il Cristo ha potuto dire: « Ma voi non fatevi

chiamare rabbí, perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli » (Mt. 23, 8). La persona è il figlio di Dio che può chiamare realmente Dio Padre suo nel dono che Egli fa di Sé. La comunità delle persone è la comunità dei figli di Dio che possono chiamare realmente Dio *Padre nostro*.

È questa la grande dichiarazione da cui è nata la democrazia moderna come fatto sostanziale. Perché in questa dichiarazione l'uomo è proclamato *persona*, e la possibilità dell'uguaglianza è reale. Ma nello stesso tempo viene denunciato *il male* come forza agente nel mondo (ma voi *non fatevi* chiamare...: dunque, ci si fa chiamare!) e con il quale deve misurarsi il cammino di realizzazione della persona. Il superamento del male, che interiorizzato diventa peccato, è possibile se la persona si realizza come persona. Può accadere ciò « fuori » del Cristo? Pensarlo è tornare a negare, almeno di fatto, la persona. *E riaprire le porte al peccato*. Per questo le forze di realizzazione, e le stesse convinzioni ideali, messe in moto dal messaggio cristiano, astrattamente possono essere isolate da esso, ma concretamente non vedo come possano essere vissute fuori della comunione con il Cristo. Questa comunione può realizzarsi soggettivamente, da parte dell'uomo, in vari livelli di coscienza e di partecipazione; per questo è resa possibile una vita democratica sostanziale a persone che possono non avere la stessa fede formale nel Cristo, ma che vivono soggettivamente, anche se non coscientemente, nell'ambito della sua grazia, sotto l'azione dello Spirito Santo. Diversamente, nella democrazia si spalancano gli abissi di impotenza, di caos, di negazione, che tutti conosciamo.

In questa prospettiva cristiana, la speranza, senza la quale la democrazia non è possibile, diventa vera. E di una verità senza inganni, perché segue la verità stessa del Cristo, dall'umiltà dell'Incarnazione all'esaltazione della Risurrezione, passando per l'abisso di negatività *interiore ed esteriore* che è la Croce. L'arco di attuazione della democrazia *sostanzialmente intesa* si estende dai limiti della vita « terrestre » dell'uomo, attraverso le sue negatività che oramai sono del Cristo, sino a raggiungere l'intimo stesso della vita di Dio, dove la fraternità, l'uguaglianza tra le persone è compiutamente realizzata. In questo senso la

democrazia, se vuol essere reale, non può pensare di attuarsi totalmente — né « totalitariamente »! — in un momento della storia né all'interno della storia (di fronte alla quale la persona è trascendente perché la storia è costitutiva della natura come tempo di essa); la democrazia si costruisce faticosamente nella storia ogni volta che *una* comunità di persone realizza se stessa, ma in un continuo superamento verso quella realizzazione definitiva che si avrà quando *la* comunità della totalità delle persone avrà realizzato se stessa. La democrazia quale emerge dall'applicazione del messaggio cristiano — lo ripeto ancora una volta, democrazia sostanziale, da non confondere con le istituzioni, che la relativizzano ai vari momenti storici —, questa democrazia è una realtà che direi, senza timore, escatologica, e com'è dell'escatologia cristiana, è un dover essere che si va costruendo nella storia per emergere dalla storia<sup>22</sup>.

Far essere reale la democrazia, come il *diverso* della cultura moderna rispetto alle culture antiche, significa allora lavorare per mettere a fuoco nella coscienza di tutti la tensione a diventare persona e la via per questo divenire, via che è il Cristo stesso. Dai ritardi — o dagli ostacoli — in questa maturazione, ha origine quella « deriva » della democrazia che oggi sperimentiamo, e il suo frantumarsi in fenomeni fra sé contraddittori e negativi per la democrazia stessa.

È questo che mi sembra riveli il « vuoto » della piaga della democrazia contemporanea, fra democrazia liberale e democrazia socialista.

A questo punto non può non presentarsi il problema dell'autonomia del temporale in sé, e del suo rapporto con la Chiesa in quanto essa è, nella prospettiva cristiana, l'elemento mediatore del compimento del temporale.

Per il primo problema dirò che, a mio avviso, un po' tutto il pensiero laico dev'essere rimesso in discussione, in quanto in

<sup>22</sup> Qualcuno potrebbe intendere quanto dico in un senso integrista. Ciò non è affatto vero, se per integrismo si intende non la pienezza operante e definitiva del Cristo nel mondo mediante la *Chiesa come Sacramento*, ma la riduzione della Chiesa a realtà temporale o la riduzione del temporale alla Chiesa.

esso sono state confuse una giusta desacralizzazione del mondo ed una ancor più giusta declerizzazione del sociale, con una dichiarazione di ateismo o di agnosticismo del temporale stesso. Il temporale è stato chiuso in se stesso di fronte a un Dio che era, ed è ancora per molti, il Sacro arcaico e non la Trinità-Amore cristiana. Se oggi, allora, è urgente accostarsi al mistero di Dio con categorie rinnovate, liberate da forme sacrali e clericali, è però a Dio, e Dio persona, che occorre accostarsi. Si può non essere d'accordo con quanto sto dicendo. Ma la verifica storica del contrario, i fallimenti a tutti i livelli, lo sfasciamento delle strutture interne dell'uomo e delle istituzioni sociali, non consentono più a nessun uomo di buona volontà di continuare in un equivoco che può essere mortale per la cultura dell'Occidente. Il momento di un dialogo radicale e senza pregiudizi è urgente. Perché la crisi generale che ci investe non può essere risolta, per quanto io riesca a vedere, con l'affermazione di certi valori « naturali » validi in sé, che servirebbero come base minima di intesa fra credenti e laici, prescindendo dal Cristo e da Dio. Questo lo si poteva pensare possibile in un passato non ancora troppo lontano; oggi non mi sembra più reale<sup>23</sup>. È la radice stessa dei valori che va marcendo. D'altra parte, il naturale, per la sua dimensione storica compresa, mostra una tensione strutturale che viene disappagata da qualsiasi obiettivo « naturale », perché ritrascinato, questo obiettivo, nella tensione globale della natura: si rappresenta il troppo spesso dimenticato « sopra-

<sup>23</sup> Bisogna non dimenticare che lo sviluppo del pensiero laico e la centralità, nella stessa riflessione teologica, del concetto di natura pura, si situano storicamente all'interno del trauma della lacerazione cristiana in seguito alla Riforma e alle guerre di religione. È stato come un voler cercare dei valori credibili per l'uomo al di là del Vangelo come realtà divina e *umana*, compromesso nella disunità dei cristiani. Ma è proprio la maturazione successiva della concezione del reale come storia (ed evoluzione) che torna ad esigere la riaffermazione di un piano *unico* del reale; per cui o si nega Dio — come ha fatto lo storicismo — e il piano unico è « inventato » o rifiutato, o si ritrova l'unità del piano in Dio operante nella vocazione *originaria* della natura a Lui compiuta in Cristo. Ed è anche il ritorno alle radici veterotestamentarie del cristianesimo, superando una riduzione troppo « filosofica » della teologia, che ci rifà attenti al valore del temporale in se stesso per il suo essere « compenetrato dalla gloria di Dio » (von Balthasar), sino alla pienezza di una mutua immanenza-distinta.

naturale » che non è un'alienazione del naturale ma il compimento di questo nella pienezza della sua vocazione totale.

Tutto ciò non significa vagheggiare nuove repubbliche costruite sul Vangelo. Questo significa soltanto voler verificare, con una sensibilità nuova (come scriveva Gilson ancora nel 1952), quali sono le possibili conseguenze della Città di Dio in pellegrinaggio nel tempo « sull'organizzazione della terra, l'unificazione politica del globo e l'avvento di un'era di giustizia temporale e di pace »<sup>24</sup>.

E qui ci si può accostare al secondo problema. Troppo spesso la Chiesa è stata vista — e mostrata — solo nella sua struttura « sociale », ponendo in secondo piano, o dimenticando, la realtà profonda della Chiesa stessa, e cioè il Cristo presente in essa, fra quanti la costituiscono. La Chiesa è il Cristo stesso che continua ad evangelizzare il mondo, il temporale: cioè, ad immettervi semi di vita divina che attuino il temporale nella sua dimensione totale che è quella d'essere rivelazione compiuta dell'Amore di Dio<sup>25</sup>.

Troppo spesso il problema è stato impostato, all'interno di un mondo cristiano anche socialmente omogeneo (la così detta cristianità), nei termini di competenze istituzionali (si pensi, nel medioevo, alla questione dei rapporti Papa-Imperatore); o, in un mondo laicizzato, nei termini di competenze di « società » ciascuna definita nel suo ordine proprio. Senza voler negare la validità di questo approccio, penso però che dovremmo fare un'ulteriore riflessione. La Chiesa, abbiamo detto, è il Cri-

<sup>24</sup> E. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1959, p. 265.

<sup>25</sup> Ricordiamo sempre che il temporale, e la temporalità, non sono un « pezzo » del mondo, il pezzo profano. Temporale, e temporalità, sono la condizione nella quale il mondo si presenta come mondo, in un intenso movimento che la fede ci dice finalizzato all'unione con Dio. Il dato certo per tutti è il movimento, la temporalità del mondo. Si può non accettare il senso dato a questo movimento dalla fede cristiana. Ma il cristianesimo, allora, ha tutto il diritto di chiedere risposte alternative, coerenti, e verificate o verificabili nel concreto storico. I laici più aperti ai problemi fondamentali dell'uomo rifiutano di dare una risposta a questa domanda: per loro, la storia è priva di senso. Rimane da comprendere il senso che l'uomo ha all'interno di una storia priva di senso.



sto operante nel mondo. Dunque, la Chiesa è una società — meglio sarebbe dire: una *comunione* — la cui struttura essenziale, a differenza delle strutture temporali, è *sacramentale*. Cioè, la concretezza della Chiesa è fatta per essere e portare Qualcuno che la abita e la possiede radicalmente, il Cristo nella sua condizione di Risorto. Il Cristo che è la Vita in assoluto. Se le strutture del temporale dovrebbero essere essenzialmente aperture attraverso le quali il temporale riceva la sua pienezza da Dio, le strutture della Chiesa sono essenzialmente aperture attraverso le quali *il Cristo stesso* dà la pienezza di Dio al temporale.

Insomma, il contenuto della Chiesa è il Cristo vivente, Risorto, e che opera per risorgere, se così posso dire, per vivere, in tutto il temporale; e la Risurrezione del Cristo nel temporale è la risurrezione del temporale in atto.

Questo contenuto è donato dalla Chiesa al mondo, è comunicato al *vuoto* d'attesa del mondo.

E qui appare in primo piano il ruolo proprio dei cristiani: se fra essi è il Cristo vivente (« Dove due o tre... »), allora sono essi stessi la struttura fondamentale in cui la Chiesa si manifesta come sacramento del Cristo nel mondo. In questo senso, è proprio il laicato cristiano — o, vorrei dire, la Chiesa come realtà laicale —, che dà Cristo al mondo, al temporale. E non per realizzare, lo ripeto, una repubblica cristiana, ma perché il mondo, il temporale si realizzi nella sua vocazione. Che è poi rispondere, in un movimento d'amore, al movimento d'amore con cui Dio lo vuole nell'essere. Sino all'unità — ma sempre distinta, ma sempre una — dei due amori. Capiremo, allora, che la *realtà* della Chiesa è proprio il temporale in quanto è immesso nella Vita di Dio.

Maritain scriveva: « La tragedia delle democrazie moderne consiste nel fatto che esse non sono ancora riuscite a realizzare la democrazia »<sup>26</sup>. È che la democrazia reale sarà realizzata nel compimento totale della volontà di Dio sul mondo. Ma è

<sup>26</sup> J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 19.

proprio il sapersi — più o meno coscientemente — all'interno di questo disegno d'amore di Dio che spinge l'uomo verso la democrazia sostanziale, in tappe storiche nelle quali si prefigurano ogni volta, quasi a mo' di segno, l'ideale democratico, con una intensità crescente, ma con un continuo saper rifondere le forme ottenute per il meglio che deve venire.

Ho citato all'inizio di questo scritto un brano di Isaia. Nella storia sentiamo nascere la democrazia come risposta « sociale temporale » alla chiamata di Dio. Essa è una cosa nuova, fatta da Dio. Dobbiamo non guardarci indietro per misurarci con le delusioni passate, ma protenderci avanti per misurarci con la speranza che ci viene da Dio stesso.

Questa democrazia, che si va costruendo, non è certamente una passione impossibile.

Resta da vedere più da vicino il senso di questa visione della democrazia per la prassi storica concreta.

Giuseppe Maria Zanghì