

LA SOCIETÀ

Guido Gatti

1. Fede e scienze della società - 2. La società nella storia della salvezza - 3. Società umana e Chiesa - 4. L'insegnamento sociale della Chiesa - 5. L'uomo e la società - 6. Diritti della persona e principio di sussidiarietà - 7. La destinazione universale dei beni; proprietà privata e partecipazione - 8. Il solidarismo - 9. La critica dei sistemi reali e delle loro logiche - 10. Un'educazione liberatrice.

1. Fede e scienze della società

Ogni progetto educativo si propone di favorire lo sviluppo dell'uomo nella sua umanità. Ogni educazione è quindi sempre anche e soprattutto educazione morale.

Un aspetto assolutamente decisivo dell'umanità dell'uomo è la sua relazionalità, che fa dell'uomo un essere della cultura e della società.

L'uomo gioca nell'attuazione della sua socialità la riuscita o il fallimento della sua autorealizzazione.

L'educazione morale, anche quella che s'inscrive nell'educazione della fede ed è quindi oggetto delle sollecitudini dell'operatore pastorale, non si esaurisce nella formazione dell'« anima bella », ma è per larga parte formazione del cittadino giusto, dell'operatore di pace, del costruttore leale e creativo della « città terrena ». Ogni educazione è quindi in larga parte educazione delle virtù sociali, formazione alla vita sociale. Una delle cose che colpiscono di più nell'accostamento della letteratura sui problemi dello sviluppo morale e dell'educazione morale è appunto il fatto che tale sviluppo è quasi esclusivamente inteso come sviluppo del senso della giustizia.

Il « carattere morale » maturo è per questi autori non solo contrassegnato dall'autonomia e dalla razionalità ma anche e soprattutto dall'altruismo, cioè dalla capacità di ragionare, decidere e agire mettendo gli interessi e i bisogni degli altri sullo stesso piano dei propri, considerando gli altri come persone, cioè come fini e non come mezzi.

In questa visione della maturità morale è evidentemente inclusa una visione della giustizia e della società.

L'operatore pastorale, sollecitato dalla stessa problematica, oggi così viva nella nostra cultura, si chiede quale visione della socialità

umana, della società ideale, delle esigenze della giustizia, della solidarietà e della carità deve ispirare la sua azione educativa.

Si chiede inoltre quanto di questa visione nasce da una pura considerazione neutrale dell'uomo e della società, che egli può condividere con ogni uomo di buona volontà, e quanto di essa non sia invece tributario della fede e quindi specificamente cristiano.

A questi interrogativi vogliono almeno abbozzare una risposta le pagine che seguono.

Del soggetto « società » si occupano da punti di vista complementari diverse discipline scientifiche, alcune prevalentemente descrittive (come la statistica e la sociografia) altre variamente interpretative (come la sociologia, la filosofia del fatto sociale, la critica sociale).

Sulla società si può fare anche un discorso diversamente progettuale (le varie forme di ideologia politica che progettano modelli di società ispirate a diverse scale di valori) e normativo (l'etica sociale che prescrive determinati comportamenti sociali come moralmente vincolanti).

Tutte queste discipline conservano nei confronti della fede e quindi della teologia una certa *autonomia epistemologica* che è naturalmente tanto più grande quanto più esse restano nel polo della mera descrittività.

Autonomia epistemologica significa qui che esse hanno un loro proprio oggetto (la società umana in quanto fatto empirico o in quanto fatto puramente intrastorico) e una propria metodologia di ricerca (statistica, sperimentale, filosofica) diversa dall'oggetto e dal metodo della riflessione di fede.

Questo non significa che la fede non abbia nulla da dire circa il soggetto « società », ma significa soltanto che ciò che dice la fede sulla società riguarda dimensioni del fatto sociale che non possono essere colte da considerazioni puramente empiriche e da nessuna riflessione razionale che utilizzi dati attinti alla pura esperienza umana.

Ciò che la teologia e la fede dicono sulla società lo attingono da una forma di esperienza non puramente umana: l'incontro con la parola di Dio rivolta a noi in Cristo.

I contenuti primari di tale rivelazione non riguardano naturalmente una qualche teoria empirica o puramente razionale della società ma *la vocazione globale dell'uomo* alla luce del progetto d'amore di Dio nei suoi confronti; progetto che si viene realizzando, con la collaborazione dell'uomo, lungo la storia della salvezza.

2. La società nella storia della salvezza

Il fatto sociale, con la sua multiforme fenomenologia (la naturale socialità dell'uomo, le diverse forme storiche di organizzazione sociale, la progettazione sociale, l'etica sociale), è visto dalla riflessione

di fede come ogni altra realtà umana, in quanto inserita nella storia della salvezza e quindi nella parabola « *creazione-peccato-redenzione* ». Ricordiamo peraltro che questa parabola non esprime tanto una *successione cronologica di « ere »* ma una *concrezione esistenziale di « strati »* della realtà: tutta la realtà umana è simultaneamente buona dell'originaria bontà creaturale, orientata a Cristo come suo essenziale compimento, segnata dalla negatività del peccato, e salvata in Cristo di una salvezza che recupera la sua positività creaturale e la porta ad una pienezza di essere di cui solo Dio possiede il segreto e la capacità produttiva [*7 CRISTIANO*].

La società non sta comunque dentro la storia della salvezza in un modo puramente generico (come ci stanno in fondo tutte le altre realtà della storia, come l'economia, l'arte, la tecnica, il sapere umano) ma con una precisa posizione privilegiata.

Sia la radicale socialità dell'uomo che le diverse forme concrete di attuazione di questa socialità, cioè le diverse realizzazioni storiche del bisogno umano di convivenza, rappresentano una buona realtà creaturale, non totalmente corrotta dal peccato e redenta da Cristo, ma oltre a questo esse, pur nei limiti che sono propri di tutte le realtà umane, vengono utilizzate dalla parola di Dio come *categorie simboliche* per rivelare all'uomo i contenuti della salvezza offerta da Dio all'uomo in Cristo.

Tale salvezza è infatti descritta nella Bibbia con forme di linguaggio che, direttamente o simbolicamente, fanno riferimento al fatto sociale; si pensi a parole ed espressioni come *Regno di Dio, Regno dei cieli, Gerusalemme nuova*, comunione dei santi, famiglia dei figli di Dio.

Ultimamente, la salvezza progettata da Dio per l'uomo e in cui si attua la sua pienezza di essere, di vita e di felicità, consiste in una « *comunione* », in uno stare insieme dell'uomo con Dio, ma anche degli uomini tra di loro, in una comunicazione che supera ogni barriera d'incomunicabilità e in un rapporto di fraternità e di amore che supera ogni divisione ed ogni egoismo, e nello stesso tempo ogni aspettativa di bene e di felicità da parte dell'uomo stesso.

Verso questa salvezza l'uomo è chiamato a camminare nella storia, realizzando in essa, con un impegno etico ispirato alla fede, forme sempre solo parziali e imperfette (e quindi provvisorie) di convivenza e di fraternità.

Queste forme di fraternità non sono ancora la salvezza, non sono ancora il Regno di Dio, ma ne sono *un'anticipazione e una preparazione*, qualcosa che costituirà la materia del Regno. Di tale fraternità, come di ogni altro buon frutto dell'umana operosità, ci è detto dal Concilio Vaticano II che, una volta realizzati nella storia, li ritroveremo, ma trasfigurati e purificati da ogni ambiguità, quando Cristo consegnerà il Regno al Padre (GS 38).

3. Società umana e Chiesa

Di queste anticipazioni-preparazioni della comunione del Regno di Dio, la Chiesa è quella che meglio rappresenta nel tempo tale regno transitorio (di una rappresentatività così efficace da potersi configurare come sacramentale: la Chiesa infatti è sacramento, cioè segno efficace del Regno).

« La Chiesa [...] riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio e di questo regno costituisce in terra il germe e l'inizio » (LG 5) [→ CHIESA].

Definita volentieri in passato come « *società* » e oggi più frequentemente come « *popolo* » di Dio, essa rappresenta una forma di comunione nella carità che, mentre annuncia la fraternità del regno, ne rende presente come un'anticipazione e una prefigurazione credibile. Pur sottolineando la sua alterità radicale e la sua trascendenza rispetto a ogni altra forma di società umana, essa resta un paradigma del posto della socialità umana e della comunione nel progetto divino di salvezza.

Il regno sarà appunto quella comunione che la Chiesa prefigura ed inaugura: esso ricupererà in una specie di risurrezione ogni forma storica di fraternità e di comunione; ne rappresenterà la trasfigurazione e il compimento.

Il Regno di Dio è quindi in una misteriosa continuità con l'impresa civile dell'uomo nella storia; esso perpetua ma insieme trascende i valori di fraternità e di amore realizzati dall'uomo lungo il tempo; li trascende perché si costruisce intorno ad una comunione fontale con Dio che può essere ultimamente solo un dono di Lui.

Queste sono le grandi linee di una visione teologica e di fede della società, nell'ambito della storia della salvezza. Nessuna scienza sociale può naturalmente dire qualcosa su queste realtà: la dimensione storico-salvifica del sociale sta dentro la storia ma nascosta nel mistero, all'ombra della croce, che nasconde la gloria della risurrezione; oggetto di una speranza che trova fondamento solo nelle promesse di Dio.

4. L'insegnamento sociale della Chiesa

Questo non esclude che la rivelazione getti anche sulle dimensioni puramente umane una specie di luce riflessa, capace di chiarirne le dimensioni etiche e quindi di orientare la progettualità e la critica sociale.

E questo spiega perché la riflessione di fede (attraverso quella forma di magistero della Chiesa che ha preso il nome di « insegnamento sociale della Chiesa », ma anche attraverso la teologia morale e un certo tipo di pensiero sociale ispirato, se non proprio dedotto, dalla fede) abbia elaborato un suo discorso sulla società con contenuti soprattutto etici, più o meno « separato » e non del tutto omo-

geneo rispetto alle forme di pensiero sociale puramente laico o non cristiano.

Questo tipo di discorso ha avuto una sua evoluzione lungo i secoli, che è stata massima negli ultimi decenni, in corrispondenza con la rapidissima accelerazione della storia e con le trasformazioni culturali del nostro mondo.

Quest'accelerazione ha anzi costretto ad un ripensamento così radicale di tale discorso da mutarne nel giro di pochi anni il senso e l'identità, oltre che i contenuti.

Da complesso abbastanza rigido e coerente di dottrine e di principi esso si è trasformato in una chiave di lettura della realtà sociale, più *formale-metodologica* che non *contenutistica e dottrinale*.

Di questa mutazione è paradigma il cambio d'identità registrato dalla « dottrina sociale della Chiesa », dopo la *Octogesima Adveniens*.

4.1. *L'insegnamento sociale della Chiesa come dottrina*

La dottrina sociale della Chiesa è sorta essenzialmente come applicazione della morale cristiana ai problemi della società. Essa non è nata da un astratto bisogno di sistematizzazione dottrinale: ha voluto essere la risposta della Chiesa alla cosiddetta « *questione sociale* », cioè ai problemi sociali sorti con la rivoluzione industriale e con lo sfruttamento capitalistico da essa occasionato.

Tali problemi parvero consistere soprattutto nei *conflitti* che la rivoluzione industriale sollevava tra le classi; questi conflitti rappresentavano un disordine che bisognava equamente comporre. Il problema era quindi di natura prevalentemente morale ed era appunto in forza di questa sua indole morale che la Chiesa si rivendicava una competenza in questo campo (RN 8). Essa pensava di possedere, come maestra autentica dei principi morali, l'unica vera soluzione del problema. Tale soluzione viene in fondo dal vangelo, ma attraverso la mediazione di un pensiero morale e di una dottrina sul dover essere della società che, in forza del suo radicarsi nella natura stessa dell'uomo, viene detta appunto « *diritto naturale* ».

Per questo motivo l'insegnamento sociale della Chiesa finì per dar luogo a una specie di « *filosofia sociale cristiana* » (RN 14) o di « *sociologia cattolica* » (QA 9).

Con questa dottrina, la Chiesa intendeva precisare i diritti e i doveri delle parti in conflitto e quindi delineare i tratti generali di una società conforme al vangelo e alla legge naturale.

4.2. *L'insegnamento sociale della Chiesa come profezia*

Nei documenti più recenti, il magistero sociale della Chiesa ha cominciato a presentare gradualmente caratteristiche diverse. Non sono soltanto mutati, attraverso un'evoluzione omogenea, rispon-

dente alle mutazioni del fatto sociale, i suoi contenuti; è cambiata anche la sua stessa *identità*: la Chiesa muove ora da una più viva coscienza della solidarietà che la lega al mondo; non si sente estranea o superiore ad esso, come giudice imparziale tra le parti in lotta; si sente profondamente inserita nella storia, sottoposta ai suoi condizionamenti: condivide le aspirazioni e i drammi dell'umanità e desidera aiutarla nella realizzazione dei suoi desideri migliori (GS 4, OA 1-2). Il suo atteggiamento non è quindi solo quello di colui che insegna ma anche quello di chi umilmente ascolta, di chi riconosce di avere anche da imparare (GS 44).

I problemi vengono affrontati quindi con una nuova metodologia di approccio, improntata ad una *lettura realistica* del fatto sociale nella sua dimensione storica e quindi di continua trasformazione (OA 42). L'insegnamento sociale della Chiesa « si sviluppa attraverso una riflessione condotta a contatto delle situazioni mutevoli di questo mondo » (OA 42).

La Chiesa riconosce il carattere inedito di molti problemi e i « profondi e rapidi mutamenti provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo » (GS 4).

Ma la realtà sociale ha bisogno di un *criterio di lettura* e questo è *il vangelo*: « È dovere della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo » (GS 4).

Naturalmente la luce del vangelo illumina primariamente solo la vocazione divina dell'uomo e solo indirettamente i problemi contingenti della società.

Questo spiega la più *precisa delimitazione* che l'insegnamento sociale della Chiesa traccia *dei propri compiti* e la maggiore *consapevolezza* che ha *dei propri limiti*.

Il problema sociale « non ammette mai una soluzione definitiva » (PT 53). La Chiesa non intende quindi « pronunciare una parola unica e proporre una soluzione di valore universale » (OA 4). « Di per sé non spetta alla Chiesa in quanto comunità religiosa e gerarchica fornire soluzioni concrete in campo economico e politico per la causa della giustizia nel mondo » (*Sinodo dei Vescovi sulla giustizia nel mondo*, n. 8). La Chiesa anzi mette in guardia contro ogni assolutizzazione ideologica e afferma una netta distinzione tra fede e ideologia (OA 27).

Il presupposto di tutto ciò è una nuova consapevolezza dell'*autonomia delle realtà terrene*, dotate di leggi e valori propri (GS 36). Conseguenza di quest'autonomia sarà un certo prevedibile e *legittimo pluralismo* di scelte politiche e sociali, componibile per sé con l'unità della fede e con l'ubbidienza al magistero (OA 46).

Un'altra conseguenza è quindi una maggiore *responsabilizzazione dei laici* in ordine all'elaborazione dei progetti e delle scelte sociali; essi non saranno più ridotti ad esecutori materiali del dettato magisteriale ma associati, individualmente a seconda delle loro compe-

tenze, o con le comunità locali di cui fanno parte, a quella lettura della società e a quella ricerca delle soluzioni possibili e doverose che è compito non più del solo magistero ma anche di tutta la comunità ecclesiale, anzi di tutti gli uomini di buona volontà (OA 4).

Il magistero sociale della Chiesa ha assunto pertanto oggi assai più il carattere di un *intervento profetico*, cioè di un'*istanza critico-liberatrice*, operante nei confronti di qualsiasi realizzazione o sistema sociale stabilito, che non quello di un'ideologia, ossia di una dottrina sociale propositrice e legittimatrice di un sistema sociale ben definito, alternativo agli altri, ma pur sempre imperfetto e provvisorio.

5. L'uomo e la società

Fermo restando quindi che una dottrina sociale cristiana deve rappresentare, sull'esempio dell'attuale insegnamento della Chiesa, più una *chiave di lettura* che non un corpo ben definito e coerente di dottrine essenzialistiche, che scadrebbero troppo facilmente ad ideologia, sistematicamente in ritardo rispetto alla perenne novità del dinamismo sociale sempre immerso nella storia, resta da chiedersi in quali enunciazioni si possa oggi concretizzare tale chiave interpretativa, come si possano formulare i risultati dell'impatto tra dati di fede e realtà sociale, così come ci sono presentati dall'insegnamento sociale della Chiesa.

Il primo problema da prendere in considerazione è naturalmente quello del rapporto tra persona e società. La radicale socialità dell'uomo non è qui soltanto un dato di constatazione puramente empirica o di riflessione razionale sulla natura umana, è un segno della vocazione dell'uomo alla comunione con Dio e con gli altri uomini, comunione che è per lui compimento supremo e salvezza trascendente.

La socialità umana, alla luce di questo dato di fede, non può più essere vista in maniera puramente strumentale. Se l'uomo è fatto per la società (è *zōon politicòn* come dicevano i greci) non è solo perché è un essere povero e pieno di lacune e d'impotenze: *la società non è il mezzo* con cui egli soddisfa bisogni individuali cui non basterebbe da solo. D'altra parte la persona umana non è a sua volta l'ingranaggio di una grande macchina sociale, subordinato all'attuazione di finalità collettive, che passano sopra la sua testa, rispetto alle quali essa è mezzo invece di fine.

La società (cioè gli altri) non è per l'uomo un mezzo ma neppure un fine; nell'uno e nell'altro caso sarebbe compromessa la dignità della persona umana e la sua essenziale relazionalità.

La società, in quanto apertura agli altri nell'amore, è piuttosto *un compimento*, cioè l'unica via della sua autorealizzazione. L'uomo è un essere in divenire e si costruisce nella misura in cui si apre agli altri, non come un predatore ma come un fratello.

6. Diritti della persona e principio di sussidiarietà

In questa luce vanno visti alcuni principi che regolano i rapporti tra persona e società.

Il primo è quello che afferma alcuni *diritti fondamentali ed inalienabili della persona umana* (diritto alla vita, all'integrità fisica, alla cultura, all'informazione, alla libertà di coscienza e di religione, all'uso di una giusta parte dei beni della terra). In diverse occasioni e con formulazioni diverse proclamate dal magistero sociale della Chiesa, essi sono la prima conseguenza dell'assolutezza (che non è indipendenza o autosufficienza ma non-strumentabilità) e dignità della persona umana.

Il secondo principio è quello di *sussidiarietà* per il quale i rapporti tra lo stato, gli individui e i corpi intermedi della società devono essere regolati in modo da non sottrarre ai singoli e alle società intermedie le competenze che essi sarebbero capaci di gestire, tanto quanto lo stato che pretende avocarle a sé (QA 35).

Si tratta di spostare il più in basso possibile nella struttura piramidale dell'autorità sociale (quindi il più possibile vicino alla persona e al suo ambito diretto di decisione e di autonoma operabilità) il baricentro dell'iniziativa in campo politico-sociale, e quindi anche la formazione della volontà sociale.

Anche questo principio è, come si vede, una conseguenza della non-strumentabilità della persona; ma esso presuppone anche il rifiuto di una concezione puramente meccanicistica della società, pensata come una gigantesca macchina dotata di un unico movimento e guidata da un centro cibernetico totalizzante, capace di annullare ogni libertà e iniziativa (e quindi ogni valore personale) dei singoli.

7. La destinazione universale dei beni; proprietà privata e partecipazione

Un principio legato invece alla radicale socialità della persona umana è quello della destinazione universale dei beni della terra e quindi del *carattere non primario ma derivato e subordinato della proprietà privata* (in particolar modo dei beni di produzione o beni capitali). La proprietà privata è subordinata appunto a quest'universale ed equa utilizzazione delle risorse economiche da parte di tutti gli uomini.

Anche qui si afferma da una parte il primato della persona sulle cose e sui principi astratti (come il diritto di proprietà) ma anche il carattere solidale e non privatistico di questo primato e del dominio dell'uomo sulle cose, in cui esso si concretizza.

Uno strumento concreto di questa comune partecipazione di tutti all'uso dei beni della terra è stato spesso visto dall'insegnamento so-

ziale della Chiesa in una *diversa distribuzione dei beni* che assicurasse a tutti la possibilità di possedere una giusta quota-parte di beni anche capitali; oggi si preferisce dire che al di là della proprietà, intesa come astratta titolarità di un diritto sui beni, quello che conta è un'*effettiva divisione del potere* che essi danno, attraverso forme (da progettare) di partecipazione da parte dei nullatenenti al potere decisionale dei grandi organismi economici e in particolare della grande impresa capitalistica. È il problema, non ancora soddisfacentemente risolto in nessun sistema politico e sociale, della *partecipazione* e di un'autentica *democrazia economica*.

Questi erano i valori che in fondo la Chiesa intendeva difendere quando difendeva la proprietà privata, pur auspicandone sempre un diverso assetto che ne assicurasse a tutti i vantaggi e le occasioni di personalizzazione e responsabilizzazione.

8. Il solidarismo

Un ultimo principio dell'insegnamento sociale della Chiesa che merita di essere preso qui in considerazione è quello che potremmo chiamare del solidarismo. Esso vuole essere una forma di *equilibrio dinamico* tra le due opposte unilateralità del *collettivismo*, riduttivo del valore irriducibile della persona, e dell'*individualismo*, negatore della sua essenziale relazionalità. Esso discende quindi dall'affermazione dialettica del carattere insieme assoluto (= non strumentalizzabile) e relazionale della persona [→ PERSONA].

Senza negare l'esistenza della conflittualità all'interno della società, anzi riconoscendo ad essa un certo carattere positivo, se opportunamente incanalata e disciplinata, esso tiene conto della solidarietà reale che unisce, lo vogliano o meno, gli uomini tra di loro, per il bene come per il male, così che i loro interessi, se sono entro certi ambiti concorrenti e tali da dividerli oggettivamente, sono insieme anche e insuperabilmente complementari, così da farne degli alleati obbligati.

Di qui l'appello ad un impegno etico per la disciplina e l'autodisciplina dell'inevitabile conflittualità, attraverso canali istituzionali di esercizio (la competizione politica democratica, la competizione ideologica, lo sciopero, ecc.) e attraverso una normativa etica che le impedisca di travolgere il fragile tessuto della solidarietà sociale con esiti negativi per tutti.

Il solidarismo postula quindi una *solidarietà dinamica*, sollecitata dal conflitto alla ricerca continua di forme di attuazione concreta di un'organizzazione della società che sia più giusta e più rispettosa dei diritti di tutte le persone e di tutti i gruppi sociali.

Tale solidarietà-verso-la-giustizia può essere conseguita solo con l'incontro e la composizione non violenta delle istanze contrastanti, in una progressiva *convergenza-dal-basso* d'interessi comuni o com-

plementari, di compromessi ragionevoli, di pacificazioni almeno provvisorie, attraverso cui le parti in causa accettano ognuna di confrontare lealmente le proprie istanze con quelle contrapposte e rinunciano ad affermarle nella loro astratta integrità per accettare una composizione che permetta la realizzazione del bene superiore di una convivenza ordinata e pacifica.

Tale principio dovrebbe presiedere alla dialettica, sempre inevitabilmente un po' conflittuale, tra le varie classi (*interclassismo dinamico*).

9. La critica dei sistemi reali e delle loro logiche

A questo punto è necessario precisare ancora una volta che queste linee dottrinali non costituiscono in nessun modo quello che si suole chiamare un'ideologia politica, cioè un preciso modello normativo di società, già immediatamente realizzabile e universalmente valido, e tanto meno una qualche strategia politica o l'appoggio a un qualche movimento politico storico.

Esse rappresentano piuttosto un criterio in base al quale ogni ideologia politica, ogni strategia di lotta politica e ogni concreto movimento politico sono giudicati insufficienti. Si tratta cioè di *chiavi di lettura critica* del fatto sociale, premessa indispensabile ma non sufficiente per ogni progettazione ed azione politica. *Indispensabile* perché senza l'identificazione esatta dell'anello che non tiene non è pensabile alcuna azione politica trasformatrice e liberatrice; *non sufficiente* perché un progetto sociale non può mai essere ottenuto solo per via deduttiva da principi e da ispirazioni di natura etica; esso include valutazioni e scelte che non sono mai pre-contenute in nessun sistema globale di pensiero.

Il magistero stesso non si è peraltro accontentato di fornire le chiavi interpretative di questa lettura critica; ne ha fornito degli esempi concreti con i suoi pronunciamenti nei confronti sia del *capitalismo reale* (ivi compreso il *neo-capitalismo* o capitalismo delle società industriali avanzate) sia del *socialismo reale*.

Questa lettura critica non si è fermata ad un'indicazione empirica delle insufficienze delle concrete attuazioni dei due « massimi sistemi », è diventata *denuncia delle contraddizioni interne*, e si direbbe essenziali, delle opposte logiche operative.

Così la critica del capitalismo è denuncia del carattere irrazionale del suo impersonale sistema cibernetico: il mercato cosiddetto libero; è denuncia del carattere individualistico del suo criterio e motore di sviluppo: le esigenze del profitto e la proprietà privata dei mezzi di produzione; è denuncia infine della subordinazione dell'uomo alle cose, implicito in tutta la sua logica.

Del socialismo viene denunciata l'intima, e anche qui si direbbe insuperabile, connessione tra la collettivizzazione consequenziale del-

la vita economica ed un totalitarismo politico, ideologico e culturale che trasforma l'uomo in un ingranaggio meccanico della società, onnicontrollato da uno stato che, per non avere più in sé limite alcuno ai suoi poteri, non può più essere considerato « stato di diritto », al servizio dell'uomo.

La critica di ambedue i sistemi « reali » esistenti e l'abbandono della pretesa di proporre un proprio progetto di società come alternativa altrettanto « reale » nei loro confronti potrebbe portare al qualunquismo o a una specie di nichilismo amaro e senza speranza nella misura in cui sembra togliere respiro alla trasformazione sociale chiudendo ad essa ogni prospettiva immediata e garantita di successo.

In realtà la trasformazione sociale cui spinge la fede si apre su prospettive di un « *futuro diverso* », non immediatamente configurabile e raggiungibile; è una vera e propria « *terza via* » che non sta però accanto alle altre due, come alternativa reale ed immediata, ma sta *al di là di ogni concreta* via e di ogni concreto progetto od attuazione sociale. Non ci si arriva scegliendo uno tra i progetti esistenti, magari perfezionandone l'efficienza e quindi potenziandone in realtà la logica perversa, ma facendo valere nei loro confronti la critica liberatrice del vangelo e la testimonianza profetica della fede. Critica e testimonianza che non restano evasive nella misura in cui accettando, senza assolutizzarlo, l'intermedio e il provvisorio, si pretendono attivamente (con la progettazione dell'inedito, con la sperimentazione continua e la verifica coraggiosa di ogni sperimentazione) verso forme di organizzazione sociale che siano prefigurazioni credibili del Regno.

10. Un'educazione liberatrice

Per la realizzazione di quest'*alternativa radicalmente diversa*, ancora nascosta nelle pieghe del futuro ma già urgente con la forza dei problemi irrisolti, già oggetto della *tensione utopica*, anche se non già immediatamente programmabile come obiettivo di un'azione politica a breve periodo, più importante che non l'azione diretta sulle strutture, pure necessaria (e comunque non direttamente deducibile dalla fede), è *la sensibilizzazione previa delle coscienze* [→ EDUCAZIONE].

Oggetto ultimo di ogni trasformazione sociale è la creazione di un *uomo nuovo*. Il credente pensa che esso non sarà il risultato automatico di una qualche strutturazione ottimale della società, ma potrà essere forgiato solo con una paziente azione educativa.

Educare alla giustizia e alla fraternità è più importante che fare giustizia e creare strutture di fraternità, anche se non si può educare veramente senza fare e senza coinvolgere nell'azione.

Si suole dire oggi che l'educazione sociale che deve creare le premesse dell'uomo nuovo e di un mondo nuovo deve essere una

educazione liberatrice. Si vuole dire con questo che l'educazione sociale non deve risolversi in una qualche forma di *socializzazione*, cioè di plagio, avente lo scopo di formare difensori integrati ed acritici di un qualunque sistema.

Una simile educazione non tende a cambiare la società e tanto meno l'uomo ma vuole « formare unicamente l'uomo come l'ordine stesso lo vuole, fatto cioè a sua immagine; non un uomo nuovo bensì la riproduzione dell'uomo così come è » (*Sinodo dei Vescovi sulla giustizia nel mondo*, n. 10).

L'educazione liberatrice esige invece « il rinnovamento del cuore, basato sulla conoscenza del peccato, nelle sue manifestazioni individuali e sociali ».

Per questo è necessario risvegliare « la *facoltà critica* che porta a riflettere intorno alla società nella quale viviamo ed ai suoi valori, preparando gli uomini ad abbandonare definitivamente quegli stessi valori quando cessano di essere utili agli uomini » (*Ibid.*).

La capacità critica cui si deve educare non è peraltro quella che si esaurisce in stereotipi ideologici, diventando propaganda faziosa e manichea e quindi legittimazione ideologica di un'altra violenza e di un'altra oppressione.

Veramente liberatrice è quella critica che include la revisione continua e spassionata degli stessi interessi, schemi e pregiudizi propri, del proprio gruppo e del proprio « partito preso ».

Liberatrice è solo quella critica che accetta di farsi progettazione realistica, attraverso il *calcolo onesto delle possibilità e delle compatibilità presenti* e la coerenza tra mezzi e fini.

Liberatrice è quindi quell'educazione che rimane *continuamente aperta al futuro*, che insegna, più ancora che cose nuove, il metodo per restare discepoli delle cose, disponibili all'inedito che ci viene incontro dal futuro.

Una simile educazione è naturalmente soprattutto educazione morale, cioè *trasmissione dei valori*.

BIBLIOGRAFIA

- AUBERT J.M., *Morale sociale pour notre temps*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970 (trad. it.: *Morale sociale*, Assisi, Cittadella, 1972).
- DÍEZ-ALEGRÍA J.M., *La teologia di fronte alla realtà storica*, Assisi, Cittadella, 1971.
- GATTI G., *Morale cristiana e realtà economica*, Leumann (Torino), LDC, 1981.
- NODARI M.V. (Ed.), *Fanciullo e società*, Vicenza, Ed. del Rezzara, 1980.
- OTTOWAY A.K.C., *Educazione e società*, Roma, Armando, 1959.
- RAWLS J., *A theory of justice*, Cambridge Mass., Harvard Press, 1978 (trad. italiana: *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1983).
- RODRÍGUEZ F., *Sociedad y persona*, Salamanca, Imp. « Kadmos », 1979.
- SORGE B., *Capitalismo, scelta di classe, socialismo*, Roma, Coines, 1973.