

Educare alla politica nella società complessa?

Sabino Frigato

È possibile educare alla politica nella società complessa? Da quanto è dato sapere sulla natura delle nostre società l'interrogativo è d'obbligo. È esattamente la connotazione *complessa* che obbliga a guardare in modo nuovo la politica, l'educazione e — in fase propositiva — i possibili percorsi formativi etico-sociale.

L'educazione alla politica si colloca in un contesto di cambi così profondi dei modelli politici e sociali già conosciuti e sperimentati che esige un pensare in grande e sui tempi lunghi. Non è questione di abilitare i futuri politici a gestire in modo più oculato la cosa pubblica. Bensì di incidere profondamente sugli attuali stili di vita indotti o drammaticamente accentuati dalla società complessa. A fronte della cultura del frammento e della conflittualità, si tratta di promuovere una cultura dalle larghe convergenze etico-culturali. La situazione socio-culturale appena abbozzata impone l'obbligo morale di ripensare in termini nuovi l'educazione alla politica, con la consapevolezza che la vastità e la problematicità delle questioni implicate non consentono facili ottimismo.

L'interesse per la politica di casa nostra è prevalentemente sul negativo. È un diffuso atteggiamento di rifiuto per la politica dei tanti 'palazzi' estranei ai problemi reali della gente. Nonostante ciò, un risultato si può dire acquisito alla coscienza civile: la consapevolezza che la politica deve ritornare ai

cittadini¹. Per ora — vale a dire negli ultimi 5 o 6 anni — tale consapevolezza si è tradotta, specialmente tra i cattolici italiani, nell'urgenza di nuova formazione con l'istituzione di « scuole di politica » su tutto il territorio nazionale².

È possibile educare alla politica nella società complessa? Poter rispondere significa interrogarci cosa sia questa *complessità* e quanto essa incida sulla comprensione e sul modo di *far politica* e di *educare* le nuove generazioni alla vita. Sono alcuni dei temi la cui puntualizzazione permetterà di prospettare alcune *linee di educazione alla politica* nella società complessa. È questo il compito del presente studio, la cui ottica non sarà quella della sociologia o della politologia; bensì dell'educatore attento alla *dimensione etica* del convivere sociale.

1. Educazione politica ed educazione alla politica

Nel linguaggio comune le due espressioni si equivalgono. In realtà una distinzione si impone. *L'educazione politica* riguarda direttamente l'attività militante del politico. Mira a trasmettere cognizioni, metodologie e abilità arte a creare consenso su un determinato programma di governo; a lottare democraticamente per la conquista del potere e, una volta conseguito, ad esercitarlo, si presume, in vista del bene comune.

Il politico non si improvvisa. Candidarsi alla gestione della cosa pubblica dovrebbe essere — il condizionale è d'obbligo — il punto di arrivo di un adeguato percorso formativo. Secondo la logica delle cose, l'educazione politica è l'aspetto tecnico, specialistico di un processo più ampio di formazione che indichiamo con l'espressione *educazione alla politica*.

B. Sorge, ricorrendo alla lingua francese, assegna all'educazione politica il compito di abilitare « à la politique », cioè alla prassi della gestione del potere politico. All'educazione politica, invece, compete « le politique », che traduce con « il civile », il contesto dei valori e del costume³.

¹ Tra i molti che soprattutto in area cattolica hanno lavorato per creare una nuova coscienza politica nel nostro Paese, un merito particolare va riconosciuto al gesuita p. Bartolomeo Sorge i cui molti saggi sono stati raccolti recentemente in un volume: *Cattolici e politica. Il coraggio di cambiare*, Armando ed. (Roma) 1991.

² Si veda: *La formazione all'impegno sociale e politico. Nota pastorale della Commissione episcopale della CFI per i problemi sociali e il lavoro*, Roma 1 maggio 1989.

³ B. SORGE, *Fondamenti teologici dell'educazione socio-politica*, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice (Roma) s.d., 18.

Premessa questa distinzione, non è fuori tema interrogarci sulla specificità dell'educazione alla politica in rapporto all'educazione civica e alla formazione pre-politica. L'*educazione civica* mira alla formazione del cittadino « affinché sappia comportarsi nei confronti del potere costituito e come attenersi ai suoi diritti e doveri di partecipazione, in modo che cauti la società dai possibili abusi nell'esercizio delle funzioni di governo »⁴. La *formazione pre-politica*, a sua volta, praticata specialmente in campo cattolico, risulta essere una propedeutica alla militanza di partito.

A quale di queste due corrisponde l'attuale impegno di educazione alla politica? L'educazione civica — come quella pre-politica — presuppone uno stato di diritto, amministratore della cosa pubblica, i cui poteri sono ben caratterizzati ed esercitati. Il presupposto culturale è che il potere effettivo sia quello gestito dallo stato e dai suoi organismi istituzionali. Una premessa che gli anni '70 hanno profondamente mutata, così che né l'educazione civica né quella pre-politica rispondono alle nuove istanze dell'educazione alla politica. Istanze che sono definite, non a priori, bensì dalla reale configurazione della politica e del potere nelle nostre società complesse.

In poche parole, la questione dell'educazione, sia essa politica o alla politica, dipende, nel loro contenuto e nella loro effettiva praticabilità, dalla configurazione e dal ruolo che il potere, lo stato, la società e quindi la politica hanno assunto in questi ultimi decenni.

2. La società « complessa »

Il concetto di politica prevalente nel pensiero classico e medievale recepito dalla cultura cattolica — che rappresenta il punto di vista di questo contributo — si definisce in relazione al *bene comune*. Cosa sia non è agevole precisarlo. Il card. Martini parla di una concezione « dinamica », « universalistica » e « integrale » del bene comune, inteso in termini di condizioni di vita rispettose dei valori e dei diritti fondamentali della persona⁵. Una visione non economicistica e neppure solo finalizzata all'ordine pubblico, bensì at-

⁴ M.A. FERRARI, *L'educazione civica, condizione per la partecipazione politica responsabile*, in A. LOBATO, (a cura di), *Coscienza morale e responsabilità politica*, Edizioni Studio Domenicano (Bologna) 1990, 186; cf anche la voce *educazione* in *Enciclopedia filosofica*, Sansoni ed. (Firenze) 1967.

⁵ C.M. card. MARTINI, *Etica, politica, Conversione, Lettere, discorsi e interventi 1988*, EDB 1989, 512.

tinente alla rettitudine morale della vita sociale del cittadino⁶. «L'impegno politico del cristiano — afferma il cardinale — deve essere volto alla realizzazione di una società e di uno stato nei quali ognuno possa vivere davvero nella pienezza della sua umanità»⁷.

La visione etica del bene comune presuppone una società, la quale, benché pluralistica, sia in grado, in termini sufficientemente univoci, di riconoscere e determinare a livello di condotta e di istituzioni pubbliche cosa sia la «pienezza di umanità» da perseguire. Per la verità, univoca è, invece, l'esistenza del disaccordo teorico e pratico sul modo di intendere tale pienezza di umanità. Nonostante ciò, il bene comune non può essere emarginato dal pensare e dall'agire politico, pena l'ingovernabilità del sistema e il predominio dell'arbitrio. Tuttavia, il bene comune, quale categoria etica è concepibile in una società culturalmente omogenea: assai lontana da quella che noi oggi definiamo complessa, una categoria, quest'ultima, bisognosa di chiarificazioni.

In una accezione più generale e indeterminata, *complessità* esprime l'articolazione dei diversi ambiti del vivere sociale. Alludiamo agli aspetti giuridico, economico, politico, culturale, etico o religioso che interagiscono in modo organico nella vita di una società. Sono aspetti distinti, ma riconoscono l'esistenza di una interdipendenza e compenetrazione reciproca, riassumibili nel concetto di bene comune. In tale contesto, la legislazione economica non è estranea al valore etico della giustizia. In definitiva, la realtà sociale, pur articolata, si presenta alla coscienza del singolo come fatto organico e coerente. Riferita alla società di questi ultimi decenni la complessità è un'accezione più tecnica. Rispetto al passato, rappresenta una novità: la progressiva rottura — di fatto e di principio — della società organica di cui sopra. «La complessità a cui si fa riferimento è quella generata dalla tendenziale separatezza ed autonomia dei diversi livelli di rapporto sociale: le norme caratteristiche di ciascun livello sembrano definirsi a prescindere totalmente dagli altri livelli»⁸.

Il passaggio dalla società organica a quella complessa coincide con l'affermarsi dell'economia di mercato e dello stato laico-liberale. L'autonomo svolgersi delle leggi economiche, da un lato, e la progressiva emarginazione del referente etico dall'ordinamento giuridico statale, dall'altro, hanno favorito

⁶ Per un approfondimento del tema del bene comune: V. POSSENTI, *Bene comune e democrazia*, in *Orientamenti* 7-8 (1990) 41-60.

⁷ *Ibidem*, 510.

⁸ G. ANGELINI, *I problemi della 'Dottrina sociale'. Saggio introduttivo*, in TH. HERR, *La dottrina sociale della Chiesa. Manuale di base*, Piemme 1988, XL.

l'autonomizzazione tra i diversi ambiti del vivere sociale. La complessità, pertanto, non esprime, in prima battuta, l'accresciuta articolazione della società. Rappresenta la disarticolazione dell'identità etica, culturale e politica di una società. Ne consegue una accentuata conflittualità tra le parti sociali, tale da incidere negativamente sulla governabilità politica del Paese. Il potere reale è sempre meno centralizzato e sempre più decentrato nella società.

3. La relativizzazione della politica

Una più adeguata comprensione del fenomeno, cui abbiamo appena alluso, dovrebbe ripercorrere lo svolgersi del rapporto tra politica e potere, così come, a partire dal secolo XVII, si è venuto configurando nel consolidarsi degli stati nazionali europei. Lo stato moderno si fonda sul monopolio del potere politico da parte del sovrano, prima, dello stato liberale, poi. Questa situazione porta alla pratica identificazione tra potere e politica. Il potere è tutto nelle mani dell'autorità istituzionalizzata. Ne consegue che la società civile rimane espropriata di ogni reale potere politico. Lo stato assoluto o costituzionale, assumendo il ruolo di fonte del diritto e della legalità, si sovrappone alla società, quale condizione dell'esistenza della medesima. Le due realtà, statale e sociale, si avviano pertanto lungo un percorso di progressiva divaricazione. La società civile verrà sviluppando al suo interno un movimento di differenziazione e di autonomizzazione tali che « il sistema politico — scrive G. Salvatori — si trova a governare una società che, anche per effetto della secolarizzazione, vede progressivamente scindersi le proprie funzioni di base — economiche, sociali, formative, culturali, religiose, ecc. — in altrettanti sottosistemi indipendenti, ciascuno retto da proprie regole interne »⁹.

La scissione tra società e stato è risultata governabile fino a quando il processo di modernizzazione economica e culturale degli ultimi decenni ha relativizzato il ruolo primario della politica di dettare le regole. Le diverse parti sociali rivendicano il diritto di esercitare il loro 'effettivo' potere. La risultante è che il potere ha subito un processo di decentramento e di frammentazione nella società provocando il vistoso fenomeno dell'ingovernabilità dell'intero sistema sociale. Ciò pare essere particolarmente vero per il nostro

⁹ G. SALVATORI, *Presentazione*, in F. CASAVOLA - G. SALVATORI (edd.), *La politica «educata»*, Ed. AVE (Roma) 1989, XXVIII-XXIX.

Paese. G. Tonini ha scritto di recente che «la complessità sociale straripa dai canali istituzionali faticosamente costruiti nell'arco dell'età moderna e, in assenza di risposte formalizzate, crea propri canali informali, che vengono a porsi come nuovi centri di potere»¹⁰. Pertanto, il potere reale, se, da un lato, si diffonde nella società, dall'altro, subisce un processo di concentrazione in particolari soggetti sociali contrattualmente 'forti'. La distribuzione del potere tra nuovi soggetti non significa affatto maggiore democratizzazione. Un potere diffuso e incontrollato finisce per favorire i gruppi sociali forti, corporativi, nel senso che questi ultimi hanno la forza di piegare le strutture e le istituzioni democratiche della società a difesa dei loro interessi. Ciò si verifica, ad esempio, nella pubblica amministrazione e nei servizi pubblici. Di fatto «si sta passando dal principio teorico, secondo il quale l'amministrazione e i servizi esistono per il bene dei cittadini e a loro servizio, al fatto pratico che l'amministrazione e i servizi esistono per il bene di coloro che vi lavorano e sono, perciò, organizzati nel modo che meglio loro conviene e non nel modo che meglio converrebbe ai cittadini, dei quali sono teoricamente al servizio. Così, gli ospedali dovrebbero essere a servizio dei malati e le scuole a servizio degli alunni; di fatto, gli ospedali spesso servono principalmente a dar lavoro agli operatori del settore e secondariamente a curare i malati, così come le scuole servono principalmente a dar lavoro agli insegnanti e secondariamente al bene degli alunni»¹¹.

3.1 Il processo «negoziale» della politica

La relativizzazione della politica a causa della parcellizzazione corporativa del potere ha, come effetto, l'ingovernabilità del sistema sociale. Ciò significa che nessuna decisione politica o amministrativa può essere presa in modo autonomo dagli organi istituzionali. Qualunque provvedimento è il risultato di un «processo negoziale» tra le molteplici realtà sociali che vanno dalle organizzazioni sindacali alle associazioni professionali o di categoria, fino ai movimenti sociali, culturali, ricreativi, sportivi o religiosi. La necessità della politica di dover continuamente mediare risulta da due ragioni: ridurre il tasso di conflittualità e litigiosità sociale tra le parti e, al tempo stesso, rilegittimare il ruolo della politica attraverso la contrattazione del consenso sociale.

Il potere, uscito dal suo tradizionale alveo istituzionale, rende la politica

¹⁰ G. TONINI (a cura di), *Democrazia e potere nella società complessa*, Ed. AVE (Roma) 1988, 7.

¹¹ La «questione morale» come «questione politica». Editoriale, in *La Civiltà Cattolica* IV (1989) 528.

di governo — centrale o periferico che sia — fragile ed esposta alle spinte più disparate provenienti da gruppi forti della società. La ricerca e il mantenimento del consenso, quale necessaria fonte di legittimazione a governare, comporta un inevitabile abbassamento del profilo propositivo dell'azione politica, dei politici e dei partiti. La partitocrazia, i cui esiti destabilizzanti e degradanti son ben noti¹², ad uno sguardo più attento, rappresenta lo sbocco pressoché inevitabile della diffusione-concentrazione del potere nella società. Occupare i luoghi del potere e conservarli, attraverso forme clientelari, rappresenta una necessità da parte dei partiti politici, i quali, a loro volta, vengono 'occupati' dalle loro stesse clientele. È il male mortale, suicida dell'attuale politica che si avvita sempre più strettamente in un'arrestabile spirale di corruzione e di chiusura verso 'tutta' la società. In questo contesto, ad esempio, nessuna coalizione di governo potrà mai prendere le necessarie misure economiche o fiscali secondo elementari criteri di equità. Dovrà necessariamente negoziare con le categorie forti secondo meri criteri di opportunità politica, vale a dire, garantire il mantenimento del consenso. Questa dinamica è ormai nelle cose e supera la stessa buona volontà dei singoli politici. La realtà che viviamo e che tacitamente accettiamo, al di là dei discorsi di circostanza, è che il sistema di potere è legittimo, non perché impegnato ad allargare le maglie della giustizia nella società, ma perché, giusto o ingiusto che sia, conserva il consenso sociale¹³. Se questa è la politica, l'educazione politica non potrà non essere direttamente finalizzata alla cattura del consenso, o, in termini più crudi, abilitare ai giochi di potere. E l'educazione alla politica? Un pleonasma e nulla più!

3.2 *L'urgenza dell'educazione alla politica*

Eppure, paradossalmente, proprio la relativizzazione e il decadimento del nostro sistema di potere, rimette in gioco la necessità di ritornare a ripensare la politica nella necessaria funzione di sintesi superiore, rispetto alla differenziazione e alla conflittualità delle parti. Dovrebbe essere in grado di cogliere e interpretare le istanze presenti nelle molteplici realtà sociali e ricercare obiettivi comuni oltre le contrapposizioni. F. Casalvola descrive il ruolo della politica « nella società democratica e pluralistica [come...] educazione al-

¹² Cf. B. SORGE, *Prefazione. Riscoprire la politica*, in E. PINTACUDA, *Breve corso di politica*, Rizzoli ed. (Milano) 1988, VII-XXII.

¹³ Cf. l'intervento di R. Meneghelli sul rapporto tra diritto e morale in A. CAPRIOLI - L. VACCARO (a cura di), *Diritto, morale e consenso sociale*, Morcelliana (Brescia) 1989, 154-159.

la collaborazione fra tutte le parti sociali, fra tutti i partiti, tra tutte le culture per fare leggi nelle quali si riflette il bene comune»¹⁴.

A ben vedere, il necessario recupero del ruolo della politica in una società complessa, ad esempio come quella italiana non può essere demandato soltanto alle tanto invocate riforme istituzionali o ad una classe politica nuova, messianica. Il problema è più radicale. Il nodo da sciogliere oggi è quello di riuscire a canalizzare le molteplici soggettività sociali, verso nuove identità collettive capaci di scelte politiche più condivise. Tuttavia, se questo è il nocciolo del «far politica», oggi, la questione previa, però, non è affatto di natura politica, bensì eminentemente etico-culturale.

L'esigenza di una nuova cultura sociale è tutta intrinseca alla crisi del sistema politico occidentale in generale e italiano in particolare. È propriamente il nuovo modo d'essere della politica nelle società complesse a postulare una nuova educazione di base rivolta alla cucitura del tessuto sociale. Educare alla politica, oggi, è ben più della formazione pre-politica o dell'educazione civica. È ricreare nella società le possibilità culturali ed etiche del vivere sociale-politico secondo parametri di solidarietà, di responsabilità e di partecipazione. In altre parole, l'educazione alla politica si deve concretizzare nell'impegno di creare un tessuto etico accettato e condiviso socialmente. «Questa» società complessa, antropologicamente disarticolata, è in grado di assolvere tale compito educativo? È capace di formare le nuove generazioni al senso della comunità sociale, nazionale e mondiale, oltre, cioè, il «particolare» individualistico? Gli interrogativi sono d'obbligo. Non solo, ma collocano il problema dell'educazione alla politica entro quello più basilare della capacità educativa tout court della stessa società complessa.

4. Educare nella società complessa

L'educazione alla politica chiama direttamente in causa il sistema educativo di un Paese. Senza operare indebite identificazioni tra l'educazione in senso ampio e l'educazione alla politica, occorre tenere a mente che ogni intervento educativo è sempre funzionale ai 'valori' dominanti di una società¹⁵.

¹⁴ F. CASAVOLA, *Il valore della politica nell'evoluzione della coscienza contemporanea*, in *Pensare politicamente. Linee di una ipotesi educativa*, Ed. La Scuola (Brescia) 1988, 27-28.

¹⁵ Cf. C. NANNI, *Educazione e scienze dell'educazione*, LAS (Roma) 1984, 9-25.

Da questo punto di vista è quanto mai pertinente l'interrogativo posto a suo tempo da Giulio Girardi: «Educare per quale società?»¹⁶.

4.1 *La scuola specchio della società*

Il sistema educativo-scolastico italiano, ad esempio, da quali valori sociali è ispirato? Se la scuola è lo specchio dei valori di una società, allora, la nostra riconosce la 'tolleranza' delle diversità quale unico valore socialmente condiviso. Ma tollerare è ancora educare? Il principio della tolleranza non esprime un valore. È un comportamento fondamentale in negativo perché si limita a sopportare, senza interferire, il comportamento degli altri, anche se diverso dal proprio. In altre parole, la tolleranza, peraltro necessaria, significa accettare che permanga, anche per il prevedibile futuro, questa società particolaristica e disarticolata, la quale, avvitandosi sempre più su se stessa, produce ulteriori lacerazioni etico-sociali. La società complessa non pare essere in grado di educare, perché non ha valori condivisi da trasmettere alle nuove generazioni. Il mondo dei valori è confinato nel privato degli individui. Nelle migliori delle ipotesi può abilitare a convivere, contenendo entro limiti tollerabili la diversità e il conflitto.

L'educazione è tale, quando conduce l'educando verso la maturità, promuovendone e sviluppandone quelle attitudini, capacità e valori che lo abilitano al « mestiere di uomo ». Qualsiasi processo educativo è determinato nei contenuti e nelle metodologie della meta da raggiungere: l'uomo socialmente attivo, partecipe, responsabile e solidale. Tali qualificazioni corrispondono ovviamente ad una precisa concezione dell'uomo e del suo mondo.

Una società, la quale si autodefinisce pluralistica a livello antropologico, di fatto rinuncia ad educare, perché la scuola non può farsi carico di una particolare proposta etica. Deve restare aperta a tutte le possibilità ed emarginare dai suoi fini la formazione dell'uomo, la quale viene demandata alle famiglie, alle associazioni o alle chiese. Compito della scuola sarà soprattutto l'informazione culturale scientifica, ritenuta eticamente neutra. Si può chiedere di più al sistema educativo-scolastico di una società complessa dalle identità molteplici e deboli?

¹⁶ G. GIRARDI, *Educare per quale società?*, Cittadella ed. (Assisi) 1975.

4.2 *Educazione e progettualità*

Siamo così giunti alla questione delle questioni: quando esiste educazione? Quando identità forti esplicitano un progetto antropologico. La risposta può prestarsi a fraintendimenti. L'espressione 'identità forte' non è univoca. Infatti esiste identità e identità. Si dovrà verificare attentamente quando un progetto promuove l'uomo nella sua integralità e quando, invece, lo mutila e lo distrugge in nome di una qualche ideologia. In linea formale, una visione corretta dell'uomo deve essere aperta, dinamica e creativa. Rimane, però, l'interrogativo fino a che punto un discorso a identità 'forte' sia praticabile nella società 'debole'¹⁷

Se, da una parte, le premesse culturali del nostro sistema scolastico pubblico sembrano precludere la via ad un'azione educativa ispirata e promossa da un'identità forte socialmente condivisa; dall'altra, questa stessa società, proprio perché debole e necessariamente tollerante, lascia spazio anche a quei soggetti che lavorano per una società e per una politica in chiave di solidarietà e di partecipazione responsabile.

In questa prospettiva antropologica 'forte' si riconosce la comunità cristiana e le sue istituzioni educative scolastiche e associative. Non è un caso che in questi ultimi anni, i cattolici italiani si siano fatti carico di una rinnovata educazione alla politica attraverso le innumerevoli « scuole di politica »¹⁸. L'impegno dei cattolici è un dato di indubbio interesse sociale e culturale. Tuttavia, al di là del fenomeno 'scuole di politica', si può fondatamente sostenere che l'istituzione educativa cattolica, benché portatrice di identità forte, sia in grado di produrre una rinnovata cultura etico-sociale?

Generalmente parlando, i cattolici italiani si dimostrano particolarmente sensibili alla dimensione della solidarietà interpersonale e comunitaria. Ne sono una indubitabile testimonianza le innumerevoli forme di servizio assistenziale, educativo e di volontariato. Sono, invece, meno attenti alla realtà politico-istituzionale della vita pubblica. L'istituzione educativa scolastica cattolica risente di questa cultura a-politica, quando non volutamente antipolitica. Non è un mistero che non pochi genitori preferiscono la scuola cattolica, perché al di fuori delle problematiche politiche ritenute estranee e inopportune nell'educazione dei figli.

¹⁷ G. GATTI, *Premesse deboli e premesse forti nell'educazione morale*, in *Orientamenti pedagogici* 1988, 121-128.

¹⁸ Per una lettura critica dello sviluppo e delle prospettive delle scuole di politica: L. DULIO, *Le scuole di formazione all'impegno sociale politico*, in *Aggiornamenti Sociali* 1991, 597-608.

Pur con questi evidenti limiti, che sono quelli propri della società in cui opera, l'istituzione educativa cattolica, a differenza di quella pubblica, è animata da un progetto antropologico 'forte', la cui esplicitazione va ben oltre la dimensione personale e comunitaria. Tale progetto è in grado di esprimere una cultura sociale e istituzionale solidaristica. Il fatto, però, che si sia sentita la necessità di fondare delle « scuole di educazione sociale e politica » sta a significare che le istituzioni educative cattoliche, benché potenzialmente idonee, in realtà sono ancora incapaci di esplicitare una formazione integrale del cittadino.

5. Per una « educazione alla politica » nella società complessa

Il discorso sull'educazione alla politica nelle nostre società ci ha condotti al vero problema: quello di rifare il tessuto connettivo etico-culturale secondo riferimenti comuni, al di là dell'imperversante *dualismo tra pubblico e privato*. È un'istanza condivisa da molti e che ha portato alla ribalta la necessità di parlare seriamente di *etica pubblica*. Un tema di indubbia urgenza e interesse che, però, ad un vaglio critico si mostra particolarmente fragile. L'istanza di una cultura condivisa deve essere recuperata attraverso una rinnovata *etica sociale* che coniughi pubblico e privato senza fratture attraverso il recupero etico della *legalità*. Sono alcuni dei temi portanti di un'educazione alla politica nella società complessa che tratteremo.

5.1 Il dualismo privato-pubblico

« In Italia, quando una cosa è di tutti, la *res publica*, non è di nessuno. Se non c'è un referente concreto, individuale o collettivo, l'italiano non pensa a nulla »¹⁹. Quest'impietosa fotografia del nostro malcostume nazionale rivela una concezione della convivenza profondamente individualistica. Il bene individuale prevale e viene prima di quello comune. Non solo, ma l'istituzione pubblica che rappresenta lo stato viene vista in termini di antagonismo, di autodifesa o di interesse immediato. In ogni caso l'angolazione individualistica predomina la scena. Tutto ciò non è casuale, né il prodotto della nostra generazione.

Le radici del fenomeno affondano nello spirito della cosiddetta 'moderni-

¹⁹ F. ALBERONI - S. VECA, *L'altruismo e la morale*, Gatzani (Milano) 1988, 9.

tà', secondo la quale il mondo è composto solo di «individui». La loro somma numerica costituisce la società. Ciascun individuo, poi, è per sé tendenzialmente una libertà assoluta, che, però, si trova a coesistere con altre libertà ugualmente autonome. Con queste può instaurare rapporti di reciproco interesse, ma anche di aperta conflittualità. Come regolare la convivenza in una società di libertà tendenzialmente illimitate, se non ricorrendo alla forza *estrinseca* di una autorità? L'uomo moderno, benché teso interiormente ad una libertà d'azione a tutto campo, deve, però, soggiacere, per ragioni di coesistenza civile, alle esigenze di un'autorità sopra le parti che necessariamente limita le singole autonomie. Tra individuo-libertà-autonomia, da un lato, e autorità-potere-costrizione, dall'altro, non può che instaurarsi un rapporto dialettico e conflittuale: in una parola *dualistico*. Nel secolo XVII lo spirito moderno ispira le teorie sull'origine dello stato, concepito come «forza», «potere», «coercizione» e «sovranità»²⁰.

Nonostante che la realtà dello stato di diritto e dello stato sociale in cui viviamo oggi sia ormai lontana da quelle sistemazioni filosofiche, nell'immaginario collettivo opera ancora il pregiudizio dualista. Si separa nettamente il pubblico dal privato, lo stato dalla società, la politica e lo stato dall'economia e dal mercato, così come la politica dall'etica. Distinzioni che nella realtà delle cose quotidiane sono spesso inesistenti, ma che permangono come 'forma mentis', influenzando la comprensione della politica e della società. La prima è vista, soprattutto, come «cosa» di una classe di professionisti, cui, peraltro, delegare opzioni delle molteplici realtà vitali. È ovvio che tale lettura falsifica la realtà dei nostri sistemi sociali.

Educare alla politica comporta, allora, una formazione di base che, da un lato, superi il pregiudizio dualistico e, dall'altro, offra indicazioni per una adeguata 'etica pubblica'.

5.2 Quale «etica pubblica»?

Lungo gli anni '80, si è assistito ad un interessante fenomeno di «ritorno all'etica». All'origine del ritrovato interesse per le questioni morali troviamo i comportamenti illegali e malavitosi di non pochi amministratori pubblici, politici e operatori economico-finanziari, ma anche il degrado ambientale, i problemi di bioetica o l'applicazione delle nuove tecnologie su vasta scala.

²⁰ Sul dualismo allo studio cf: F. CASAVOLA, *Il valore della politica nell'evoluzione della coscienza contemporanea*, in *Pensare politicamente. Linee di una ipotesi educativa*, Ed. La Scuola (Brescia) 1988, 13-39.

Nell'area della cultura laica, il dibattito si concentra soprattutto sulla possibilità di fondare una nuova *etica pubblica* per la società complessa: tema alquanto inedito per l'ambiente culturale italiano²¹. La tematica riflette l'ampia discussione apertasi da anni nel mondo anglosassone a seguito della pubblicazione di importanti saggi sulla fondazione delle norme di comportamento sociale²². Per G. Gatti questo è solo l'eco di quanto avviene altrove ed è anche «il sintomo e la riprova del persistere [nel nostro Paese] di una situazione di sottosviluppo culturale in tema di etica pubblica»²³.

La discussione sull'etica pubblica da parte laica si basa sul presupposto che nella nostra società pluralistica permanga un consenso socialmente condiviso verso determinati *valori comuni*²⁴. In ragione del consenso loro accordato, tali valori permetterebbero una soluzione politica dei conflitti sociali meno negoziale. In altre parole, dovrebbe essere più facile trovare soluzioni politiche nella logica dell'interesse comune.

Se questa è l'intenzione, la realtà è ben diversa. Il consenso accordato ai valori è solo formale. Infatti, non appena dal livello della enunciazione di principio si passa alla prassi, cioè ai comportamenti effettivi, ci si rende conto dell'impraticabilità dell'ipotesi dei valori comuni. Ciò che si vorrebbe comune non è altro che un 'luogo comune', buono per certa retorica moralistica corrente.

Tale etica collocandosi sul versante del civile, dell'economico o del politico, concentra la sua attenzione su ciò che può rendere *giusto o ingiusto* il comportamento pubblico, operando in questo modo una netta separazione tra la sfera pubblica e quella privata delle singole scelte personali. Più concretamente, ciò che è ritenuto 'giusto' a livello pubblico per tutti i cittadini verrebbe determinato a prescindere da ciò che è anche moralmente 'buono' secondo i valori etici che informano la coscienza personale. L'autoesclusione dell'etica pubblica dalle finalità etiche personali, accetta, in linea di principio oltre che di fatto, l'esistenza di due morali, nettamente separate. Qualora quella pubblica e quella privata coincidessero, sarebbe una pura casualità. Secondo S. Veca è necessario «che si prenda sul serio il ridisegno dei confini

²¹ Cf. S. MAFFETTONE, *Verso un'etica pubblica*, Ed. Scientifiche italiane (Napoli) 1984. Tra gli altri autori ricordiamo: S. Veca, U. Scarpelli, E. Localdano, N. Mori e N. Bobbio. Per una riflessione critica di parte cattolica del fenomeno: G. ANGELINI, *Ritorno all'etica?*, in *Regno Att.* 1990, 438-449.

²² Un'ampia e documentata panoramica del dibattito è offerta da: A. DA RE, *Il ritorno dell'etica nel pensiero contemporaneo*, in *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Lib. Gregoriana (Padova) 1989, 103-231.

²³ G. GATTI, *Educazione sociale e morale pubblica*, in *Orientamenti pedagogici* 1991, 784.

²⁴ Cf. S. MAFFETTONE, *Valori comuni*, il Saggiatore (Milano) 1989.

fra la nostra responsabilità collettiva e i nostri doveri e diritti di cittadinanza [da un lato] e la nostra responsabilità individuale e i nostri diritti di scelta [dall'altro] — fra quanto ci *dobbiamo* reciprocamente come membri di pari dignità del club della cittadinanza e quanto siamo liberi di scegliere, come uomini e donne che hanno il diritto a definire il proprio piano di vita e il proprio *autosviluppo*»²⁵.

Data la separazione tra livello etico personale e quello sociale, in base a quali criteri si determinerà il comportamento «giusto» pubblico? Le vie di soluzione *non* sono molte. La riflessione etica o riconosce l'esistenza di valore antropologici 'assoluti', cioè non posti convenzionalmente da una qualche autorità umana, e quindi da accogliere, difendere e promuovere creativamente; oppure, sulla base di una qualche teoria, stabilire con 'autorità' ciò che deve essere ritenuto giusto o ingiusto. Questa seconda è la via imboccata dall'etica pubblica allo studio, la quale sarà necessariamente un'*etica convenzionale*. In altre parole, il 'giusto pubblico' non potrà non rispecchiare la logica democratica della maggioranza culturale, la quale formalizza le sue convinzioni attraverso la legge dello stato. L'etica pubblica convenzionale finirà per coincidere con la *legalità*²⁶. In questo modo, non si esce dalla prospettiva dualistica e conflittuale in cui ci dibattiamo. Permane nella coscienza del cittadino la contrapposizione tra pubblico e privato, tra legge-stato-potere e individuo-privato-autonomia.

Va da sé che la teorizzazione di due ordini etici separati non lavora nella direzione di una nuova cultura solidale. Comportamenti 'giusti' che non siano riconosciuti dal soggetto come espansione sociale della sua realtà personale non si impongono alla sua coscienza morale. Esportare capitali all'estero sarebbe ingiusto perché legalmente vietato o perché contrario al valore morale della giustizia e della solidarietà? Se i comportamenti sociali «giusti» non sono riconosciuti dalla coscienza morale come buoni, cosa piegherà un cittadino a metterli in atto? O l'interesse o la paura della sanzione. Diversamente quale altro motivo avrà per impegnarsi?²⁷.

Ci siamo soffermati sugli aspetti critici di un'etica pubblica debitrice della filosofia liberale, individualistica. Al di là delle apparenze, non apporta

²⁵ S. VECA, *Etica e politica*, Garzanti (Milano) 1989, 156.

²⁶ Sul carattere convenzionale dell'etica pubblica: G. ANGEJUNI, *Etica pubblica e morale cristiana*, in *Rivista del Clero Italiano* 1990, 567-580; cf anche S. FRUGATO, *Formazione professionale e formazione morale*, in *Rassegna CNOS* 1 (1989) 48-50.

²⁷ Cf E. CIBAVACCI, *Crisi del sistema politico come crisi dei valori*, in *Rassegna di Teologia* 1988, 409-418.

novità di sorta e per questa ragione è inadatta ai fini della costruzione di una nuova cultura sociale e politica della solidarietà.

5.3 *Per una rinnovata «etica sociale»*

Per non cadere nelle ambiguità sopradescritte, preferiamo parlare di *etica sociale*. Questa, oltre a comprendere le istanze di ogni etica pubblica, deve essere collocata nel contesto della moralità della persona. In altri termini, l'etica sociale deve mediare e conciliare le istanze etiche assolute e *incondizionate* ri-conosciute dalla coscienza personale con quelle *condizionate* e sanzionate dall'ordinamento pubblico²⁸.

Oggetto proprio dell'etica sociale sono i rapporti umani che si realizzano nella vita pubblica attraverso ruoli prestabiliti all'interno dell'organizzazione produttiva, giuridico-amministrativa od economica. Caratteristiche di questi comportamenti sono l'impersonalità, l'efficienza e una più o meno accentuata burocraticità: in una parola l'oggettività.

Un'educazione alla politica deve abilitare il cittadino ad essere partecipe, responsabile e solidale nella vita civile attraverso l'oggettività dell'ordinamento sociale. In altre parole, le istituzioni sociali, economiche, giuridiche, politiche e i rispettivi ruoli richiesti, in linea di principio — ma non sempre di fatto — costituiscono le mediazioni pubbliche necessarie per esercitare la responsabilità morale personale. La maturità morale di una persona non si arresta alle soglie della sua coscienza privata, ma si esercita nella professione e nelle responsabilità che si assume a livello sociale, economico e politico. Per questo motivo non è accettabile la separazione tra livello etico pubblico e privato, per la semplice ragione che incuneerebbe nella coscienza del cittadino una frattura insuperabile.

Se, come abbiamo detto, tra dimensione etica personale e quella pubblica deve esistere reciprocità, di fatto, non poche volte, la dimensione sociale oggettiva e quella personale soggettiva si trovano in contrasto. E ciò a motivo della distanza che intercorre tra il ruolo pubblico richiesto e le convinzioni morali individuali. Allora, fino a che punto la coscienza personale deve dimostrarsi tollerante verso l'ordinamento sociale e quando, invece, deve assumere un atteggiamento di aperta contestazione? L'interrogativo assume una fisionomia estremamente concreta quando ci si interroga, ad esempio, sulla rettitudine morale che regola le leggi del mercato.

²⁸ Cf G. ANGELINI, *I problemi della 'Dottrina sociale'*. Saggio introduttivo, l.c., XXXI.

È evidente che nella valutazione del giusto comportamento a livello di economia o di politica, il metro non è identico a quello con cui si valuta la moralità dei comportamenti personali. Mentre a livello soggettivo è relativamente facile giudicare la portata morale di una determinata scelta, sul piano etico-sociale la valutazione della condotta, ad esempio, di un operatore economico, oltre all'esplicito riferimento ai valori fondamentali della persona, esige anche una conoscenza non superficiale dei problemi del mercato, dei trend di sviluppo, della legislazione vigente, delle strutture produttive, delle politiche economiche e delle esigenze sociali a dimensione sovranazionale. Sono dati di conoscenza necessari per una adeguata valutazione delle condotte e, in ultima analisi, del grado di tollerabilità della coscienza verso determinati ruoli pubblici.

Un'adeguata educazione alla politica deve evitare due estremi: l'idealismo astratto e il pragmatismo di corto respiro. Il primo, in nome della coscienza soggettiva, tende a demonizzare condotte e strutture pubbliche perché troppo al di sotto della purezza del valore umano. Si vorrebbe, ad esempio, che il politico cristiano riuscisse a tradurre in legislazione tutti i valori morali riconosciuti come tali. Chi persegue la purezza del valore finisce per fare della retorica moralistica, se non rende tali valori socialmente «praticabili». Il pragmatismo, invece, insegue i risultati concreti, immediati, indipendentemente dai valori. Pur di raggiungere lo scopo prefissato, non teme di reputare giusto e lecito ogni mezzo utile a raggiungerlo.

Il cittadino, nè utopista, nè pragmatista, deve essere in grado di saper cogliere l'inevitabile distanza etica che corre tra i ruoli pubblici richiesti dal sistema sociale e i comportamenti personali. Il problema di non facile soluzione è quello di definire la soglia oltre la quale tale distanza diviene intollerabile e scatta l'obiezione della coscienza. Per questo motivo l'etica sociale deve essere in grado di definire non solo quanto i comportamenti dei cittadini siano improntati a giustizia e a verità, ma anche quanto giuste siano le strutture che tali ruoli richiedono. Ciò significa che l'etica sociale deve necessariamente fare i conti anche con la legislazione vigente.

5.4 *Etica sociale e legalità*

L'esplicito riferimento alla legislazione specifica ulteriormente il compito dell'educazione alla politica: il rapporto tra moralità personale e legalità. Il cittadino, in quanto membro di una società ordinata dal diritto, non può agire autonomamente, incurante della normativa emanata dall'autorità legittimamente costituita. I rapporti di lavoro, così come, ad esempio, le prestazio-

ni medico-ospedaliero non sono pensabili al di fuori di una normativa ad hoc. Essa costituisce — o dovrebbe costituire — una garanzia di libertà, di uguaglianza sociale e di efficienza. Al di fuori della legalità incontriamo l'arbitrio, l'affermazione del privilegio sul diritto, la disuguaglianza sociale, il clientelismo, la corruzione, gli sperperi di risorse pubbliche e, ovviamente, l'inefficienza del sistema. Cose fin troppo note!

La caratteristica della legislazione è di richiedere solo quei comportamenti che producono gli effetti prefissati dalla legge. L'obbligo di pagare il biglietto del tram o del treno richiede che il cittadino vi si adegui nelle forme previste dalla norma: nè più, nè meno. Formulando la legge, il legislatore è mosso da una valutazione generale che concerne il bene comune. Per questo motivo, richiede che ogni cittadino si adegui a quanto richiesto per legge, affinché concorra alle spese di esercizio del servizio pubblico. La legislazione regola i comportamenti esterni dei cittadini, accontentandosi della sola osservanza esteriore. Per ottenere tale scopo l'inosservanza della legge prevede anche adeguate sanzioni.

Tuttavia, la formazione etico-sociale deve aiutare la coscienza del cittadino a cogliere il valore non solo legale, ma anche morale della legislazione, la quale deve essere al servizio della giustizia e della solidarietà comune. È inaccettabile l'indifferentismo etico verso la normativa che regola i rapporti e il funzionamento della istituzione della convivenza sociale. Il dualismo che permea la coscienza sociale porta a separare nettamente i due ambiti, così che l'aspetto legale riveste poca o nessuna rilevanza morale lasciando la coscienza chiusa nel suo individualismo particolaristico²⁹.

La pratica separazione tra moralità personale e legalità induce una concezione a-morale della legalità. In altre parole, i comportamenti pubblici richiesti per legge sarebbero privi di un fondamento etico. Essi sono visti solo come strumenti coercitivi per raggiungere degli scopi estranei all'interesse soggettivo, sia esso individuale o corporativo. Non coinvolgendo la coscienza personale, il cittadino non troverà alcuna remora interiore ad esimersi dall'osservanza, salvo il rischio di un'eventuale sanzione.

In sede educativa occorre far comprendere che tale separazione è deleteria. Una legalità senza moralità apre la strada all'arbitrio, così come una moralità senza legalità è paragonabile ad un corpo senza gambe e braccia. La

²⁹ Tale separazione ha una sua storia. È il frutto dell'affermarsi dei rapporti di scambio e di mercato nell'epoca moderna: cf G. ANGELINI, *Diritto e morale. La tradizione, la teoria e i problemi presenti*, in A. CAPRIOLI - L. VACCARO, *Diritto, morale e consenso sociale* Morcellina (Brescia) 1989.

legislazione costituisce il modo oggettivo attraverso cui i valori etici fondati nella persona sono istituzionalmente recepiti, promossi e difesi. Il valore indiscusso della libertà resterebbe una bella utopia se non si concretizzasse nelle libertà politiche, economiche, culturali e sociali. Il lavoro è essenziale per ogni adulto. Tuttavia è un bene, che, se non viene promosso e difeso legalmente, rimarrebbe in balia dell'arbitrio dei più forti economicamente. Allo stesso modo, la normativa che regola la sicurezza della persona. Come si vede, una netta separazione tra legalità e moralità è una prassi sociale suicida.

Quanto detto è vero e va perseguito come uno degli impegni educativi prioritari. Tuttavia bisogna prendere atto che nelle società attuali la legalità non è sempre un'adeguata concretizzazione della moralità. E ciò dipende dal fatto che in un sistema sociale democratico e pluralistico la legislazione scaturisce dal confronto tra maggioranze e minoranze culturali. Quanto più è marcata la differenza etica e culturale tra le parti sociali, tanto più i punti di convergenza sono minimali. La norma giuridica rispecchierà la forza culturale della maggioranza e non necessariamente quella del valore etico. Caso emblematico è l'esistenza della legge 194 che permette l'interruzione della gravidanza entro i primi tre mesi dal concepimento.

Esiste anche un secondo problema che intacca la fiducia del cittadino nel valore etico della legalità. Si tratta dell'esuberante produzione di provvedimenti amministrativi, spesso provvisori e contraddittori con la normativa già esistente, e di cui non sempre si coglie la logica del bene comune.

Occorre prendere atto che questo duplice ordine di problemi alimentano il permanere e l'ulteriore radicarsi di una visione estrinseca, quando non negativa, della legalità e del diritto dello stato.

6. Considerazioni finali

Il problema dell'etica sociale e le implicanze giuridico-istituzionali, di cui sopra, ripropone l'urgenza di lavorare per ricreare una cultura della convergenza rispetto all'attuale della divergenza, anche se non mancano i teorizzatori di una società trasparente sempre meno unitaria, meno certa e meno rassicurante³⁰.

Ricreare un tessuto etico sociale convergente è un compito a dir poco immane, capace di scoraggiare anche i più convinti. Eppure, proprio l'attuale

³⁰ G. VAITIMO, *La società trasparente*, Garzanti (Milano) 1989).

situazione sociale, economica e politica esige nuovi parametri culturali solidaristici.

Sotto questo profilo, le molte scuole di formazione sociale e politica dei cattolici sono un interessante segnale. Ma non basta. La nuova cultura della solidarietà, di cui i cattolici si fanno carico, potrà realizzarsi nella misura in cui gruppi, associazioni e movimenti presenti nella società lavoreranno per tessere una rete di convergenze etiche, culturali e organizzative capaci di incidere sul sociale e sul politico. Riaggregare la società — soprattutto sul 'territorio' — è uno degli aspetti rilevanti di un'educazione alla politica. Solo una base sociale culturalmente convergente sarà in grado di gestire un forte consenso nei confronti della politica e della legislazione locali. Nella misura in cui le convergenze si infittiscono a livello diffuso, la società potrà incidere con maggior efficacia sul rinnovamento della politica nazionale e forse anche internazionale. Si è soliti dire o scrivere che la società italiana è migliore della sua classe politica. È un mito, quando non un alibi per continuare nelle furbizie quotidiane e scaricare altrove le proprie responsabilità. La logica del consenso, che legittima il potere politico, fa sì che la classe politica sia lo specchio della società, nel bene e nel male.

In definitiva, la lezione che ci viene dalla società complessa è che la questione politica è eminentemente la *questione di una nuova etica sociale* capace di rifondare il consenso e la legittimazione del potere su basi nuove, socialmente condivise. Propriamente parlando, è questo l'ambito di una corretta educazione alla politica. Senza questa riforma della società e del consenso di cui è depositaria, la politica continuerà a giocarsi sul piano negoziale degli interessi prevalentemente di ordine economico. Rafforzare la dimensione etico-sociale significa riportare la politica, il potere economico e la legislazione in una prospettiva di servizio del bene comune nazionale, internazionale e mondiale.

7. Letteratura sul tema

ASSOCIAZIONE «CITTÀ DELL'UOMO», *Pensare politicamente. Linee di una ipotesi educativa*, La Scuola ed. (Brescia) 1988.

BINDI R. - GERVASIO G. (a cura di), *Una cultura per la politica*, AVE ed. (Roma) 1989.

CALVEZ JEAN-YVES, *La politica e Dio*, Ed. Paoline (Roma) 1987.

CASAVOLA F. - SALVATORI G. (ed.), *La politica «educata». Per la formazione della coscienza civile in Italia*, AVE ed. (Roma) 1989.

DANESE A., *Riscoprire la politica. Storia e prospettive*, Città Nuova ed. (Roma) 1989.

FRIGATO S., *In risposta a Cristo. Piste di educazione morale e politica*, LDC (Torino) 1991.

- GATTI R., *Pensare la democrazia. Itinerari del pensiero politico contemporaneo*. AVE ed. (Roma) 1989.
- LAZZATI G., *La città dell'uomo. Costruire da cristiani la città dell'uomo a misura dell'uomo*. AVE ed. (Roma) 1984.
- IDEM, *Pensare politicamente II. Da cristiani nella società e nello Stato*. AVE ed. (Roma) 1988.
— *L'educazione dei giovani alla politica*, in *Note di Pastorale Giovanile* 3-4 (1991).
- PINIACUDA E., *Breve corso di politica*, Rizzoli ed. (Milano) 1988.
- SORGE B., *Cattolici e politica. Il coraggio di cambiare*, Armando Ed. (Roma) 1991.
- TONINI G. (a cura di), *Democrazia e potere nella società complessa*. AVE ed. (Roma) 1988.
- TOSO M., *Realtà e utopia della politica*, Ed. Dehoniane (Roma) 1989.