

EDITORIALE

POLITICA E SECOLARIZZAZIONE: PRESUPPOSTI PER UN DIALOGO

Il notevole calo elettorale (3,3%) del PCI nel giugno scorso, che lo ha riportato ai livelli del 1963, ed il corrispondente aumento (2,9%) del PSI sono stati commentati su «Mondoperaio», rivista culturale socialista, come «un fatto storico» da Luciano Pellicani, che scrive: «Solo una dottrinaria come Rossana Rossanda può credere che la sconfitta del PCI non sia stata grave e che essa possa essere ricondotta agli errori tattici di Enrico Berlinguer e di Alessandro Natta... Si tratta dei primi sintomi... di un male che, prima di essere un fatto elettorale, è un fatto culturale».

In effetti, nelle ultime consultazioni politiche hanno agito in grande misura certi mutamenti culturali, ma anche sociali, in atto nel nostro Paese come del resto, in misura diversa, in tutto l'Occidente, mutamenti che hanno favorito il PSI e danneggiato il PCI. A ciò si è aggiunto un forte, anche se disordinato, sforzo di proposta culturale da parte socialista, che non è certamente rimasto senza effetti.

Il primo ordine di mutamenti è di carattere *sociale*. A questo riguardo Paolo Sylos Labini è arrivato a conclusioni molto interessanti nel suo recente studio sulle trasformazioni delle classi sociali nel nostro secolo. Secondo il noto economista, prima della Grande Guerra esistevano ancora tre classi sociali ben definite: l'aristocrazia, la borghesia e il proletariato operaio e contadino. Oggi, sotto l'influsso, negli ultimi 30-40 anni, di un forte processo di democratizzazione e di livellamento, un vero

e proprio problema di classi non esisterebbe più. Si potrebbe solo parlare, in Europa ed in America del Nord, di un problema di ricchi e di poveri, ma non di classi; non, almeno, di classi così come eravamo abituati ad intenderle. E quattro sarebbero, afferma Sylos Labini, le principali tendenze che si impongono nel nostro secolo: 1. I contadini proprietari ed i salariati agricoli sono in netta flessione; 2. le classi medie urbane sono in rapida crescita; 3. fra esse particolarmente forte è l'aumento degli impiegati pubblici e privati; 4. la classe operaia è in flessione.

Sul versante economico, si registra una continua diminuzione delle disuguaglianze nelle condizioni economiche e sociali di una parte consistente della popolazione. Ciò è dovuto a una progressiva riduzione del divario fra stipendi e salari (all'inizio del secolo il rapporto era di 4:1, ed ora è di 1,2:1). Si osserva poi la moltiplicazione di tante piccole imprese, ad alto contenuto tecnologico e la nascita di molte nuove professioni. Quanto all'impiego del tempo, si costata una tendenza verso la flessione dell'orario di lavoro, con aumento degli anni dedicati all'istruzione, riduzione dell'età pensionabile, aumento delle vacanze annuali e del tempo libero.

Emerge una nuova classe, non coincidente con alcuna classe sociale: la «classe» politica. La tutela degli interessi delle classi sociali viene assunta in maniera crescente dai sindacati dei lavoratori e delle associazioni padronali. Le lotte delle classi sociali sono sempre più lotte per influire sulla classe politica, con conseguente diminuzione del peso politico delle classi sociali.

Molti di questi fenomeni spiegano la crescita del PSI. Anzitutto perché smentiscono su tutta la linea le previsioni marxiste, verso le quali i socialisti da tempo sono molto critici. Poi perché il PSI su oltre mezzo milione di tesserati ne ha poco più di centomila appartenenti alla classe operaia, per cui ogni travaso numerico da questa in altre classi è ad esso ben accetto: il PSI ha da tempo capito il declino dell'operaismo e si rivolge ora, soprattutto alle classi emergenti.

Che dire di questi mutamenti di carattere sociale?

Inchieste recenti hanno evidenziato l'esistenza, all'interno del mondo occidentale, di ampie fasce di *popolazione povera*, formata da gente che non riesce ad entrare nel mercato del lavoro (pensiamo alle ultime generazioni, con le loro altissime percentuali di disoccupati) o che ne è stata espulsa a causa delle innovazioni tecnologiche, spesso ad un'età, oltre i quarant'anni, che rende difficile intraprendere un'attività diversa, ma nella quale c'è comunque il bisogno, materiale e psicologico, di lavorare. A questi non occupati giovani o maturi si aggiungono tutti coloro che, per handicap fisici o psichici, non sono in grado di raggiungere l'autosufficienza economica, e che il taglio alle spese assistenziali pubbliche avvenuto in vari Paesi negli ultimi anni, ha lasciato in una situazione grave di indigenza. Nella fascia della povertà si contano anche molte famiglie monoredito o di pensionati, che riescono a sopravvivere ma che non possono spendere soldi non solo per le vacanze o per beni voluttuari, ma neppure per l'istruzione professionale dei figli che sarebbe necessaria a modificare la situazione di povertà. Altrove (per esempio Stati Uniti, Gran Bretagna, nei quali a questi problemi si affiancano quelli razziali), con queste fasce sociali si costituiscono dei quartieri particolari o addirittura dei ghetti: in Italia, in genere, non siamo ancora a questo punto e la povertà, specie quella vissuta dignitosamente, si nasconde e si intreccia con la «normalità» e l'opulenza; eppure le famiglie considerate povere sono in forte numero.

I dati che parlano di un certo appiattimento delle retribuzioni e di un «generale» livellamento economico non riguardano dunque il consistente numero di poveri nella società occidentale e in Italia, che hanno subito sì un appiattimento, ma ad un livello così basso che non consente loro di partecipare attivamente a quella cultura edonistico-consumistica, a quella ideologia del successo e del piacere nella quale sono immersi. Le frustrazioni derivanti da questa situazione sono rese evidenti dai dati riguardanti le tossicodipendenze e la delinquenza di vario tipo.

Chi rappresenta politicamente queste fasce di povertà? Certamente non i partiti che puntano sui ceti emergenti, sulle nuove

figure professionali, su quella parte in ascesa della società, in conclusione, che costituisce l'altra faccia della medaglia; la povertà, infatti, non è un residuo che l'avanzare del progresso elimina: al contrario, come si vede, è il progresso stesso che produce nuove povertà.

Chi, politicamente, punta sul progresso, sembra che spesso se ne dimentichi, ma vince. Chi invece rimane legato alla difesa dei ceti più deboli (anche se spesso senza dinamismo, con un atteggiamento meccanico e rivendicativo, di risposta più che di proposta), non convince l'opinione pubblica «progressista», e perde.

Un secondo ordine di mutamenti è riferibile alla generale *trasformazione culturale* in atto nel Paese, dovuta al noto fenomeno della secolarizzazione, e più propriamente alla sua *prima ondata*, che ha sganciato l'uomo e le sue realizzazioni da Dio e dalla religione per agganciarli invece al temporale (*saeculum*) ed all'uomo stesso. Pensiamo solo ai valori etici, non più ancorati a Dio, ma all'uomo. Tali valori, che il cristianesimo ha trasmesso alla società, vengono vissuti, per effetto della «prima secolarizzazione», in maniera separata e spesso in un atteggiamento di contrapposizione nei confronti della religione. È una contrapposizione che non ha motivi fondati, ma che trova alimento nelle ideologie.

Sopravviene successivamente — è il fenomeno di questi ultimi anni — una seconda ondata di secolarizzazione, che «sur-secolarizza» i valori già secolarizzati. Si rifiutano le grandi scelte, le grandi progettualità, tipiche delle ideologie, i valori che possono dare una svolta alla vita, ci si contenta di una morale della non perfezione, una morale ridotta al quotidiano, all'ora e qui. Questo rifiuto delle grandi progettualità, delle opzioni globali, investe non solo la Chiesa, cui un numero sempre maggiore di fedeli volta le spalle, ma anche l'opzione globale, neo-marxista, del PCI, e favorisce invece il progetto non globale, ma puntuale, del PSI.

Solidarietà, morale pubblica e privata, dignità, fedeltà, perdono sempre più peso e senso. Si spiega così anche la caduta

elettorale dei partiti portatori di valori borghesi e liberali, quali il PRI e il PLI.

Questo, che per la Chiesa è già un secondo stadio di secolarizzazione, per la società civile è solo la prima secolarizzazione. Ciò che la Chiesa avverte da decenni, la società civile l'avverte solo ora, e la chiama quindi non seconda secolarizzazione, ma semplicemente secolarizzazione: essa non era stata chiamata in causa dalla prima.

Sulla secolarizzazione si è acceso un dibattito che investe sia gli aspetti politici e sociali sia quelli culturali. La nostra attenzione dunque si sposta ora dallo stretto ambito del politico a quello del sociale e culturale, nel quale i problemi di questo tipo hanno la loro radice naturale.

Che il tema sia importante lo dimostra la scelta di Giorgio Vattimo, che dovendo preparare il volume *Filosofia '86*, ha chiesto agli autori dei vari saggi che dovevano comporlo di scrivere proprio sulla secolarizzazione. Ed allo stesso argomento Luciano Pellicani ha dedicato due recenti articoli su «Mondoperaio», scrivendo che essa mette in discussione tutto, non solo il «potere spirituale» della Chiesa o quello temporale dei «principi», ma anche ogni sistema di valori e di norme o di modelli di comportamento, e sta arrivando a minare le basi stesse della società, cioè la sua tradizione culturale, la solidarietà sociale, il consenso dei cittadini.

Vittorio Possenti, filosofo cattolico, preferisce il termine di «secondo illuminismo», ma si riferisce allo stesso fenomeno, quando spiega che il modello individuale di consumo, il principio di utilità, la razionalità strumentale, il calcolo del dare e dell'avere in ogni azione, escono dal campo industriale per invadere il campo della vita: «Il progetto di dominio che la odierna società tecnocratica e consumistica persegue non si arresta alla natura materiale, ma ingloba anche la persona, diventando così progetto di manipolazione di un uomo a cui non si riconosce più alcuna dimensione metafisica da rispettare». La cultura strumentalista conduce a «forme di nichilismo etico e speculativo, per cui ogni valore si svalorizza eguagliandosi a zero, oppure tutti i giudizi

vengono arbitrariamente assunti di uguale portata. Con l'approdo nichilistico viene negata la dimensione dell'assoluto, anzi la liceità stessa di ogni discorso su di esso».

Aggiungiamo che in tale società, che è sempre di più la nostra, la dimensione individuale tende a diventare assoluta, non se ne conoscono altre: tutto ciò che è collettivo, comune, che implica cooperazione ed incontro, viene giustificato in funzione delle garanzie e del benessere che è in grado di apportare al singolo. Anche i raggruppamenti, le varie forme di unione fra gli uomini per motivi politici, religiosi o ricreativi risentono di questo individualismo radicale: «partecipo alla vita del gruppo perché impone il *mio* punto di vista, o la *mia* fede, o la *mia* squadra»; e ci si abitua a considerare buono solo ciò che viene dalla propria conventicola, che rimane tale, nella qualità, anche se raggruppa milioni di individui, i quali aderiscono in blocco e acriticamente al complesso di idee e valori (veri o presunti) che l'organizzazione propone. L'uomo contemporaneo rischia di fare, da questo punto di vista, solo l'esperienza del *singolo* e quella della *massa*: rischia di non essere mai *persona in una comunità*.

C'è chi chiama «società radicale» e «cultura radicale» questo stato di cose; è un termine, «*radical*», che ha alle sue spalle una solida tradizione rivendicativa, ma bisogna intendere bene in che senso si parla oggi, nel contesto del nostro argomento, di radicalismo. L'individuo radicale, questa la sua caratteristica, assolutizza se stesso e la soddisfazione dei suoi bisogni, immediati o acquisiti culturalmente. Egli fatica a comprendere la dimensione di responsabilità connessa con tutti i suoi atti liberi, con la sua sessualità ad esempio, con le sue scelte economiche, con la sua legittima ricerca della felicità. Mancando di responsabilità, e quindi di reale apertura di se stesso verso l'altro, il «soggetto radicale» può rimanere fortemente incompleto nella formazione della propria personalità, può sfuggirgli, in sostanza, la dimensione profonda della socialità propria della persona umana, che va oltre il livello immediato dei «diritti del singolo».

Parlando di cultura radicale non intendiamo riferirci diretta-

mente al Partito radicale, nel quale affluiscono anche elementi notevolmente diversi dalla cultura omonima: essa però vi è a tratti largamente prevalente. Il caso della legge sull'aborto ne è stato un esempio: si è visto, da un punto di vista radicale, soltanto il diritto della donna e non quello del nascituro; a parte questo caso, che pone alla coscienza problemi gravi e talvolta dilanianti, e che qui abbiamo preso in considerazione solo in funzione dell'argomento principale, si nota nel Partito un atteggiamento proprio della cultura radicale, consistente nel vedere istintivamente, di un problema complesso, prima di tutto l'aspetto che tocca il diritto individuale, l'individuo desiderante.

È vero comunque che questi diritti esistono, e che la cultura radicale può contribuire a sottolinearne alcuni che non erano o non sono sufficientemente garantiti; ma non bisogna illudersi che infiammarsi per un diritto sia di per sé garanzia di difesa della persona, né che l'impegno, anche se generoso ed altruista nelle intenzioni, porti ad un risultato giusto, privo com'è di solide basi quando poggia solo su una concezione dell'individuo fine a se stesso. Se manca la concezione della persona, che rende coscienti dei legami intimi che uniscono ogni soggetto agli altri, è facile arrivare, come minimo, ad un conflitto di diritti, che può portare o alla guerra di ognuno contro tutti, nella quale prevale regolarmente il più forte; o ad un continuo, soffocante, onnipresente arbitrato da parte di un'autorità formalmente al di sopra delle parti.

Negli ultimi anni, a questo proposito, la filosofia della politica, di area però liberal-socialista piuttosto che radicale, ha formulato varie ipotesi di «società giusta» sulla base proprio di questo schema: regolamentiamo il nostro vivere in società con un contratto razionale, che suddivida fra tutti e garantisca in modo ottimale lo spazio disponibile (economico, sociale, culturale, religioso, ecc.), così che nessuno abbia un valido motivo per attentare, in nome dei propri diritti calpestati, ai diritti dell'altro. Non è una proposta inconsistente, e al livello della costituzione formale di una società può dare certamente dei risultati empiricamente apprezzabili. Questo quadro, sia che si radichi nell'idea hobbesiana dell'*homo homini lupus*, sia che, ed è meglio, si

riferisca ad una concezione kantiana di accordo della volontà individuale con la legge universale, corrisponde forse al più alto livello di preoccupazione sociale producibile in un'ottica individualista; ma può essere considerato al massimo come un meccanismo di funzionamento generale, non come una concezione della vita pubblica che si ponga all'altezza della dimensione personale dell'uomo.

Da più parti arrivano inviti a tornare a parlare dei valori. Aldo Zanardo, ad esempio, propone da oltre un anno, su «Critica marxista», un intenso dialogo tra le tre maggiori culture italiane, la cattolica, la marxista e la laica, per l'apporto reciproco di valori. L'apporto cattolico viene individuato da Zanardo nella carica utopica, cioè nella tensione etica, profetica ed escatologica del cristianesimo.

Fermiamoci brevemente su questa proposta. Di buono c'è, anzitutto, che si vuole dialogare; questo significa che il mondo si intende costruirlo insieme, fare cioè un unico mondo, libero e vario, dove tutti gli uomini trovino il loro posto. Ciò non significa che ogni cultura non debba fare la propria scuola, la propria casa, il proprio incontro; ma significa che non fa tutto questo per proteggersi dall'esterno (anche se in certe situazioni le circostanze vi costringano) ma per dare quello che è agli altri, per comunicare meglio.

È forte la tentazione, soprattutto per chi ha ricchezza di storia e di dottrina, di costruirsi il proprio mondo in contrapposizione a quello degli altri. Per il cristianesimo sarebbe un grave errore, sarebbe la perdita della sua universalità, cioè della dimensione di Chiesa, per prendere quella della setta. C'è chi fa l'esempio della Cristianità medievale per indicare un buon modello, valido per i nostri giorni, di presenza della Chiesa nel mondo; non tiene presente, questa concezione, che la Cristianità medievale era proprio un tentativo di universalità, condotto con i mezzi culturali (spada compresa) e con la comprensione di sé che la Chiesa aveva a disposizione in quel tempo. Tentare di farlo oggi significherebbe, al contrario, perdere l'universalità; bisogna invece mantenere questo carattere essenziale del cristianesimo, con la

coscienza, oggi raggiunta, che l'universalità si costruisce con altri mezzi, ai quali il Vangelo ha dato già delle immagini: il lievito nella pasta, il sale del mondo, perderebbero altrimenti il loro significato.

Secondo punto rilevante della proposta: ciò che il cristianesimo può dare alla società di oggi. Diciamo anzitutto che cosa il cristianesimo dà in generale: Dio. Non che prima del cristianesimo Dio non fosse presente all'uomo; ma non era Dio *incarnato*. Con l'Incarnazione Dio fa propri anche quegli aspetti per i quali l'uomo si sapeva separato e differente da Dio: l'imperfezione, la sofferenza, la morte, l'ignoranza di colui che è costretto a chiedere.

Ma un altro aspetto Dio fa proprio, incarnandosi in *un* uomo: la molteplicità, per la quale gli uomini si vedevano, ed erano effettivamente, deboli, dispersi e lontani da un Dio Uno e Onnipotente. Dopo l'Incarnazione tutti gli uomini, unendo nello Spirito, col battesimo, la loro vita a quella dell'Uomo-Dio, possono partecipare alla vita di Dio, cioè di *Cristo* che morendo dona lo *Spirito* e viene resuscitato dal *Padre*. Ogni uomo può così partecipare alla vita delle *Persone divine* perché l'Incarnazione l'ha fatto *persona*. Di conseguenza, la molteplicità non è più la dimensione in cui massimamente si manifesta la debolezza umana, ma quella in cui si esprime la caratteristica personale dell'uomo, la sua essenziale socialità. Il cristianesimo, dunque, dà Dio: cioè comunica Dio Trinità all'uomo persona, i cui atti dovrebbero essere tutti espressione di questa «socialità di Dio» partecipata all'uomo. Il cristianesimo dà al mondo la *persona*.

La proposta di dialogo ha anche un terzo aspetto: che cosa la cultura cattolica può *ricevere* dalle altre? Qualcuno può anche pensare che non ci sia niente da ricevere, ma non ci sembra giusto, anche se ambedue le culture con le quali dovrebbe avvenire il dialogo sono sorte all'interno dell'Occidente cristianizzato. Il fatto è che il cristianesimo ha cominciato da un pezzo a fare il suo dono al mondo e i semi che ha gettato hanno dato i frutti più vari. All'interno delle culture marxista e laica ci sono elementi di origine cristiana, e proprio nell'impostazione di fondo: solo la *persona* può avere coscienza di essere libera, e dunque di avere dei diritti, di poter aspirare ad una società giusta e solidale.

I valori di solidarietà, libertà, giustizia presenti (in forme più o meno pure, a volte anche solo come esigenza) in correnti culturali che arrivano a contrapporsi al cristianesimo, hanno dunque fondamento nella concezione cristiana della persona. Realtà maturelle all'interno della Chiesa si sono staccate e contrapposte, anche attraverso vicende storiche dolorose, sovente proprio per potersi sviluppare, come è successo per certi aspetti con la realtà della laicità.

Che cosa dunque la cultura cattolica può ricevere in questo dialogo? Alcune dimensioni di valori che, sorte nell'humus cristiano, si sono sviluppate in stato di separazione, ripiegando poi su vie deviate e finendo spesso col negare se stesse. Questo significa, però, che un dialogo è possibile, perché esiste una comune radice costituita dalla nostra realtà di *persone*, da ciò che, a partire dall'Incarnazione, ci ha permesso di diventare quello che siamo.

E visto che il dialogo è possibile, allora, date anche le presenti condizioni della società, è urgente farlo.