



DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE
Corso di Laurea Magistrale in Relazioni Internazionali

Tesi di Laurea in Global Justice

L'IDEA DI POPOLO PER JORGE MARIO BERGOGLIO

Relatore: *Prof. Sebastiano Maffettone*

Candidato: *Dante Monda*

Matricola: *631672*

Correlatore: *Prof.ssa Vera Capperucci*

ANNO ACCADEMICO 2017/2018

Indice

Premessa metodologica

Introduzione

Capitolo primo: L'elaborazione dell'idea di popolo

- 1.1 Dipendenza e divisione
- 1.2 L'Argentina cattolica
- 1.3 Guerre di religione
- 1.4 La ricerca di una sintesi: vivere il Concilio
- 1.5 La teologia del popolo
- 1.6 Guardini: *l'opposizione polare*

Capitolo secondo: Caratteristiche dell'idea di popolo

- 2.1 “Popolo di Dio” e “popolo”
- 2.2 La cultura: un ambiente
- 2.3 Il popolo: un soggetto storico
- 2.4 Un'idea mitica, fra circolarità e dinamismo
- 2.5 Discernimento e realismo
- 2.6 “Popolo” come prassi performativa

Capitolo terzo: Sfide alla democrazia

- 3.1 Popolarità: le critiche
- 3.2 Francesco è populista?
- 3.3 La denuncia di Francesco: una democrazia atrofizzata
- 3.4 La proposta di Francesco: rappresentanza e prossimità
- 3.5 Una nuova forma

Conclusioni

Premessa metodologica

Nell'intraprendere questa ricerca occorre precisare fin da subito i suoi obiettivi. Primo fra questi è svolgere, a partire dal pensiero dell'attuale pontefice, una riflessione approfondita su un'idea fondamentale ed essenziale per le comunità politiche umane: il popolo. La riflessione teorica su alcuni concetti classici, primo fra tutti quello di popolo, è il primo movente di questo lavoro, ma non ne esaurisce la funzione. La presente ricerca, partendo da un punto di vista esterno, vuole provare ad “aprire” il paradigma politico occidentale a un ripensamento di alcuni suoi fondamenti, cogliendo come occasione l'attuale crisi della democrazia rappresentativa liberal-democratica. La figura di Bergoglio/Francesco è colta dunque come una sfida euristica e morale, che spinge a ripensare, nel momento della loro crisi, le categorie fondamentali della democrazia moderna, quali libertà, comunità, partecipazione, rappresentanza. Il concetto di popolo è stato individuato come filo rosso e fondamento alla base della visione politica dell'attuale pontefice, tuttavia la scelta non pretende di definire complessivamente ed esaustivamente quella che volutamente si è appena chiamata “visione politica” e non “pensiero politico”, volendole dare una sfumatura al tempo stesso più concreta e profetica rispetto alla semplice teoria. Infatti per chiarire cosa questo studio intende essere bisogna subito dire cosa questo studio *non è*.

Non è un trattato su una nuova teoria politica sistematica, coerente e razionale: Bergoglio/Francesco non è un accademico, e incasellarlo in categorie preconfezionate o elaborare una *ad hoc* sembra già un errore nel metodo di approccio all'oggetto di studio; non è una ricostruzione storica delle idee e delle esperienze alla base del suo pensiero:

altri studi ben più autorevoli ed esaustivi¹ hanno illustrato lo sviluppo del pensiero (e del pensiero politico) di Bergoglio/Francesco; né il presente lavoro pretende di registrare e commentare fatti e parole nella loro rilevanza geopolitica: i discorsi e i gesti richiamati sono stati selezionati in funzione della riflessione complessiva. Dunque né filosofia teoretica, né storia delle idee, né analisi geopolitica, seppure elementi di tutte e tre le discipline sono riscontrabili. Al fine di provocare intellettualmente e a costo di sembrare eversivo, l'attuale lavoro, pur percorrendo i sentieri della filosofia politica tradizionale, arriva ai suoi confini e consapevolmente osa, con cautela, superarli. Superarli per conservarli ripensandoli, si potrebbe dire, hegelianamente. A motivare la presente ricerca è stata la domanda fondamentale sull'ambiguità del concetto di popolo, e ad animarla è stata un metodo aperto, che riconosce e accetta il paradosso, e che si sforza di pensare l'*estremo*, l'eccezionale, seguendo l'insegnamento di Carl Schmitt, che citava Kierkegaard: "Abitualmente non ci si accorge della difficoltà poiché si pensa al generale non con passione ma con tranquilla superficialità. L'eccezione al contrario pensa il generale con energica passionalità"².

Ulteriore questione da premettere, collegata al carattere polimorfo e paradossale della presente riflessione, riguarda la *laicità* dello studio scientifico. Si dà per scontata la laicità di chi scrive queste pagine, cioè l'equidistanza rispetto a giudizi di valore in merito alla tradizione religiosa cristiana. Questo significa una laicità nelle *conseguenze*, cioè nei giudizi, che, se assunti come pre-giudizi, viziano l'intero ragionamento. Non significa però che l'attuale lavoro debba cadere nel difetto uguale ed opposto al confessionalismo, cioè che abbia paura del contagio della religione, e che si tenga per questo lontano *a priori* da qualsiasi analisi delle *premesse* teologiche di un pensiero politico. Al contrario, per comprendere la logica di Bergoglio/Francesco sarà ovviamente necessario entrare nella logica paradossale della dinamica fra libertà umana e grazia divina, e quindi avere a che fare con la fede. Se essa non può essere del tutto oggetto di ricerca scientifica e spiegazione razionale, tuttavia può suggerire nuove riflessioni che, pur non spiegandola, pensino il suo relazionarsi con il mondo e le dinamiche logiche e psicologiche ad essa connesse. Se dunque non si può entrare nel cuore della questione della fede, la si può osservare da diverse angolature girandole intorno. Vi deve essere dunque una distinzione fra campi diversi, filosofia politica e teologia, ma la distinzione non comporta separazione completa, e permette invece che le

¹ Cfr. M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*. Jaca Book, Milano, 2017

² C. Schmitt, *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna, 1998 (prima ed. 1922-1936) p. 41

due sfere seppur diverse siano in rapporto e non in confusione. Proprio questo rende possibile l'analisi politica di un capo religioso: da papa, Francesco influenza fortemente la politica attuale, proponendo la “diplomazia della misericordia”³, un paradigma al tempo stesso spirituale (ispirato da una fede nel trascendente) e politico (concreto, forte e rivoluzionario). Un pensiero politico laico che si facesse *laicista* e dimenticasse di instaurare un rapporto libero e fecondo con la religione sarebbe semplicemente superficiale, preoccupato più della forma politicamente corretta delle proprie affermazioni che della loro sostanza.

Nell'intraprendere la ricerca occorre dunque tenersi lontano da entrambe le equivalenti derive ideologiche del confessionalismo e del laicismo, optando per la terza via del pensiero laico, libero e aperto. Solo così si potrà rimettere in gioco il pensiero sulla democrazia, che spesso oggi si trova rinchiuso in astratte costruzioni accademiche o in altrettanto astratte semplificazioni mediatiche. Solo così, aprendo il pensiero, si potrà pensare un superamento dell'attuale crisi della democrazia.

3 Cfr. A. Spadaro, *Il nuovo mondo di Francesco*, Marsilio, Venezia, 2018

Introduzione

L'attuale lavoro prende come oggetto una questione filosofica antica: *cosa sia il popolo*. Lo spunto dal quale ha preso avvio è invece attuale: il messaggio, in parole e gesti, dell'attuale pontefice. Questo messaggio risalta soprattutto per il contesto nel quale si iscrive: la crisi della democrazia. Come sinteticamente esprime Iacopo Scaramuzzi nel recente volume dedicato alla geopolitica di Francesco, quella del pontefice è

una lezione anche per la politica mondiale. Che in questi ultimi decenni ha visto andare in crisi un po' ovunque la democrazia. Non tanto per una crisi dei meccanismi di rappresentatività quanto perché proprio il *demos*, il popolo, si è sentito snobbato dalle élite.⁴

L'attualità di papa Francesco risulterà evidente allora nel suo indicare “una via d'uscita alla contrapposizione tra élite e populismi nell'ascolto paziente del popolo”⁵. Elevandosi al di là delle contrapposizioni di campo, egli apre il pensiero a una prospettiva che trascenda gli schieramenti politici strutturalmente dettati da interessi di parte. Egli stesso avverte che “la crisi è globale”, e che “solo un pensiero davvero aperto può affrontare la crisi e la comprensione di dove sta andando il mondo, di come si affrontano le crisi più complesse e urgenti”⁶.

La *via d'uscita del pensiero aperto* è la risposta, o meglio la sfida, che Francesco propone alla crisi attuale. Una sfida intellettuale, oltre che etica, che esige un

4 A. Spadaro, *Il nuovo mondo di Francesco*, Marsilio, Venezia, 2018, p. 80

5 Ibidem, p. 81

6 Francesco, A. Spadaro, *La mia porta è sempre aperta*, Rizzoli, Milano, 2013, p. 31

ripensamento del fondamento stesso delle categorie politiche contemporanee. Lo scopo di questo studio è illustrare in cosa consista questa sfida, e perché e in che modo è necessaria un'apertura, un “pensiero incompleto”, per ripensare una categoria tanto antica quanto la politica e la democrazia: il *demos*.

Per raccogliere la sfida sul futuro, bisogna partire dal passato e analizzare lucidamente il presente. Nel capitolo I verrà dunque brevemente illustrato il contesto geo-politico e culturale nel quale Bergoglio ha sviluppato la sua personale concezione del popolo. Nel capitolo II si prenderà in considerazione più da vicino la sua personale elaborazione del concetto tramite i suoi testi più rilevanti sull'argomento. Nel capitolo III si esamineranno le implicazioni attuali del messaggio del pontefice nel contesto della crisi della democrazia rappresentativa, si analizzeranno le critiche cui Francesco è andato incontro, la sua denuncia dello stato attuale della democrazia e la sfida radicale che propone.

CAPITOLO PRIMO

L'ELABORAZIONE DELL'IDEA DI POPOLO

1.1 Sudamerica: dipendenza e divisione

Per comprendere le caratteristiche della concezione di popolo che papa Francesco ha in mente, bisogna prima contestualizzare il suo pensiero, collocandolo nello spazio e nel tempo. Ciò chiarirà *perché*, e renderà dunque poi più facile illustrare *come*, egli pensi il popolo. Si faranno rapidi accenni alla situazione politica che il gesuita Bergoglio ha vissuto nel suo paese natale, l'Argentina. Nel fare questo, si prescindere da una dettagliata analisi geopolitica, economica e storica, privilegiando un approccio più speculativo, senza alcuna pretesa di esaustività. Si preferirà infatti evidenziare caratteri ideali generali, idee di fondo, espresse con forza da alcuni testimoni e protagonisti del contesto geo-storico in questione.

Il primo carattere generale del contesto in cui Bergoglio cresce e matura il suo pensiero è costituito dalla *dipendenza* dell'America Latina dal Nord del Mondo.

Per quanti concepiscono la storia come una competizione, l'arretratezza e la miseria dell'America Latina sono il risultato del fallimento. Abbiamo perso; altri hanno vinto. Ma sta di fatto che chi ha vinto, ha vinto perché noi abbiamo perso: la storia del sottosviluppo dell'America Latina è parte integrante ... della storia

dello sviluppo del capitalismo mondiale⁷.

Una dipendenza economica che si fonda su una “*necessaria disuguaglianza*”⁸ fra centro e periferie del sistema. Uno sfruttamento economico con lunghe radici storiche, che per perpetrarsi ha continuato a causare, con vari mezzi, una strutturale dipendenza politica spesso presentata come inevitabile: “si ipoteca la sovranità perché 'non c'è altra strada'; gli alibi dell'oligarchia confondono, in modo interessato, l'impotenza di una classe sociale con il presunto infelice destino di una nazione”⁹. In vari modi, più o meno violenti, gli spagnoli e i portoghesi prima, gli inglesi dopo, e infine gli americani hanno instaurato in questo continente i loro imperialismi coloniali e/o le loro egemonie economiche. Ciò ha portato ad un secondo carattere proprio dell'assetto politico latinoamericano già all'alba della sua formale indipendenza politica: la *divisione*.

Quando i popoli in armi conquistarono l'indipendenza, l'America Latina si mostrava alla ribalta della storia legata dalle comuni tradizioni delle sue diverse regioni, aveva una unità territoriale senza incrinature e parlava fondamentalmente due lingue della stessa origine: lo spagnolo e il portoghese. Ci mancava però ... una delle condizioni essenziali per costruire una grande unica nazione: ci mancava la comunità economica¹⁰.

La mancanza di unità, la necessità di coesione, economica ma anche sociale, è ricorrente nella storia dell'America Latina, come si vedrà nel caso specifico dell'Argentina. È quello che si evince leggendo Eduardo Galeano, un protagonista diretto delle vicende politiche sudamericane. Lo si cita senza alcun intento storiografico, ma solo a fini speculativi: per comprendere le idee, che sono frutto dell'elaborazione di percezioni e stati d'animo soggettivi, sembra più opportuno confrontarsi direttamente con testimoni immersi nel contesto preso in considerazione piuttosto che riportare dati e statistiche oggettive ma meno espressive. Se ciò mette a rischio la completa oggettività della riflessione, in cambio le conferisce spessore e forza dialettica. Infatti, lungi dall'assumere incondizionatamente la *teoria della dipendenza* (che Galeano fa sua) come spiegazione dell'intero contesto ideale nel quale matura Bergoglio, sembra opportuno citarla ora, sin dall'inizio, come punto di vista fondamentale nel sostrato ideale sudamericano. Del resto l'idea che ci sia stata un lento e ancora incompiuto

7 E. Galeano, *Le vene aperte* dell'America Latina, Sperling & Kupfer, Milano, 2013, p. 4

8 Ivi, p. 5

9 Ivi, p. 6

10 Ivi, pp. 268-269

affrancamento dell'America Latina dall'influenza straniera è condivisa da Bergoglio anche da papa:

I popoli dell'America Latina hanno partorito dolorosamente la propria indipendenza politica e, da allora, portano avanti quasi due secoli di una storia drammatica piena di contraddizioni cercando di conquistare la piena indipendenza.¹¹

Ai fini di questa ricerca, a ben guardare, importa poco verificare in che misura la teoria della dipendenza spieghi o dia chiavi per risolvere la situazione socioeconomica dell'America Latina. Ciò che importa è rilevare che fra gli attori politici latinoamericani del Novecento vi sia la diffusa percezione di una dipendenza economica e politica dall'estero e di una conseguente divisione politica ed economica ad essa funzionale. Dipendenza e divisione, riguardando l'economia e la politica che dovrebbe regolarla, coinvolgono in primo luogo la società e le sfide sociali di libertà e uguaglianza, che per la loro gravità e urgenza si mescolano alle rivendicazioni nazionali: “la causa nazionale latinoamericana è, anzitutto, una causa sociale”¹². La rivendicazione di indipendenza politica è innanzitutto rivendicazione di giustizia sociale, e la nazione, sognata come potenza indipendente, è soprattutto un'idea di riscatto sociale. Le sfere del politico e del socioeconomico si sovrappongono con la prevalenza della seconda. In questa chiave va letto il nazionalismo latinoamericano e l'avversione al libero mercato.

1.2 L'Argentina cattolica

Bergoglio elabora la sua concezione del popolo nell'Argentina indipendente erede delle *reducciones* gesuite che avevano ospitato le tribù guaraní dei secoli XVII e XVIII, laboratori di integrazione e inculturazione del cristianesimo animati dalla filosofia politica del teologo gesuita Francisco Suárez sulla derivazione dell'autorità legittima del sovrano da Dio per mezzo del popolo, il quale può revocarla e dunque anche limitarla. L'Argentina del meticcio e dell'incontro prima fra indios e spagnoli e poi fra creoli e nuovi immigrati; l'Argentina delle enormi contraddizioni fra l'iniziale progetto di nazione cosmopolita indipendente dal 1816, legato al liberalismo costituzionale delle rivoluzioni illuministe, e un'identità nazionale cattolica usata da

¹¹ Francesco, *Discorso ai partecipanti al II incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 51

¹² Ivi, p. 271

collante per una popolazione etnicamente eterogenea e in crescita; contraddizioni profonde e antiche, progressivamente estremizzate da *opposte spinte verso l'unità*, che cozzando fra di loro hanno però prodotto solo altra divisione. Bergoglio nel 2010 descrive così il dramma del suo paese:

Questo intreccio di radici storico-culturale, questa continuità storica, questo modo di essere, questo *ethos*, queste eredità, queste trasmissioni sono ciò che risulta difficile e doloroso integrare, unire e sintetizzare tra noi. La spinta di tradizioni (illuministica/popolare, due *Argentine*), di racconti (liberale/revisionista), di controversie (agrarie o industriali), di contrapposizioni (unitari/federalisti; regime/causa rivoluzionaria; peronisti/antiperonisti) rende drammatica l'appartenenza a questo popolo che vogliamo più unito, libero e protagonista. Sì, la nostra storia è drammatica piena di contraddizioni, spesso violente. Siamo cresciuti più per aggregazione che per sintesi che supera le differenze.¹³

Questa crisi di identità vede contrapposte ma forse inestricabilmente compresenti la spinta divisiva-esclusiva e quella unificatrice-inclusiva:

È una tentazione molto nostra quella di disunirci, quella di scatenare competizioni interne di ogni tipo, di contarci soltanto... Ma talvolta palpita forte nel nostro cuore un anelito molto grande di unione, il desiderio di essere un solo popolo, aperto a tutte le razze e a tutti gli uomini di buona volontà.¹⁴

La religione cattolica ha un ruolo cruciale per la storia del paese fin da prima della sua nascita (con l'attività dei gesuiti) e nel suo sviluppo contemporaneo (anche in relazione alle ideologie novecentesce con cui entra in contatto: nazionalismo e marxismo)¹⁵. Nell'epoca in cui Bergoglio è ordinato sacerdote, nel 1969, il rapporto fra cattolicesimo e Stato argentino si era evoluto da più di due decenni verso una sempre maggiore confusione fra la sfera religiosa e quella politica. Da connettore sociale per amalgamare una popolazione investita da ondate migratorie (soprattutto italiani e spagnoli, in prevalenza cattolici), la religione si era poi sempre più integrata alle strutture del potere statale e a quasi tutti gli schieramenti politici. Tramontata l'epoca liberale dopo la prima Guerra Mondiale, con l'arrivo della democrazia di massa, delle ideologie rivoluzionarie bolsceviche e anarchica e degli sconvolgimenti dei primi decenni del Novecento, si era sentito l'urgente bisogno di unità sociale garantita da una unanimità spirituale. Bisogno colmato dall'elaborazione del “mito della nazione

13 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 38

14 J. M. Bergoglio, *Omelia per il corpo di Cristo*, Buenos Aires, 25 giugno 2011, in C. Carbajal de Inzaurraga, P. Pallanch (a cura di), *Popolo, Ave*, Roma, 2015, p. 56

15 Cfr. L. Zanatta, *La nazione cattolica. Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*, Gius. Laterza & Figli, Bari, 2014

cattolica” ad opera del “revival cattolico” degli anni '20: un vasto impegno delle istituzioni della Chiesa argentina per favorire la nascita di un “nuovo ordine cattolico”¹⁶, che saldasse cattolicesimo e sentimento nazionale contro liberalismo protestante statunitense e comunismo sovietico. “Si trattava di un mito basato sull'idea che la nazione argentina fosse un'entità spirituale ancor prima che una comunità politica e che la sua unità e identità stessero racchiuse nella sua cattolicità”¹⁷. Anche la dittatura militare di Juan Domingo Perón dal 1946 al 1955 fu un'evoluzione e una realizzazione, per quanto originale e con tratti di socialismo, del mito della nazione cattolica, così come lo furono le successive dittature militari.

Per comprendere questo mito è necessario distaccarsi dai parametri di giudizio del pensiero politico europeo classico ed entrare in contatto con una società ed una cultura politica diverse da quelle occidentali, con una interpretazione diversa di alcuni parametri politici, ad esempio quelli di destra e sinistra, liberalismo e socialismo, progressismo e /conservatorismo, ma anche l'idea stessa di libertà:

Nelle democrazie rappresentative o liberali, il termine “libertà” rinvia alla libertà di espressione, mentre nelle democrazie partecipative o popolari latino-americane rinvia all'affrancamento dall'ingiustizia sociale e strutturale. Ovvero, per alcuni libertà equivale a pensare, per altri a mangiare. Per un argentino, per esempio, liberalismo risuona come conservatore; e ciò che nell'America del Nord corrisponde al liberalismo, in Argentina corrisponde al progressismo. Per un argentino il pensiero socialista non è comunista, bensì populista, poiché l'avanzata del comunismo nei vari settori dei lavoratori argentini fu frenata dal movimento nazional-popolare.¹⁸

In Argentina lo Stato di diritto, già dagli anni '30 era in crisi, quasi considerato insieme all'economia di mercato un'importazione delle potenze liberali occidentali. L'esercito, la chiesa e i sindacati erano gli attori politici determinanti, a scapito dei partiti e del parlamento. Ciò tuttavia non significava che non vi fosse consenso verso il regime peronista: al contrario, esso poggiava proprio sulle masse di lavoratori e sui movimenti operai¹⁹. Le libertà individuali e i diritti politici erano limitati, ma sempre

¹⁶ Ivi, p. 7

¹⁷ Ivi, p. XI

¹⁸ E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 23

¹⁹ Cfr. E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), pp. 138-139: “Il peronismo non è un tipo di fascismo, per i seguenti motivi: nasce alla fine della seconda guerra mondiale; non è razzista; si allea con le fasce povere dei lavoratori e non con le élite borghesi; non mette in atto lo sterminio sistematico delle persone. Di conseguenza, il fatto che papa Francesco sia stato o meno peronista non può essere usato né a favore né contro il suo attuale pontificato, poiché in Argentina, e per gli argentini, il peronismo non è fascismo. Alla “fine del mondo”, per le fasce popolari - e per la maggior parte dell'attuale dirigenza politica argentina, al potere o all'opposizione - il peronismo è sinonimo di movimento sociale e politico dei lavoratori in funzione degli stessi

all'interno di un disegno di Stato fortemente solidale, in cui la democrazia sociale subordinava la democrazia politica, cioè quella dei partiti e delle elezioni. La concezione *sostanziale* di democrazia pretendeva di subordinare quella *formale*, in nome di un mito, di un'idea condivisa, o ritenuta tale: l'idea dell'unanime appartenenza ad una nazione, che era cattolica.

1.3 Guerra di religione

Il tratto fondamentale di quel mito che identificava nazionalità e cattolicità era proprio un principio di unanimità spirituale teso a trascendere le divisioni ideologiche e sociali. Anzi, proprio perché ambiva a incarnare popolo e nazione nella loro interezza, si prestava essere declinato in varie tonalità: in senso progressista o conservatore, purché fosse rispettato l'assunto che, essendo l'Argentina una nazione cattolica, il suo ordine temporale doveva riflettere i precetti del magistero ecclesiastico. La competizione politica ideologica veniva così spinta dal terreno giuridico costituzionale a quello arbitrario e scivoloso della teologia²⁰.

Tutta la nazione era sentita, e *doveva essere*, cattolica *a priori* e dunque tutta la politica era cattolica. Da questa ricerca di unanimità derivava paradossalmente l'estremizzarsi delle divisioni. Tuttavia l'instabilità della situazione era tanto strutturale quanto nascosta dall'effettiva genuina volontà di *unione* trasmessa dal mito nazional-cattolico, che però “imponendo un principio di unanimità a una società sempre più plurale, innestava una continua guerra di tutti contro tutti per impossessarsi della legittimità che solo esso conferiva; un mito che nella sua ansia di unire, spaccava”²¹. Le tensioni sociali, invece di incanalarsi in lotte politiche laiche, mediate da un sistema costituzionale parlamentare e da movimenti popolari pacifici, si caricavano di valore messianico ed estremista:

Ciò che andò in scena fu una guerra di religione, uno scontro tra visioni del mondo assolute, certe di possedere le chiavi del Regno di Dio e la ricetta della felicità. E decise perciò a negare la legittimità alle idee altrui, a rifiutare limiti istituzionali e mediazioni politiche che ne minassero la verità rivelata. Tanto

lavoratori, a difesa della giustizia sociale garantita dal rispetto dei principi repubblicani e democratici di libertà e di uguaglianza; il peronismo è, infine, il movimento che promuove la mobilità sociale ascendente per mezzo del lavoro”.

²⁰ Ivi, p. 10

²¹ L. Zanatta, *La nazione cattolica. Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*, Gius. Laterza & Figli, Bari, 2014, p. 22

che si lottò, si uccise e spesso si morì nel nome di Dio, della cattolicità della Patria, della fede del Popolo²².

Non è questa la sede per ricordare la violenza delle vicende degli anni '60 e soprattutto '70. Occorre solo sottolineare la dialettica fra unità e conflitto che drammaticamente ha segnato la storia argentina di tutto l'ultimo secolo, con picchi di massimo orrore nella “guerra suicida” degli anni 1976-1982. Dialettica che appariva insolubile in nessuna sintesi che mettesse d'accordo le parti. Infatti tutte le fazioni in competizione condividevano una premessa: l'Argentina era una nazione cattolica. Premessa che però rendeva alternative e opposte le conseguenze, per cui ciascuna fazione si considerava l'*unica* vera nazione cattolica. L'ansia di unanimità, la vera e propria crisi di identità che l'Argentina attraversava, ha fatto cercare nella religione cattolica l'unico farmaco alla divisione; ma quel farmaco ha avuto l'effetto di un veleno. È proprio nell'ottica della guerra di religione, infatti, che è avvenuto l'inasprimento delle lotte politiche da scontro ideologico a eliminazione morale e fisica dell'avversario. L'unità identitaria garantita dalla religione inaspriva il conflitto fra le parti: “l'identità nazionale era una. Tale fu lo spirito con cui fu invocata per fare la rivoluzione socialista, la restaurazione nazionalista, la patria peronista, lo Stato sindacalista”²³. Lo Stato di diritto pluralista e garantista delle libertà individuali era “soggiogato al primato spirituale della nazione cattolica”²⁴. L'avversario politico era un traditore della fede, un eretico, un nemico del popolo di Dio. Chi si definiva “nazione” o “popolo” era automaticamente legittimato da Dio a imporre ordine e unità, e chi lo ostacolava non rientrava nella “nazione-popolo” ed era senza Dio, un peccatore da convertire o punire. Di questo sono attuazioni pratiche non solo il terrorismo dei rivoluzionari e la repressione dei militari, ma anche le riforme dell'educazione dei vari regimi, che oltre al potere cercavano di controllare la cultura.

Le vicende argentine insegnano molto su come la politica è generata e incentrata sulla forza delle risorse spirituali, in un complesso rapporto con quelle materiali. Un rapporto circolare. Infatti se è vero che dipendenza economica dall'Occidente, elemento materiale, generava legittimi sentimenti nazionalisti anti-liberisti, è altrettanto vero che il mito della nazione cattolica, in quanto tale, generava la violenza (materiale) carica di millenarismo degli oligarchi militari, nuovi crociati, ma anche la violenza carica di entusiasmo messianico dei *montoneros* marxisti. Questo ruolo ambiguo della religione

22 Ivi, p. X-XI

23 Ivi, p. 274

24 Ibidem

cattolica finì per stritolare la Chiesa argentina in una divisione intestina che la strinse in una morsa, rendendo strettissima la via della riconciliazione. Ci volle l'ondata del Concilio Vaticano Secondo (1962-1965) e poi l'esperienza delle massime brutalità del terrorismo di Stato per cominciare a far uscire dall'impasse una Chiesa divisa, che voleva al tempo stesso non tradire il Vangelo e riacquistare unità.

Il dramma del popolo argentino invece rimase pressoché irrisolto, dilaniato fra spinte contrapposte ma forse inestricabilmente destinate a coesistere sempre provocando attriti: la spinta divisiva-esclusiva (di destra o di sinistra) e quella integrativa-inclusiva.

È una tentazione molto nostra quella di disunirci, quella di scatenare competizioni interne di ogni tipo, di contarci soltanto... Ma talvolta palpita forte nel nostro cuore un anelito molto grande di unione, il desiderio di essere un solo popolo, aperto a tutte le razze e a tutti gli uomini di buona volontà.²⁵

Leggendo questo passo, alla luce dell'analisi storica di Zanatta, viene da chiedersi se l'idea di popolo che Bergoglio elaborava in quegli anni convulsi fosse davvero, come lo storico lascia intendere, una delle tante spinte all'unità che in fin dei conti dividevano ulteriormente, o invece più semplicemente un appello al superamento dei conflitti in nome di un'unità sempre aperta all'altro (“popolo aperto”), nazionale e popolare, ma al contempo tendenzialmente cosmopolita.

1.4 La ricerca di una sintesi: vivere il Concilio

Il dilemma della ricerca di una sintesi negli anni '60-'70 tormentava tutta la Chiesa, ma pochi vedevano vie d'uscita. Di sicuro nessuno poteva imporne dall'alto forzando i tempi. Eppure i tempi cambiavano, e il Concilio, seppure in ritardo, fece sentire i suoi effetti. Infatti vie d'uscita ne indicarono i nuovi vescovi riformisti non schierati con le dittature militari, che recepivano le novità del Concilio sconfessando il sodalizio fra parte della chiesa e gerarchie militari, e rigettando al contempo la contaminazione marxista di cui era spesso affetta la teologia della liberazione. Al di là delle molteplici vicende di vari vescovi che testimoniarono le diverse sfumature del rapporto fra Chiesa post-conciliare e regime, da Mejia a Laghi a Zazpe a Esposito a Bergoglio e a molti altri, interessa inquadrare in questo contesto l'elaborazione

²⁵ J. M. Bergoglio, *Omelia per il corpo di Cristo*, Buenos Aires, 25 giugno 2011, in C. Carbajal de Inzaurraga, P. Pallanch (a cura di) *Popolo, Ave*, Roma, 2015, p. 56

dottrinale della teologia del popolo, o teologia della cultura, “corrente con caratteristiche proprie”²⁶ della teologia della liberazione latinoamericana nata dal Concilio. Il teologo Lucio Gera e il gruppo di esperti della Conferenza episcopale per la pastorale dell'America Latina, nata con il compito di ideare un piano pastorale per l'Argentina nello spirito del Concilio, diedero vita, insieme a professori di sociologia resistenti al regime di Onganía quali Justino O'Farrell e Amelia Podetti, a un pensiero teologico poi continuato da Rafael Tello, Juan Carlos Scannone, Carlos Galli e molti altri.

Ridotto all'osso ciò che facevano era chiaro: depuravano di influenza marxista la teologia della liberazione e la innestavano sulla fede del *pueblo*, inteso come “soggetto collettivo di una cultura e di una storia”. Da un lato, davano veste nazional popolare all'eredità conciliare, spezzandone il legame con il marxismo; dall'altro spuntavano le armi teologiche del tradizionalismo, che nel Concilio vedeva un pericolo letale.²⁷

La semplificazione di Zanatta rende l'idea generale della sintesi che si cercò di trovare nella Chiesa argentina dalla seconda metà degli anni '60, in anni segnati dall'inizio della guerriglia e dall'approdo delle idee conciliari nel continente sudamericano. Sintesi che cercò anche Bergoglio, nominato a soli trentasei anni provinciale della Compagnia di Gesù nel 1973. Egli seguiva gli insegnamenti di Gera e del confratello Scannone, ed era vicino alla *Guardia de Hierro* di cui faceva parte la Podetti, un movimento peronista “ortodosso”, lontano da posizioni di destra tanto quanto dalle posizioni marxiste dei *montoneros*. In tutti gli anni della guerriglia resterà politicamente equidistante, seppure per Perón rivela di provare una forte “affinità culturale”²⁸. Non schierato dietro nessuna barricata, camminando nelle terre di nessuno fra rivoluzionari marxisti e reazionari oligarchici, fra attivisti politici “secolaristi” e spiritualisti “sacralisti”, in lui i gesuiti argentini vedevano il “*piloto de tormentas*”²⁹, il “pilota delle tempeste”. Egli assisteva ad una vera e propria crisi d'identità della Chiesa argentina: il Concilio la sfidava a un rinnovamento che, mai rinnegando la radicale adesione al Vangelo, cambiasse i modi di trasmetterlo (il termini ecclesiastici la “pastorale”), e dunque il rapporto con il mondo, senza privilegiare la sfera del sacro né la sfera del secolare, ma facendole dialogare in un'armonica sintesi.

26 J. C. Scannone, *Quando il popolo diventa teologo. Protagonisti e percorsi della teologia del pueblo*, EMI, Bologna, 2016, p. 21

27 L. Zanatta, *La nazione cattolica. Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*, Gius. Laterza & Figli, Bari, 2014, p. 222

28 A. Ivereigh, *Tempo di misericordia*, Mondadori, Milano, 2014, p. 44

29 Ibidem, p. 131

Bergoglio, anche da Francesco, segue fino in fondo il Concilio. Egli da sempre vuole riformare la Chiesa, farla dialogare con il mondo che cambia. Il suo stile riformista gli deriva dall'idea di *ressourcement*, di ritorno *ad fontes*, a cui invitava il Concilio stesso. Questa idea veniva elaborata e promossa anche dal gruppo di gesuiti guidato da padre Fiorito di cui il giovane novizio faceva parte negli anni 1967-1970. Chiave della sintesi per far fronte al rinnovamento era il *discernimento*, da ripensare recuperando e attualizzando gli insegnamenti del fondatore Ignazio di Loyola contenuti negli *Esercizi spirituali*. Il passato non era superato, bensì da far fruttare nel presente. La sintesi era originale e attuale ma non *nuovista*. Questo Bergoglio lo capì anche leggendo Yves Congar, teologo domenicano francese protagonista del Concilio, che nel suo *Vera e falsa riforma della chiesa* (1950) definiva la vera riforma come radicata nei fedeli comuni e proveniente dalla periferia, mentre la falsa riforma come elitaria, piovuta dall'alto e avanguardista. In effetti nel Concilio la Chiesa era stata definita “popolo di Dio”, e dunque riformare la Chiesa in definitiva significava partire proprio dal popolo, riformare il popolo stesso³⁰.

È significativo che la parte scritta da Lucio Gera del documento di San Miguel del 1969, con il quale il clero argentino recepiva le direttive della conferenza dei vescovi latinoamericani di Medellin³¹ dell'anno prima, oltre ad auspicare la giustizia sociale e denunciare lo sfruttamento economico, ripudiasse il marxismo in quanto

“contrario non solo al cristianesimo, ma anche allo spirito del nostro popolo”. Non era certo una visione conservatrice e preconciare, ma non concepiva nemmeno *el pueblo* in termini sociologici o marxisti come faceva la teologia della liberazione. La dichiarazione di San Miguel considerava gli individui agenti *attivi* della propria storia; affermava sorprendentemente che “l'attività della Chiesa dovrebbe non solo essere orientata verso il popolo, ma anche e soprattutto *nascere dal popolo*”. Insomma prefigurava una Chiesa con una chiara opzione per i poveri, intesa però come totale identificazione con l'aspirazione della gente comune a essere soggetto della propria storia, anziché con adesione alla lotta sociale che i poveri, in quanto “classe”, conducevano contro le altre classi³².

Il rinnovamento prospettato dai documenti delle conferenze episcopali non era rivoluzione. Si restava lontani dall'ideologia marxista che animava il peronismo di sinistra e ispirava un socialismo in stile cubano, affascinando il Movimento dei

30 Cfr. A. Ivereigh, *Tempo di misericordia*, Mondadori, Milano, 2014, p. 114-116

31 A Medellin, nel 1969, la Conferenza Episcopale dell'America Latina (COEPAL) recepiva e interpretava le riforme del Concilio, approdando alla nascita della teologia della liberazione e anche alla fondazione del Movimento dei Sacerdoti del Terzo Mondo.

32 A. Ivereigh, *Tempo di misericordia*, Mondadori, Milano, 2014, p. 117

sacerdoti per il Terzo mondo di padre Mugica e poi di padre Elorrio. Il socialismo sudamericano prospettato dai sacerdoti terzomondisti seguiva il modello di Castro, e animava i *montoneros*, autori della feroce guerriglia degli anni '70. Al contrario, il riformismo della corrente di vescovi argentini cui apparteneva Bergoglio si teneva lontano dalle ideologie in voga, ritornando alle fonti del Cristianesimo per viverle nel momento attuale e cambiare dall'interno e senza fratture la struttura della Chiesa argentina, riscoprendo l'anima che doveva ispirarla.

1.5 La teologia del popolo

Il rinnovamento richiesto dal Concilio evidenziava l'urgenza del mantenimento dell'unità al di là dei conflitti, tema cruciale nella chiesa argentina postconciliare. La chiesa si doveva aprire senza disgregarsi. La chiave di volta per salvaguardare l'unità del tutto e superare il conflitto delle parti si trovò in una particolare concezione dell'idea di popolo. Più propriamente, nella teologia del popolo, o teologia della cultura, elaborata da Gera, Tello, Scannone e altri, come originale articolazione argentina della teologia della liberazione. L'idea di popolo rappresentava un'originale terza via rispetto alla lotta di classe marxista o all'individualismo liberale: “i teologi argentini riuniti intorno a Gera partivano dalla cultura e dalla religiosità del *pueblo*, che d'istinto resisteva sia all'ideologia marxista sia a quella liberale”³³. Tematizzare il *pueblo* come asse portante della teologia argentina smarcava dall'impossibile scelta ideologica fra destra e sinistra, conservazione e rivoluzione, impostando diversamente il problema della giustizia sociale, considerando il popolo come soggetto storico autonomo, da cui partire per qualsiasi riflessione e azione a lui rivolta.

Significativamente Gera nel suo *La religione del popolo* parte nella sua riflessione chiarendo in che modo si *debba conoscere* il popolo.

Lo possiamo conoscere solamente attraverso l'esperienza; dobbiamo, quindi, rivolgerci al passato. È necessario conoscere il modo in cui questo popolo ... si è andato comportando storicamente (esperienza del passato e del suo processo storico, ma anche evidentemente del suo momento attuale). ... Ma per riconoscere la *logica* di un popolo, quelle spinte misteriose e singolari che lo fanno reagire e muovere storicamente in una certa direzione, è necessario qualcosa di più che un ricorso alle scienze. Queste aiutano a conoscere una realtà individuale così ricca di avvenimenti, qual è un popolo, solo attraverso

33 Ivi, p. 134

classificazioni e tipologie che sono già delle generalizzazioni, poiché implicano un momento di astrazione e di universalizzazione. Non arrivano a conoscere direttamente, o immediatamente, l'individuale e lo storico, ma vi si avvicinano solo attraverso certe forme di astrazione. Dobbiamo allora ricordare che esiste un'altra via di conoscenza; un'individuazione diretta e immediata di una realtà quasi personale e singolare come un popolo è possibile solo attraverso un'identificazione affettiva con lui; cioè, usando le parole con cui si esprime il linguaggio classico, per via di una "connaturalità affettiva". Solo se amiamo un popolo lo potremo conoscere e comprendere³⁴.

Le due chiavi ermeneutiche della scienza storica e della connaturalità affettiva sono le sole che possono permettere un rapporto diretto e autentico con il popolo, guardandone la viva realtà esistenziale e fuggendo da lenti ideologiche distorcenti. L'amore per il popolo e la conoscenza del suo vissuto è il punto di partenza per considerarlo non un oggetto (di analisi, teoria e azione) ma un *soggetto* attivo e autonomo: "un popolo è un soggetto collettivo, ossia una forma specifica di comunità"³⁵. Questa differenza fra soggetto e oggetto è il punto di partenza per l'elaborazione della teologia del popolo ed è un contributo cruciale della teologia del popolo al pensiero di Bergoglio. Infatti oltre ad avere la dimensione quantitativa della mera somma numerica e materiale di individui che lo compongono, "l'altra dimensione costitutiva di un popolo - quella fondamentale - è l'unità, una nota questa che appartiene al piano della qualità, della forma, ossia di quanto determina una pluralità di individui che diventano 'un soggetto', un popolo"³⁶. Il popolo è "*un tutto, un soggetto* che si autosostiene e si autodetermina. È una persona morale o sociale"³⁷. Per essere un soggetto, e dunque un'entità coesa, "l'elemento determinante di un popolo è l'unità' di una moltitudine umana, di una massa. Un popolo consiste nel fatto che molti sono uniti"³⁸. Uniti da cosa? Secondo Gera, esclusi i criteri di territorio o razza, l'elemento culturale, insieme a condizioni storiche obiettive, ha il primato, concretizzandosi nella sfera politica, infatti "la cultura come qui intesa porta in sé un momento politico" e dunque, in sintesi, "popolo-nazione è una comunità di uomini *riuniti in base alla partecipazione a una stessa cultura*, i quali, *storicamente, concretizzano la loro cultura in una determinata volontà o decisione politica*"³⁹. A sua volta la cultura è un *ethos*, "ossia il modo in cui un gruppo umano organizza la propria coscienza e scala di valori e, quindi, di

34 L. Gera, *La religione del popolo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015 (prima ed. 1977), pp. 24-25

35 Ivi, p.27

36 Ibidem

37 Ivi, p. 28

38 Ibidem

39 Ivi, p. 29, anche per la cit. precedente

aspirazioni”⁴⁰. Gera suggerisce che “popolo’, in definitiva, è una realtà etica, che richiede profondi atteggiamenti morali”⁴¹. Ciò rappresenta una sintesi paradossale fra punto di vista descrittivo e normativo: il popolo è un *dover essere*.

La sintesi così definita risolve il problema che pone l'altra concezione di popolo in quanto parte, settore particolare della nazione, quando diventa una rigida separazione fra “popolo e antipopolo”⁴². Infatti, essendo l'appartenenza al popolo un fatto morale, cioè determinato storicamente dal comportamento individuale, ed essendo la *partecipazione* la vera condizione per far parte di un popolo, non esiste un “antipopolo” a priori, ma soltanto una soggettiva adesione o meno al popolo, sfumata per gradi: “chi, all'interno di un popolo, esclude e opprime gli altri, esclude se stesso dal popolo *nella misura in cui* esclude e opprime; e, *nella misura in cui* non esclude, ma permette che altri partecipino, vi appartiene. Dobbiamo, pertanto, tenere presente che l'appartenenza a un popolo prospetta diversi gradi”⁴³. Soltanto l'esperienza storica e reale rivelano chi e soprattutto *quanto* si comporta da popolo. Deriva da questa impostazione un gradualismo che rifiuta ogni contrapposizione netta di classi e parti predefinite ideologicamente e in nome di un inverarsi della storia: la storia si legge a posteriori.

Tuttavia la visione etica del popolo non esclude un'*opzione preferenziale* per i poveri, per le classi subalterne. Infatti il “popolo” in senso teologico consiste di fatto in alcuni gruppi del popolo-nazione, il “popolo-povero-lavoratore”⁴⁴, che per la propria condizione e i propri interessi, possono di fatto risultare più inclini ad aprirsi agli altri, grazie alla loro caratteristica fondamentale: l'umiltà. Ma l'apertura è la chiave, l'atto dell'aprirsi sembra il punto centrale dell'idea di popolo delineata: le classi subalterne possono *fare popolo* in grado maggiore, grazie alla loro propensione ad entrare in relazione agli altri, spinti dal bisogno.

Juan Carlos Scannone, presentando la teologia del popolo, afferma che essa “nella sua interpretazione di 'popolo' privilegia l'unità”⁴⁵. Il conflitto è assunto in quanto dato storico, ma non ipostatizzato e reso assoluto, come nelle analisi marxiste.

40 Ibidem

41 Ivi, p. 37

42 Ivi, p. 33

43 Ivi, p. 35

44 Cfr. E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 110: “Quando la teologia del popolo intende per “popolo” il popolo-povero.lavoratore, non solo lo distingue dalla categoria socio-marxista di popolo come classe, vale a dire come categoria universale, ma prende anche le distanze dalla categoria cristiana di Popolo di Dio”.

45 J. C. Scannone, *Quando il popolo diventa teologo. Protagonisti e percorsi della teologia del pueblo*, EMI, Bologna, 2016, p. 16

“L'ingiustizia istituzionale e strutturale”, non è espressione di una inevitabile lotta di classi per il dominio di una sull'altra, del capitale contro il proletariato, ma “viene intesa come tradimento del popolo da parte dell'antipopolo. Il prefisso 'anti' presuppone che quest'ultimo appartenga al popolo, che opprime in forma personale o strutturale”⁴⁶. L'oppressione personale e sociale non è nascosta e trascurata in nome dell'unità, ma anzi considerata come “tradimento” di questa, e letta dunque a partire dalla previa unità del popolo. Scannone sottolinea, presentando la corrente di pensiero che sviluppa in linea con Gera, come la teologia argentina del popolo si sforzi di mantenersi equidistante, libera sia da “forme di culturalismo o di romanticismo populista”⁴⁷, sia dalla teoria marxista della lotta di classe, riconosciuta come un fatto storico, ma non come “principio ermeneutico determinante”⁴⁸. Questa linea di pensiero teologico “poneva l'accento sull'esistenziale, sulla religiosità e sulla cultura popolare. Più sulla storia e il popolo, cioè, che sulla sociologia e le classi sociali”⁴⁹. Ciò era motivato da un fondamentale *anti-elitismo* dei teologi argentini, attento alla concreta vita del popolo argentino, consapevole della cultura concreta di quel popolo e allergico a qualsiasi dipendenza culturale che assimilasse ideologie astratte calate dall'alto e modelli stranieri, fossero essi gli Stati Uniti o Cuba.

1.6 Guardini: l'opposizione polare

L'attenzione per l'autonomia culturale argentina non aveva precluso a Bergoglio un'approfondita conoscenza della cultura umanistica europea e dei classici filosofici e teologici. Accanto ad Agostino, Tommaso d'Aquino ed Hegel, insieme ai più recenti teologi De Lubac, Rahner e Von Balthasar, nei suoi studi egli approfondì in particolare Romano Guardini (1885-1968), tanto da intraprendere sulla sua opera un dottorato di ricerca in Germania nel 1986. Guardini, sacerdote e filosofo tedesco, fu un pensatore cattolico della modernità, che ebbe forte influenza sul Concilio. Egli “rappresentava il dramma dell'età moderna come l'oscillazione di un pendolo tra i poli dell'eteronomia (in cui si colloca l'autorità fuori da se stessi, in un altro essere umano in un'istituzione) e dell'autonomia (in cui si colloca l'autorità in se stessi)”⁵⁰. In una delle sue prime opere,

46 Ivi, p. 17

47 Ibidem

48 Ivi, p. 23

49 Ivi, p. 48

50 A. Ivereigh, *Tempo di misericordia*, Mondadori, Milano, 2014, p. 230

L'opposizione polare, si critica la dialettica hegeliana e marxista prospettando il concetto di *opposizione* come chiave di una dialettica senza sintesi risolutiva, e che invece mantenga viva la tensione. L'opposizione è diversa dalla contraddizione⁵¹, che esige una soluzione: i poli si oppongono e si richiamano l'un l'altro, essendo complementari. Guardini si ispirava al teologo Johann Adam Möhler nel valutare i contrasti interni alla Chiesa come utili, purché posti in *opposizione* all'unità del tutto, cioè in relazione polare con la Chiesa come intero. Come Yves Congar, Guardini mirava al mantenimento dell'unità nella molteplicità e della fedeltà nel rinnovamento. Al giovane Bergoglio interessava in questi pensatori proprio il loro mantenere aperta la tensione della dialettica, senza una sintesi astratta che illudesse di ingabbiare il “concreto vivente”⁵². Da Guardini (e da intellettuali più recenti quali la sopra citata Amelia Podetti, che muoveva anche lei critiche alla dialettica hegeliana) egli ricavava una struttura filosofica aperta alla vita concreta e ostile alle astrazioni ideologiche. Una filosofia che innanzitutto provava a dare risposta al problema della *divisione* all'interno della comunità, e del mantenimento della singolarità nella totalità: “Il singolo nel gruppo, la famiglia nel comune, l'associazione più piccola nella più ampia: simili unità restano ciò che sono anche all'interno dell'unità che vi è sovraordinata; conservano il proprio centro e il proprio particolare ambito interno”⁵³. Il legame che si stabilisce nel sistema oppositivo collettivo, cioè nella comunità, deriva dal “reciproco incastro delle situazioni opposte eccedenti”, cioè dai punti di vista particolari, ed è “posto in rischio da simile incessante mutamento”: “qui è la sorgente di crisi profonde”⁵⁴. Crisi che la comunità è chiamata ad affrontare, ma non in quanto “semplice somma dei sistemi singoli o la congiunzione delle loro determinazioni”: “l'unità collettiva è un una realtà sussistente in se stessa”, è “un essere vivente con leggi sue proprie e relativamente indipendente sia rispetto agli individui singoli sia alla loro semplice somma o media. La sua teleologia non coincide affatto con il 'benessere' del singolo o dei singoli sommati insieme. Ad esso importa anzitutto la realizzazione della propria immagine essenziale; il compimento delle proprie strutture particolari...”⁵⁵. È evidente l'attacco all'individualismo, e alla “finzione razionalistica” che pretende “che lo Stato debba anzitutto ed essenzialmente procurare 'il bene dei cittadini’”⁵⁶. Con ciò Guardini non

51 Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare*, Morcelliana, Brescia, 2016 (prima ed. 1925), p. 25

52 “Saggio per una filosofia del concreto vivente” è il sottotitolo de *L'opposizione polare*.

53 R. Guardini, *L'opposizione polare*, Morcelliana, Brescia, 2016 (prima ed. 1925), p. 133

54 Ivi, p. 134

55 Ivi, p. 135-136

56 Ivi

abbraccia l'organicismo, ma sottolinea la strutturale vocazione organicistica e autoreferenziale dello Stato moderno, affetto da un "egoismo della collettività sovraordinata, che ha un carattere di cecità da elemento naturale"⁵⁷. L'individualismo che contempla la società in funzione dell'individuo e dei suoi scopi ignora questa fondamentale *originarietà* della società, "ma è errata anche la concezione contrapposta, che vuol risolvere l'individuo nella comunità come pura risultante o funzione o fase di essa, o comunque si esprima la concezione collettivistica"⁵⁸. Come detto, non viene prospettata nessuna sintesi, nessuna soluzione immediata e definitiva del problema. L'opposizione polare fra unità e molteplicità, fra singolarità e totalità, viene mantenuta, ma mantenuta non in quanto assurda e paralizzante, bensì in quanto *aperta*. L'apertura è consustanziale all'opposizione, sono sinonimi. L'apertura presente nella comunità di persone, addirittura, supera, pur conservandola, la stessa situazione enantiologica (il sistema di singole opposizioni). L'essenza della comunità umana è superiore alle sue opposizioni interne:

Le considerazioni fatte fin qui, la complessa rete dei collegamenti oppositivi, rappresentano solo l'impalcatura, detto più precisamente: *una* impalcatura della vera e propria comunione personale. L'autentico collegamento comunitario procede da un punto centrale di tutt'altra specie: dalla dedizione personale nell'amore e nella fedeltà. Dovunque concorrono a costituirla le relazioni oppositive sopradescritte, ma essa sta essenzialmente al di sopra di esse. Se si considerasse il problema della comunità solamente da quel punto di vista, il legame comunitario sarebbe finito non appena i rapporti delle situazioni oppositive colleganti si fossero spostati in modo da non riuscire più a reggerle con sicurezza. Le persone o le comunità in questione si sarebbero allora sviluppate in direzione divergente fino a staccarsi. Ma in realtà proprio ora comincia il compito vero della fedeltà personale, la quale può e deve sormontare l'allentamento dei vincoli enantiologici⁵⁹.

È da sottolineare la radicalità di questo pensiero, che da descrittivo si fa normativo quasi senza soluzione di continuità. Si esige un "compito" e una "dedizione personale nell'amore e nella fedeltà". La comunità non è una somma matematica di individui, ma un'integrazione di persone *fedeli* ad essa. Vi è una dimensione di fiducia, o meglio di fede, che coinvolge l'uomo nel profondo, in quanto persona e non in quanto individuo, e che lo lega alla collettività nel suo impegno concreto, portandolo a trascendere le opposizioni, che pure "concorrono" a costruire la comunità, e dunque non sono negate.

Illuminante a riguardo è il saggio di Guardini *Dostoevskij: il mondo religioso*. In

57 Ivi, p. 137

58 Ivi, p. 138

59 Ivi, p. 135

un recente articolo uscito su *La Civiltà Cattolica*⁶⁰, padre José Luis Narvaja SJ suggerisce una derivazione del concetto di popolo di Bergoglio proprio dalla lettura che Guardini fa dei personaggi del romanziere russo. “Il popolo è un essere mitico”, afferma Guardini, è “un'altra sfera, un ambito originario ed essenziale, e gli uomini reali sono 'popolo' nella misura in cui rivelano la presenza di questa altra sfera”⁶¹. Ciò implica che vi sia una *percezione* della comunione fra le persone, e che dunque il mito del popolo sia accettato come “essere” autonomo e “altro”, che apre i singoli ad integrarsi per unirsi, richiedendo fedeltà. All'uomo infatti si richiede che resti “fedele all'esistenza che gli è data e non assuma un atteggiamento artificioso di riflessione e di critica”⁶². Narvaja sottolinea: “Guardini fa notare nei personaggi di Dostoevskij due caratteristiche che sono proprie dell'uomo del popolo come conseguenza del suo rapporto con la natura: l'obbedienza e la pazienza”⁶³. L'uomo in condizioni umili, vicino alla natura e a Dio, sopporta il destino, accetta il mito del popolo, *si fa* uomo del popolo. Al contrario il superuomo faustiano rappresentato da Ivan Karamazov si distacca dal popolo, non obbedendo al suo mito, in una rivolta che conduce al nichilismo, al “nulla che 'nientifica’”⁶⁴. L'alternativa è radicale: da una parte il popolo, dall'altra la solitudine e il nulla. Ma come accettare, da un punto di vista razionale, un mito? Effettivamente il concetto non basta, e Guardini propone un altro metodo “più sottile”⁶⁵ che tenga in considerazione l'opposizione polare presente nella realtà e nella percezione di essa, e dunque che riconosca un “elemento alogico”⁶⁶ come polo complementare alla logica dei concetti definiti e finiti. L'intuizione è la chiave per accostarsi al mito del popolo, per accettarlo, e dunque per essere popolo, nella continua tensione dinamica fra ragione e vita, fra immanente e trascendente.

Vi è in queste riflessioni una delle radici profonde del pensiero di Bergoglio, come si vedrà nel seguente capitolo. Egli indubbiamente deriva anche da qui la concezione del popolo come “categoria storica e mitica”⁶⁷. La sua formazione filosofica, attenta al concreto e aperta alla trascendenza (elementi polarmente opposti ma non contraddittori), fonda il suo pensiero politico qui preso in esame.

60 Cfr. J. L. Narvaja, *Il concetto “mitico” di popolo*, “La Civiltà Cattolica”, n. 4033, Vol. III, 2018; Narvaja conosce Bergoglio personalmente, essendone nipote.

61 R. Guardini, *Dostoevskij: Il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia, 1951 (prima ed. 1932), p. 15
62 Ivi, p. 35

63 J. L. Narvaja, *Il concetto “mitico” di popolo*, “La Civiltà Cattolica”, n. 4033, Vol. III, 2018, p. 19

64 R. Guardini, *Dostoevskij: Il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia, 1951 (prima ed. 1932), p. 211

65 Ivi, p. 325

66 Ivi, p. 326

67 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 37

Insieme alla storia politica del continente e del paese di Bergoglio, la corrente di pensiero teologico cui egli era più vicino e la filosofia che apprezzava devono restare come riferimento per comprendere come egli pensi il popolo. In qualche modo le seconde due danno una risposta alla prima: la teologia e la filosofia cercavano di comporre i conflitti che la politica non riusciva a controllare. Si cercava di ritrovare un'unità sopra le divisioni. Le influenze qui accennate non vogliono risolvere Bergoglio in una somma di temi mischiati insieme, ma far risuonare i suoi pensieri, che verranno esaminati nel prossimo capitolo, dei significati ulteriori a lui precedenti.

SECONDO CAPITOLO

CARATTERISTICHE DELL'IDEA DI POPOLO

2.1 “Popolo di Dio” e “popolo”

In questo capitolo si passeranno in rassegna i passi salienti che mostrano l'idea di popolo di Bergoglio/Francesco. Si sottolineeranno le sfumature di significato, i presupposti e le conseguenze delle sue affermazioni. Il criterio non è cronologico, ma per nuclei tematici, supponendo una sostanziale continuità nel pensiero di Bergoglio/Francesco (chiamato con un nome o con l'altro a seconda della data del passo citato) prima e durante il suo pontificato. Il compito dell'analisi del pensiero di un uomo religioso risulta difficile per un'analisi scientifica. Ciò nel caso presente si specifica nella necessità di una distinzione fra l'idea di “popolo” in generale, categoria anche politica e dunque di interesse per questo studio, e l'idea teologica di “popolo di Dio”, assai più ricorrente nei testi del pontefice, che intende la comunità di fedeli cristiani in quanto battezzati e dunque membri della Chiesa, essa stessa definita appunto “popolo di Dio” dal Concilio. L'ambiguità nasce dal fatto che la Chiesa Cattolica di Roma è universale, cioè aperta a tutti, e dunque tutta l'umanità potenzialmente è “popolo di Dio”, mentre il popolo in quanto comunità politica è particolare. Vi è una differenza di campo: sociale-politico o ecclesiologico-teologico. Ovviamente la seconda concezione in Bergoglio influenza la prima, ne suggerisce la struttura e le dinamiche, perché “questo popolo di Dio si incarna nei popoli della Terra, ciascuno dei quali ha la propria

cultura”⁶⁸, e più in generale perché per lui “dobbiamo trovare il coraggio di recuperare il potenziale liberatorio della fede cristiana, in grado di arricchire la convivenza democratica grazie alla carica di fraternità vissuta che la caratterizza”⁶⁹. Tuttavia si prenderà in esame soltanto l'esposizione dell'idea politica di popolo in quanto comunità di persone, dunque nella sua dimensione eminentemente socio-politica, che riguarda l'uomo nel suo vivere in comunità con altri uomini.

2.2 La cultura di un popolo: un ambiente

Per presentare l'idea di popolo dell'attuale pontefice sembra opportuno partire analizzando cosa per Bergoglio caratterizzi e costituisca un popolo, il suo elemento strutturale o causa formale: la cultura. Nella sua prima esortazione apostolica *Evangelii gaudium* il pontefice sintetizza la sua nozione di cultura:

Si tratta dello stile di vita di una determinata società, del modo peculiare che hanno i suoi membri di relazionarsi tra loro, con le altre creature e con Dio. Intesa così, la cultura comprende la totalità della vita di un popolo. Ogni popolo, nel suo divenire storico, sviluppa la propria cultura con legittima autonomia. Ciò si deve al fatto che la persona umana, “di natura sua ha assolutamente bisogno d'una vita sociale”⁷⁰ ed è sempre riferita alla società, dove vive un modo concreto di rapportarsi alla realtà. L'essere umano è sempre culturalmente situato: “natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse”⁷¹⁷².

Non esiste uomo che prescindano dalla cultura della “determinata” società nella quale vive e dal suo stile “peculiare” e “concreto”. Parafrasando Aristotele, *l'uomo è un animale culturale*. La sfumatura insieme di analogia e differenza con il filosofo greco risulta sottile ma significativa. Entrambe le concezioni non concepiscono l'uomo senza la comunità in cui egli si trova, ma se per il pensiero greco classico l'uomo è per natura *politikòn*, politico, per Bergoglio l'uomo è “sempre culturalmente situato”, cioè abita, *si trova in un ambiente culturale*, cioè dentro il “modo peculiare” delle sue relazioni. Ciò suggerisce che non si dia *la* relazione politica tout court, predefinita e universale, ma *tante* relazioni politiche, diverse di cultura in cultura. Le culture particolari, con

68 Francesco, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 115

69 *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 55

70 Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes*, 1965, n. 25

71 *Ibidem*, n. 53

72 Francesco, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 115

differenti sfumature e colori di situazione in situazione, per Bergoglio sono le varie “totalità della vita di un popolo”, che non sono inscrivibili totalmente nelle più astratte categorie politiche dello schema classico della *polis*, universalizzato dal pensiero illuminista europeo nella dottrina dello Stato. Ci si trova in un sistema di pensiero diverso da quello occidentale e radicato nella cultura sudamericana del *pueblo*. Ciò Bergoglio, per sua stessa ammissione⁷³, lo comprende leggendo Rodolfo Kusch, antropologo e filosofo tedesco vissuto in Argentina. Egli rileva nei suoi studi che, se quella occidentale è la cultura dell'*essere*, razionalista, quella indigena sudamericana è la cultura dello *stare*, geograficamente connotata. Dunque vi è una “intersección entre lo geográfico y cultural” e una “incidencia del suelo en el pensamiento”⁷⁴. La cultura del popolo *situa* l'uomo, ha a che fare con uno *spazio*, o meglio un ambiente, una geografia, un paesaggio. Così pensa Bergoglio:

La geografia ha la sua forza di attrazione come paesaggio non tanto “turistico” quanto esistenziale; inoltre è all'origine di riferimenti simbolici che, essendo condivisi, generano significati e valori collettivi. ... Il quartiere (o il territorio) inteso come spazio comune implica una varietà di colori, sapori, immagini, ricordi e suoni che compongono l'intreccio della vita quotidiana; tutti elementi che, pur essendo infimi e quasi invisibili, sono imprescindibili. I personaggi che popolano il quartiere, i colori della squadra di calcio locale, la piazza centrale, con le sue trasformazioni e le vicende di giochi, amori amicizie che in essa si sono dipanate, i rumori della strada, la musica e la particolare luce che illumina quel certo isolato, quel vicolo: tutto questo contribuisce in maniera determinante a costruire il sentimento di identità. Identità personale condivisa o, per meglio dire, personale in quanto condivisa. ... Essere un popolo vuol dire abitare insieme lo spazio. ... Dobbiamo aprire gli occhi su ciò che ci circonda e su coloro che vivono accanto a noi. Recuperare il valore del saluto, dell'amicizia tra vicini⁷⁵.

È il quartiere⁷⁶, prima concreta esperienza di convivenza, il luogo da riscoprire, in cui “aprire gli occhi” sulle cose reali che circondano l'uomo e che lo riguardano. I dettagli della vita quotidiana, apparentemente umili, “infimi e quasi invisibili” sono invece

73 D. Wolton, Francesco, *Dio è un poeta*, Rizzoli, Milano, 2018, p. 32: “C’è un pensatore che lei dovrebbe leggere: Rodolfo Kusch, un tedesco che viveva nel nordovest dell’Argentina, un bravissimo filosofo e antropologo. Lui ha fatto capire una cosa: che la parola ‘popolo’ non è una parola logica. È una parola mitica.”

74 R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1978, p. 15

75 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 42-43

76 Cfr. Francesco, *Discorso ai partecipanti al I incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 20: “Famiglia e casa vanno di pari passo! Ma un tetto, perché sia una casa, deve anche avere una dimensione comunitaria: il quartiere, ed è proprio nel quartiere che si inizia a costruire questa grande famiglia dell'umanità, a partire da ciò che è più immediato, dalla convivenza col vicinato”.

essenziali per la costruzione della cultura. Ciò che il papa apprezza nei movimenti popolari, organizzazioni sorte dal basso di lavoratori e cittadini non integrati al sistema globale di mercato è questa dimensione territoriale, o meglio *terrosa*: “Avete piedi nel fango e le mani nella carne. Odate di quartiere, di popolo, di lotta!”⁷⁷. La terra, una delle tre T del titolo degli incontri con i movimenti popolari (tierra, techo, trabajo: terra, casa, lavoro), non è mera coordinata quantitativa di uno spazio da gestire funzionalmente ai bisogni primari. La cultura rielabora il senso da dare allo spazio, concependo la terra come luogo simbolico, in cui costruire la propria identità. Al contrario, un modello deterritorializzato e globalista non rispetta e uccide le identità, colonizzandole. Francesco denuncia: “il colonialismo ideologico globalizzante cerca di imporre ricette sopra-culturali che non rispettano l'identità dei popoli”⁷⁸.

Nella dimensione geo-culturale si trova la tensione tra identità e diversità, ricorrente in Bergoglio. Se l'identità di un soggetto è la sua verità, e per Bergoglio “la verità è un incontro”⁷⁹, allora l'identità risulta “personale 'in quanto' condivisa”⁸⁰, cioè nata dall'incontro di diversi che si identificano nella relazione. L'identità di un popolo dunque è il contrario dell'identitarismo, cioè dell'ipostatizzazione ideologica di una identità predefinita all'interno dei rigidi confini dello Stato. Invece l'identità si costruisce concretamente e quotidianamente nel quartiere, sul territorio, e nell'incontro e “amicizia tra vicini”⁸¹:

Questo attaccamento al quartiere, alla terra, all'occupazione, al sindacato, questo riconoscersi nel volto dell'altro, questa vicinanza del giorno per giorno, con le sue miserie - perché ci sono, le abbiamo – e i suoi eroismi quotidiani, è ciò che permette di esercitare il mandato dell'amore non partendo da idee o concetti, bensì partendo dal genuino incontro tra persone, perché abbiamo bisogno di instaurare questa cultura dell'incontro, perché non si amano né i concetti né le idee, nessuno ama un concetto, un'idea, si amano le persone⁸².

La tensione fra i concetti di “attaccamento” e dell’“altro” è sottesa al ragionamento.

77 Francesco, *Discorso ai partecipanti al I incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 17

78 Francesco *Discorso ai partecipanti al III incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 62

79 Cfr. *I cristiani costruiscono ponti non muri*, 8 maggio 2013, in J. M. Bergoglio, A. Spadaro (a cura di) *La verità è un incontro. Omelie da Santa Marta*, Rizzoli, Milan, 2015

80 Vedi nota 75

81 Ibidem

82 Francesco, *Discorso ai partecipanti al II incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 42

L'attaccamento a un territorio e a un *vicinato*, non resta attaccato ad una identità definita una volta per tutte, ma al contrario si apre sempre al “volto dell'altro”. La concretezza del pastore argentino ripropone l'eterna questione dell'identità e della differenza, mantenendo aperta la tensione fra i due poli, e indicando come apertura trascendente l'amore, termine che rimanda a un paradossale e mai concluso “mandato”, concretizzato nella “cultura dell'incontro”.

La cultura di un popolo, situandosi in uno spazio, vive la prossimità come concreta convivenza e dunque come apertura all'altro, diverso per definizione, nel quale, paradossalmente, “riconoscersi”. La persona umana, nel senso del personalismo cristiano, ha come caratteristica principale il suo entrare in una relazione d'amore con l'altro. Per il cristianesimo, si è persone in quanto si è prossimi:

Amare il prossimo facendoci noi stessi prossimo è ciò che ci costituisce come persone. Riconoscere l'altro come nostro simile non ci “dà” nulla, ma ci rende esseri umani. ... Il buon samaritano si prende carico del prossimo perché è l'unico modo di considerare se stesso un “prossimo”, un essere umano, un figlio di Dio. Gesù inverte ragionamento: non si tratta di riconoscere l'altro come proprio simile, ma della nostra capacità di farci noi stessi simili all'altro⁸³.

Cristianamente, *essere* persona implica il compito di *farsi* prossimo: identità è un compito. “L'amore come compito”⁸⁴ spinge ad un impegno quotidiano nella vicinanza per *guadagnarsi* l'identità: “noi esseri umani siamo così: lavoriamo sodo per poter diventare quello che, in realtà, già siamo fin dal principio”⁸⁵. Come si vedrà, essere e dover essere si mischiano e sono trascesi.

2.3 Il popolo: un “soggetto storico”

Intrecciata con la dimensione spaziale si trova quella temporale. Se la prima è la *statica* di un popolo, la seconda è la sua *dinamica*, ed entrano in continua tensione. L'ambiente geografico è anche “ambiente storico”⁸⁶. In questo ambiente il tempo è una

83 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 50

84 *Ibidem*, p. 51

85 *Ibidem*

86 J. M. Bergoglio, *Nei poveri un senso trascendente della vita*, 2012, in J. M. Bergoglio, *Bergoglio: vi spiego la teologia del popolo*, “Avvenire”, 26 aprile 2015: “Nessuno può vivere assolutamente isolato, tutti gli atti delle persone si danno in un ambiente storico che li condiziona, l'operato concreto è contrassegnato dalla cultura in cui si svolge”

linea lungo la quale si sviluppano processi orientati verso una meta, all'interno di una lotta drammatica.

La storia la costruiscono le generazioni che ci succedono nell'ambito di un popolo in cammino. Per questo ogni sforzo individuale ... e gli avvenimenti e i processi storici che nel tempo forgianno la storia di un popolo - portatore di vita e di cultura - non sono altro che parti di un tutto complesso e diverso che interagisce nel tempo: il popolo che lotta per un senso, che lotta per un destino, che lotta per vivere con dignità⁸⁷.

Il popolo è un “soggetto storico”⁸⁸. In quanto tale, è sempre “in cammino” e in “lotta”. Le generazioni, come anelli di una catena, fanno proseguire il processo storico di un popolo, che per proiettarsi verso il futuro ha bisogno della memoria del passato⁸⁹. È necessario dunque non spezzare la catena, e la cultura di un popolo è proprio ciò che tiene insieme passato, presente e futuro: è il “recuperare, dalla brace viva delle risorse culturali e spirituali del nostro popolo, la bellezza della condivisione, per ritrovare e trasmettere il ricordo dei nostri eroi, padri e santi”⁹⁰. La cultura e tutte le arti hanno questo valore di trasmissione della “storia di famiglia” e di affermazione del “senso di appartenenza a partire da valori che si sono formati e incarnati nella memoria collettiva”⁹¹.

Il ruolo della memoria è evidentemente cruciale. Da essa la cultura di un popolo attinge per affermare l'appartenenza di un cittadino a un popolo, e dunque la sua stessa identità, perché

non c'è identità senza appartenenza. La sfida dell'identità di una persona come cittadino è direttamente proporzionale al modo in cui essa vive questa sua appartenenza. A chi? Al popolo dal quale nasce nel quale vive⁹².

La persona è cittadino di un popolo nella misura in cui “vive” una “appartenenza”

87 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 25-26

88 Ibidem, p. 75

89 L'unità di un popolo è anche unità di passato, presente e futuro: Cfr. J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 46-47: “Ciò che ci unisce, ciò che ci consente di mettere da parte il nostro egoismo per riconoscerci nel presente e ricostruire insieme la nostra storia passata, racchiude in sé anche l'origine di un futuro comune. E noi dobbiamo fare di tutto affinché esso cominci a costruirsi già nel presente, promuovendo istituzioni, criteri di valutazione, produzioni scientifiche o artistiche che siano espressione delle nostre aspettative e delle nostre speranze, e che agiscono come faro nell'ambiguità del nostro tempo”.

90 J. M. Bergoglio, *Omelia*, 3° Congresso dei comunicatori, ottobre 2002, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 121

91 Ibidem, anche per la cit. precedente

92 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 45

attraverso la memoria. Un popolo esiste e resta vivo nella misura in cui ricorda. È la memoria collettiva a incarnare i valori che lo animano. Ma è vero anche il contrario: la memoria è possibile solo se c'è un popolo che vuole ricordare, che desidera farlo. Infatti “la memoria dei popoli non è un computer ma un cuore”⁹³ e “non può ridursi a una semplice registrazione”⁹⁴; e dunque bisogna che vi sia un “cuore” perché vi sia un ricordo.

Di nuovo viene coinvolta la dimensione normativa, dinamica e drammatica del popolo chiamato a scelte morali: come lo spazio implicava vicinanza e dunque il “mandato dell'amore”⁹⁵, così la storia implica memoria e dunque una “*coscienza storica*”⁹⁶ che contempra e rielabora continuamente il passato, in vista di un destino. Ricordare per Bergoglio non è imbalsamare una cronologia oggettiva, ma rendere vivo nel presente l'insegnamento del passato, carico di speranza per il futuro⁹⁷. Per questo “la comunicazione meramente puntuale, senza una storia alle spalle, non porta con sé il senso del tempo e, di conseguenza, non è foriera di speranza”⁹⁸. Salvare dall'oblio, dal “macro” e dall’“anonimato” comporta, ancora una volta, “vicinanza”⁹⁹, cioè farsi prossimi e costruire insieme una memoria collettiva, perché animati da una “speranza” condivisa. La memoria collettiva dunque non è oggettiva, asettica, certa e assoluta. Al contrario, essa rimanda ad un’“aria di famiglia”, difficilmente registrabile, e a un’“esperienza storica di popolo”¹⁰⁰. *Esperienza*, cioè evento non controllabile e irreversibile, che cambia l'identità del popolo, facendolo divenire più *esperto*, facendolo crescere. La storia di un popolo, insomma, non è la mera successione cronologica di momenti, ma il concatenarsi di “tappe significative”¹⁰¹, ricordate e *significate* soggettivamente dal popolo stesso, appunto, soggetto storico, che può e deve superare la propria storia¹⁰². In un circolo, la storia costruisce l'identità di un popolo, ma esso

93 J. M. Bergoglio, *Messaggio agli educatori*, Buenos Aires, 5 maggio 1999, in C. Carbajal de Inzaurraga, P. Pallanch (a cura di), *Popolo, Ave*, Roma, 2015, p. 17

94 J. M. Bergoglio, *189° Anniversario della rivoluzione di Maggio*, Buenos Aires, 25 maggio 1999, in C. Carbajal de Inzaurraga, P. Pallanch (a cura di), *Popolo, Ave*, Roma, 2015, p. 19

95 Vedi nota 82

96 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 91

97 Cfr. nota 89

98 J. M. Bergoglio, *Omelia*, 3° Congresso dei comunicatori, ottobre 2002, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 121

99 J. M. Bergoglio, *Lettera ai catechisti dell'arcidiocesi*, Buenos Aires, 21 agosto 2010, in C. Carbajal de Inzaurraga, P. Pallanch (a cura di), *Popolo, Ave*, Roma, 2015, p. 49, anche per le due cit. precedenti

100 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 51

101 Ivi, p. 91

102 Cfr. J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 38: “Sì, la nostra storia è piena di contraddizioni drammatiche, spesso violente. Siamo cresciuti più per aggregazione che per sintesi che supera le differenze. Dobbiamo leggere il nostro passato e superarci. Non cadere di nuovo, come in un destino tragico con i suoi tracciati, come se ci ostinassimo a ripetere situazioni e contrapposizioni che ci hanno danneggiato. Ci si impone il compito di guardare al nostro

ricordando dà forma alla propria storia, passata e futura: “nella dinamica della storia l’uomo crea la cultura e la cultura influisce sull’uomo. Con parole di Giovanni Paolo II: 'L’uomo è insieme figlio e padre della cultura in cui è immerso'¹⁰³.”¹⁰⁴. Più che per l'esatta certezza della registrazione dei dati e dei fatti, la memoria collettiva contempla, e costruisce, la storia del popolo in vista di una speranza, rispondendo alla chiamata a un destino, *scommettendo*:

La storia scommette sulla verità superiore, per ricordare ciò che ci unisce e ci costruisce, sulla realizzazione piuttosto che sui fallimenti. Ed è guardando al dolore e al fallimento che la nostra memoria scommette sulla pace e il diritto... E se guardiamo alle violenze fratricide la nostra memoria ci dispone in modo che predomini l'interesse comune¹⁰⁵.

La memoria collettiva è una memoria selettiva. Ciò però non ne riduce l'autorità, che le deriva dall'essere condivisa e non dall'essere oggettiva. Se infatti si è detto che il popolo è un soggetto, esso si autodefinisce secondo l'interpretazione delle sue esperienze soggettive, non secondo la mera registrazione e somma di fatti oggettivi. Solo da questo soggetto è possibile che provenga l'autentica narrazione della propria storia. La scommessa su *una* storia che egli sceglie di raccontare. Infatti, oltre ad essere la risultante di una serie di scelte passate, la storia di un popolo è la scelta, più o meno consapevole, su *come raccontare* quelle scelte. È il racconto di un mito.

2.4 Un'idea mitica, fra circolarità e dinamismo

Ci vuole un mito per capire il popolo. Quando spieghi che cos'è un popolo usi categorie logiche perché lo devi spiegare: ci vogliono, certo. Ma non spieghi così il senso dell'appartenenza al popolo. La parola popolo ha qualcosa di più che non può essere spiegato in maniera logica¹⁰⁶.

Il linguaggio dell'attuale pontefice, più che semplice, è essenziale. Quando tratta

passato con più affetto, con altre chiavi di lettura e altri ancoraggi, recuperando quello che ci aiuta a vivere insieme, quello che ci dà forza, quegli elementi che possono offrirci piste per far crescere e consolidare *una cultura dell'incontro e un orizzonte utopico condiviso*”.

103 Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, 1998, n. 75

104 J. M. Bergoglio, *Nei poveri un senso trascendente della vita*, 2012, in *Bergoglio: vi spiego la teologia del popolo*, “Avvenire”, 26 aprile 2015

105 J. M. Bergoglio, *189° Anniversario della rivoluzione di Maggio*, Buenos Aires, 25 maggio 1999, in C. Carbajal de Inzaurraga, P. Pallanch (a cura di), *Popolo, Ave*, Roma, 2015, p. 18

106 A. Spadaro, *Le orme di un pastore. Una conversazione con papa Francesco*, in J. M. Bergoglio, *Nei tuoi occhi la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires (1999-2013)*, Rizzoli, Milano, 2016, p.

argomenti complessi non prova a semplificarli, li lascia essere, riconoscendo i limiti della logica razionale di fronte all'eccedenza, al “di più”. Il popolo è un'idea altamente complessa, risultante, come si è visto, dall'interazione dello spazio nel quale si situa e della storia che percorre. Ma non risultante in senso matematico. Infatti la complessa combinazione delle varie condizioni geo-storiche eccede la mera somma di esse, superando così la logica matematica e deduttiva¹⁰⁷. Questa eccedenza è descritta dall'idea di *popolo come mito*¹⁰⁸, in cui si trova una fondamentale ambiguità, riconosciuta e mantenuta da Bergoglio, che si può esprimere come una tensione fra *circolarità e dinamismo*.

In primo luogo il mito, per definizione, prevede un arresto della razionalità e una sospensione dell'incredulità. Richiede di essere creduto senza dare dimostrazioni scientifiche. L'*epos* che il mito trasmette, letteralmente, non è nient'altro che la *parola* in esso proferita. Ciò suggerisce che il mito basta a sé stesso: contiene la chiave ermeneutica per la sua comprensione. È *circolare*, nel senso che rigira la domanda sul suo senso e sulla sua verità all'interno di sé. Insomma un mito dice qualcosa solo a chi ci crede. E la credenza, per definizione, non è legata alla logica deduttiva, ne interrompe lo schema causale: credere in qualcosa è riconoscere quel qualcosa come indipendente, incausato. Di qui nasce la deriva che dal mito porta all'ideologia e al fanatismo, cioè alla cristallizzazione di una lettura del reale chiusa e rigida, che non necessiti dimostrazioni né ammetta confutazioni.

Come detto, però, la circolarità del mito è messa in tensione dal suo *dinamismo*, dalla sua capacità di muoversi cambiando, mosso dall'inesauribile *eccedenza* della realtà. Il mito si distingue dall'ideologia, sia essa religiosa, politica o socio-economica, per la capacità di contemplare l'eccedenza ed esserne mosso. Il diverso, l'opposto, il nuovo, l'eccedente appunto, sono la vera linfa vitale che permettono al mito di essere tradizionale, cioè di camminare nella storia di un popolo. Senza alcuna tensione interna ed esterna un mito si atrofizza, cristallizzandosi in vecchia storia, in favola. La

107 Cfr. J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 37: “Cittadini è una categoria logica. *Popolo* è una categoria storica e mitica. Viviamo in società e questo tutti lo capiamo e lo esplicitiamo logicamente. *Popolo* non può spiegarsi solo in maniera logica. Contiene un *plus* di significato che ci sfugge se non ricorriamo ad altri modi di comprensione, ad altre logiche ed ermeneutiche”.

108 Prima fonte dell'idea di popolo come mito è, come già visto, Rodolfo Kusch; cfr. Francesco, D. Wolton, *Dio è un poeta*, Rizzoli, Milano, 2018, p. 32: “Non si può parlare di popolo logicamente, perché sarebbe fare unicamente una descrizione. Per capire un popolo, capire quali sono i valori di questo popolo, bisogna entrare nello spirito, nel cuore, nel lavoro, nella storia e nel mito della sua tradizione. Questo punto è veramente alla base della teologia detta “del popolo”. Vale a dire andare con il popolo, vedere come si esprime. Questa distinzione è importante. Il popolo non è una categoria logica, è una categoria mitica”; cfr. anche R. Kusch, *Indigenous and Popular Thinking in América*, Duke University Press, Durham, 2010 (prima ed. 1970)

tradizione invece, contemplando la tensione del *tradere*, che significa tramandare ma anche tradire¹⁰⁹, cambia forma continuamente, crescendo: “la tradizione fiorisce ... La fedeltà... implica una crescita”¹¹⁰. L'idea di processo, tanto cara al papa¹¹¹, esprime bene questo dinamismo, che, se tenuto presente, evita che la circolarità del mito porti ad una chiusura ideologica, ed apre invece il mito ad incarnarsi nella storia. Francesco lo esprime bene nell'intervista del 2016, in cui distingue fra concezione “logica” di popolo, che inevitabilmente finisce per vedere nel mito del popolo un'idea populista; concezione “mistica”, fanatica e ideologica; e infine la sua concezione “mitica” del popolo:

C'è una parola molto maltrattata: si parla tanto di populismo, di politica populista, di programma populista. Ma questo è un errore. Ma popolo non è una categoria logica, né è una categoria mistica, se la intendiamo nel senso che tutto quello che fa il popolo sia buono o nel senso che il popolo sia una categoria angelicata. Ma no! È una categoria mitica, semmai. Ripeto: “mitica”¹¹².

E subito aggiunge:

Popolo è una categoria storica e mitica. Il popolo si fa in un processo, con l'impegno in vista di un obiettivo o un progetto comune. La storia è costruita da questo processo di generazioni che si succedono dentro un popolo.¹¹³

La storia mette in movimento il mito. Il tempo fa evolvere l'immagine. Il “processo di generazioni” rende il popolo un essere dinamico, da cui scaturisce una “cultura viva la quale ... tende ad aprire, integrare, moltiplicare, condividere, dialogare, dare e ricevere all'interno dello stesso popolo e con gli altri popoli con cui entra in contatto”¹¹⁴. Il

109 Il “tradimento” è il conflitto interno al mito stesso, compreso nella sua tensione interna. Bergoglio vi accenna in un passo significativo: “Popolo' è molto più che una parola. È un concetto carico di senso e di emozione, intrecciato in modo indissolubile con una storia di lotta, speranza, vita, morte e persino tradimento”. *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 40-41

110 A. Spadaro, *Le orme di un pastore. Una conversazione con papa Francesco*, in J. M. Bergoglio, *Nei tuoi occhi la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires (1999-2013)*, Rizzoli, Milano, 2016, p. XIV

111 Cfr. Francesco, *Discorso ai partecipanti al II incontro mondiale dei movimenti popolari in Francesco, Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 40: “Mi piace molto l'immagine del processo, i processi, dove la passione per il seminare, per l'irrigare con calma ciò che gli altri vedranno fiorire sostituisce l'ansia di occupare tutti gli spazi di potere disponibili e vedere risultati immediati”.

112 A. Spadaro, *Le orme di un pastore. Una conversazione con papa Francesco*, in J. M. Bergoglio, *Nei tuoi occhi la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires (1999-2013)*, Rizzoli, Milano, 2016, p. XV-XVI; cfr. anche *Un incontro privato del Papa con alcuni gesuiti colombiani*, La Civiltà Cattolica, Q. 4015, Vol. IV, 2017, p. 3 – 10: “Oggi bisogna fare attenzione quando si parla di popolo! Perché qualcuno dirà: 'Finirete per diventare populist!', e si cominceranno a fare elucubrazioni. Ma bisogna capire che quella di 'popolo' non è una categoria logica”.

113 Ibidem

114 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 44: “Un popolo è necessariamente dinamico. La sua cultura,

popolo per Bergoglio è proprio l'opposto di qualsiasi identitarismo nazionalistico, in Occidente detto anche populista. Lo slogan “ponti e non muri” è radicato nella concezione di una “cultura viva” dell'incontro e del dialogo, continuamente tesa ad “aprire”.

Lo schema appena esposto, fra circolarità e dinamismo, aveva l'intenzione di illustrare il modo in cui è concepito il mito del popolo da Bergoglio. Andando più in profondità e risalendo alle fonti del pensiero del pontefice, è illuminante il saggio di Emilce Cuda *Leggere Francesco*, che nell'indagare le fonti teoriche del suo pensiero descrive il “metodo analettico”. Esso consiste “nell'autodeterminazione positiva del popolo che, mediante un linguaggio simbolico, dice e non dice, perché la sua è un'altra modalità del linguaggio”¹¹⁵. In questa autodeterminazione, che la studiosa chiama anche “resistenza”, i due termini della tensione sono lo “*stare*” e la “*mediazione*” o “linguaggio simbolico”¹¹⁶. Il secondo manifesta il primo, mantenendovi una tensione, appunto, *simbolica*. Le analisi della Cuda sono preziose e sottostanno alla presente esposizione, e seppure non coincidano perfettamente con lo schema appena delineato, sono richiamate, anche in seguito, come punto di riferimento strettamente teoretico per l'interpretazione dei testi di Bergoglio/Francesco. Interpretazione che tuttavia mira a scorgere le conseguenze teoriche e pratiche del messaggio del pontefice e solo in vista di quelle approfondisce le cause e i fondamenti del suo pensiero.

2.5 Discernimento e realismo

Come appena visto, l'appartenenza di una comunità ad una storia e a un mito innesca il continuo dinamismo del popolo: “un popolo è necessariamente dinamico”¹¹⁷. Ciò significa che oltre ad essere una narrazione, un racconto mitico con la sua *estetica*, il popolo per Bergoglio implica anche una disposizione *estatica*, rappresenta cioè un

fatta di quei valori e simboli comuni che lo identificano, non consiste nella sclerotica ripetizione dell'uguale, bensì nella creatività che trae origine dallo scambio con altri popoli e culture. Per questo non è mai omogeneo ma contempla in sé la diversità. I tentativi di 'fissare' o 'congelare' la vita di un popolo escludono la possibilità che si realizzi una cultura viva la quale, al contrario, tende ad aprire, integrare, moltiplicare, condividere, dialogare, dare e ricevere all'interno dello stesso popolo e con gli altri popoli con cui entra in contatto”.

115 E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 159, anche per la cit. precedente

116 Ibidem, p. 158

117 Ibidem

invito all'uscire di sé, all'“aprire”, e inevitabilmente, come accennato, al *tradirsi*. Infatti, tradendo innanzitutto la logica razionale, il popolo è “molto più che una parola”. Addirittura diventa un termine “contraddittorio e controverso”, forse troppo urticante “in tempi di 'morte delle ideologie', 'post-modernità' e atteggiamento *light* di fronte alla vita”¹¹⁸, e per questo viene dimenticato. L'ambiguità è tematizzata da Bergoglio, il relativismo affrontato di petto, il problema posto integralmente: che senso dare, oggi, al termine “popolo”?

La facoltà che Bergoglio sembra preferire per dare una risposta è *l'intellectio*, in quanto superamento della *ratio*. Egli eredita dalla spiritualità ignaziana la centralità del *discernimento*, cioè della facoltà di formulare un giudizio leggendo dentro l'esperienza concreta, senza la pretesa di razionalizzarla, ma anzi lasciandone manifestare l'eccedenza e ascoltando le mozioni interiori dello spirito. Gli *Esercizi spirituali* non sono teorie astratte da imparare, ma esperienze da fare. Così Bergoglio rilancia la sfida che l'idea di popolo pone all'uomo post-moderno partendo dalla realtà concreta, dalle “viscere”¹¹⁹ del popolo. Lì si può discernere, con pazienza, fatica e rispetto, la sua “forza nascosta”. Solo dall'interno si può capire, o meglio vivere, un popolo. Infatti, più che riconoscere un popolo, *ci si riconosce in un popolo*: “per comprendere il popolo bisogna starci immersi, bisogna accompagnarlo dall'interno”, e fare esperienza di “quella realtà del popolo che non è ideologica: è vitale, è viva”¹²⁰. Al contrario, si fraintende o ci si allontana dal popolo se lo si vuole spiegare logicamente:

Se si vuole parlare di popolo con schemi logici si finisce per cadere in un'ideologia di carattere illuminista e liberale oppure «populista», appunto..., comunque si finisce per chiudere il popolo in uno schema ideologico. Popolo invece è una categoria *mitica*... La grazia di Dio che si manifesta nella vita del popolo non è una ideologia ...la grazia non è affatto una ideologia: è un abbraccio, è qualcosa di più grande¹²¹.

La logica razionale, se non si apre a “qualcosa di più grande” e indisponibile, si chiude in una ideologia autoreferenziale.

L'attuale pontefice è radicalmente anti-ideologico. Lontano dalle passate ideologie totalitarie del Novecento, ma anche da quelle che lui giudica le attuali

118 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 40-41, anche per le due citazioni precedenti

119 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015 p. 37: “[Gesù] desiderava che il popolo conoscesse un messaggio nuovo e scoprisse la forza nascosta delle proprie viscere”.

120 *Un incontro privato del Papa con alcuni gesuiti colombiani*, La Civiltà Cattolica, Q. 4015, Vol. IV, 2017, p. 3 – 10, anche per la citazione precedente

121 Ibidem

ideologie egemoni: “illuminista e liberale oppure 'populista’”. Egli non si schiera con nessuna di esse, e pone invece il problema che sta a monte delle divisioni tra fazioni, per esempio fra i global e i *no* global, tra ideologia del libero mercato e ideologia statalista. Pone il problema dell'ideologia in quanto tale, e dell'inevitabile violenza nascosta in qualsiasi astrazione disincarnata e dunque disumana, seppure nascosta dal più candido razionalismo e magari da un ingenuo paternalismo. Lo fa, destando scandalo, a partire dalla comunità di cui è a capo, la Chiesa cattolica, parlando di pastorale:

Mi dispiace quando qualcuno dice: ‘quelli dobbiamo educarli’. Ci perseguita sempre il fantasma dell'Illuminismo, quel riduzionismo ideologico-nominalista che ci porta a non rispettare la realtà concreta. E Dio ha voluto parlarci tramite realtà concrete. La prima eresia della Chiesa è la gnosi, che già l'apostolo Giovanni critica e condanna¹²².

L'anti-gnosi di Bergoglio è tutta figlia della sua formazione gesuitica e tomista, e della sua indole latinoamericana, allergica alla cultura dei lumi. È il rifiuto totale dell'astrazione “ideologico-nominalista”, che gli fa affermare uno dei suoi quattro principi cardine: “la realtà è superiore all'idea”¹²³. Il suo profondo realismo lo rende ostile alla decadenza scolastica e accademica, che è un “riduzionismo” della realtà concreta a nomi astratti e disincarnati:

La realtà semplicemente è, l'idea si elabora. Tra le due si deve instaurare un dialogo costante, evitando che l'idea finisca per separarsi dalla realtà. È pericoloso vivere nel regno della sola parola, dell'immagine, del sofisma. ... La realtà è superiore all'idea. Questo implica di evitare diverse forme di occultamento della realtà: i purismi angelicati, i totalitarismi del relativo, i nominalismi dichiarazionisti, i progetti più formali che reali, i fondamentalismi antistorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza saggezza.¹²⁴

Il pensiero infatti deve incarnarsi: “la filosofia non in laboratorio, ma nella vita, nel dialogo col reale. Nel dialogo col reale troverai, come filosofo, i tre trascendentali che fanno l'unità, ma con un nome concreto”¹²⁵. I tre trascendentali, verità, bellezza e bene,

122 J. M. Bergoglio, *Nei poveri un senso trascendente della vita*, 2012, in *Bergoglio: vi spiego la teologia del popolo*, “Avvenire”, 26 aprile 2015

123 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 59

124 Francesco, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 231

125 *Un incontro privato del Papa con alcuni gesuiti colombiani*, La Civiltà Cattolica, Q. 4015, Vol. IV, 2017, p. 3 – 10: “Ricordiamo le parole del nostro grande scrittore Dostoevskij. Come lui, anche noi dobbiamo riflettere su quale bellezza ci salverà, sulla bontà e sulla verità. Benedetto XVI parlava della verità come incontro, ovvero non più una classificazione, ma una strada. Sempre in dialogo con la realtà, perché non si può fare filosofia con la tavola logaritmica, che peraltro è ormai in disuso”; cfr. anche J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 49: “La riflessione astratta corre il rischio di perdersi in elucubrazioni su oggetti astratti o avulsi, impegnata in una ricerca asettica della verità, dimenticando che *l'obiettivo di ogni riflessione umana è l'essere reale in quanto tale* e, pertanto, uno, da cui non posso disgiungersi le tre categorie fondamentali dell'essere

sono la struttura del reale per un tomista come Bergoglio, iscritti nella concretezza dell'esperienza, a cominciare dall'esperienza dell'incarnazione da cui teologicamente deriva l'inculturazione del Vangelo in ogni popolo¹²⁶. È a partire dal realismo dell'unità con “un nome concreto” che Bergoglio si oppone all'inconsistenza dei nominalismi, e la sua è una lotta non semplicemente teorica, ma per certi versi anche politica. È bene citare un lungo passaggio che ne renda l'idea:

I nominalismi non convocano mai. Tutt'al più classificano, citano, definiscono, ma non convocano. Ciò che convoca è la realtà illuminata dal ragionamento, dall'idea e dalla loro percezione intuitiva. Ci troviamo di fronte al problema dell'estetica e della retorica ... Siamo subendo ... uno slittamento dell'azione sociopolitica dalla realtà espressa mediante idee verso l'estetico, cioè verso le idee e i nominalismi. Viviamo così nel regno dell'immagine, della sola parola, del sofisma. Pensate agli incontri internazionali o anche al quotidiano: la forma di pensiero più usata è il sofisma. ... L'idea rimane prigioniera del sofisma invece di ricorrere alla persuasione. Cerca di sedurre invece che convincere. Seducendo perdiamo il nostro contributo come cittadini. Persuadendo, invece, confrontiamo idee, limitiamo le asperità e progrediamo insieme¹²⁷.

Il passo è tratto dal già citato discorso del 2010 *Noi come cittadini noi come popolo*, testo dal carattere notevolmente politico, sulla base del quale si può sviluppare la presente riflessione verso il tema del rapporto fra politica, vocazione, ed estetica. Tema aperto e per natura problematico. Si potrebbe riassumere la questione generale chiedendosi: fino a che punto un pensiero è persuasione e non sofisma? Che differenza c'è in sostanza fra vocazione e seduzione? Convincere, non maschera sempre un assoggettamento di chi è convinto a chi convince? L'estetica delle idee perfette, dei “nominalismi”, è così differente dal mito del popolo, che ha anch'esso una sua estetica geo-culturale (come visto al paragrafo 2.2)?

che i filosofi chiamano i *trascendentali*: la verità, la bontà e la bellezza. Sono inseparabili”.

126 Cfr. J. M. Bergoglio, *Seduta plenaria della Pontificia commissione per l'America Latina*, Roma, gennaio 2005, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 153: “Questa sintesi di verità, bellezza e bene non è qualcosa che si debba inventare: è insito nella Parola incarnata, accolta da un popolo e incorporata nella sua cultura. Tale sintesi e ciò che chiamiamo 'religiosità popolare’”; cfr. anche Francesco, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 116: “Nei diversi popoli che sperimentano il dono di Dio secondo la propria cultura, la Chiesa esprime la sua autentica cattolicità e mostra 'la bellezza di questo volto pluriforme' [Giovanni Paolo II, *Novo Millennio Ineunte*, lettera apostolica, 2001, n. 40]. Nelle espressioni cristiane di un popolo evangelizzato, lo Spirito Santo abbellisce la Chiesa, mostrandole nuovi aspetti della Rivelazione e regalando un nuovo volto. Nell'inculturazione, la Chiesa 'introduce i popoli con le loro culture nella sua stessa comunità' [Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, lettera enciclica, 1990, n. 52; cfr. *Catechesi Tradendae*, esortazione apostolica, 1979, n. 53]”.

127 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 66

2.6 “Popolo” come prassi performativa

Non esiste una risposta univoca al dilemma, e soprattutto non esiste una risposta logica. Infatti non si tratta di un problema epistemologico, ma di un dilemma morale. Come detto, solo se si sceglie di credere nel mito del popolo si entra nel suo dinamismo, che coinvolge la libertà della persona, la libera scelta morale fra restare fedele o tradire il proprio popolo. Niente dà la certezza inconfutabile che un popolo esista, niente assicura definitivamente la veridicità del suo mito. Bergoglio è fuori dall'orizzonte descrittivo o normativo trascendentale della scienza e della teoria politica, in cui ci si può dividere fra realisti e idealisti. La dimensione propria dei suoi discorsi sul popolo esula dalla teorizzazione razionale per farsi atto performativo: il popolo *si* crea proprio nel suo *dirsi*, come si è visto, in un circolo. Dunque “popolo” è principalmente un'appello:

Rifondare con speranza i nostri legami sociali! Questo non è un freddo postulato “eticista” e razionalista. Non si tratta di una nuova utopia irrealizzabile, nemmeno di un pragmatismo contrario e saccheggiatore. È la necessità imperativa di convivere per costruire insieme il possibile bene comune¹²⁸.

Credere nel mito del popolo è la risposta, né utopica né grettamente realista seppure incarnata in una prassi, a questa “necessità imperativa”, che non è né *sogno*, né tantomeno *emergenza*, ma chiamata a una *conversione*:

Per ricreare il vincolo sociale è dunque necessario un processo di conversione, che consiste nel tornare a credere nelle nostre istituzioni, ad avere fiducia nei meccanismi che sono alla base del nostro essere popolo e che ci guidano nel cammino verso la felicità collettiva.¹²⁹

Non si tratta di rispondere razionalmente a un problema, ma al contrario di raccogliere e rilanciare coraggiosamente una sfida esistenziale, dunque meta-logica, che abbraccia e anima la sfera del politico. Occorre di nuovo citare un ampio passo dal testo del 2010:

La sfida di essere cittadino, oltre ad essere un dato antropologico, si inquadra nell'orizzonte del politico. Si tratta infatti della chiamata del dinamismo della bontà, che si dispiega verso l'amicizia sociale. E non si

128 J. M. Bergoglio, *Te Deum*, Buenos Aires, 25 Maggio 2000, in C. Carbajal de Inzaurraga, P. Pallanch (a cura di), *Popolo, Ave*, Roma, 2015, p. 20

129 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 60

tratta di un'idea astratta di bontà, di una riflessione teorica che fonda un vago concetto di etica, di un “eticismo”, ma di un'idea che si sviluppa nel dinamismo del bene, *nella natura stessa della persona*, nelle sue *attitudini*. ... Non è la riflessione sulla bontà che crea vie etiche, le quali, in ultima istanza, possono portare ad attitudini che non concretizzano tutta la nostra capacità di bene. Una cosa è la bontà, altra cosa l'etica astratta. Può addirittura esistere un'etica senza bontà. Sono tipici di un “esistenzialismo mediocre” l'intelligenza senza talento e un “eticismo” senza bontà.¹³⁰

Per Schmitt la dialettica amico/nemico propria del politico *precedeva* le divisioni morali buono/cattivo, essendone autonomo; in modo simile per Bergoglio l’“orizzonte del politico” precede e supera il mero “eticismo”: la differenza fra i due concetti di politico è che la divisione schmittiana amico/nemico in Bergoglio è riconosciuta ma superata nella “chiamata al dinamismo della bontà, che si dispiega verso l'amicizia sociale”. Per lui l'etica, da sola, rimane lettera morta se non si incarnata nella “natura”, cioè nelle “*attitudini*”¹³¹, nella concreta risposta alla “chiamata” a compiere azioni, “gesti”¹³². È l'azione, la prassi, a costituire il popolo. Una prassi che è anche politica, e non si esaurisce in una teoria etica. Il popolo non è, ma *si fa*: “si tratta di un processo, di un *farsi popolo*. Di un'integrazione. Di un lavoro lento, difficile, molte volte doloroso, per il quale la nostra società ha lottato”¹³³. Bergoglio insiste continuamente sull'idea di appartenenza a un popolo come prassi, costruzione e “partecipazione”¹³⁴ sempre drammatica e faticosa. L'impegno personale non è scontato e insito nella automatica auto-realizzazione individualista né nel compimento della Storia universale. Il “*farsi popolo*” al contrario è la libera e drammaticamente non automatica risposta personale ad una chiamata, alla vocazione ad essere cittadini, cioè a vivere nella comunità politica che ci convoca. La riflessione etica astratta, trovandosi al di fuori del campo politico, non può restare teoria e precetto della condotta morale, privata o pubblica che sia, ma

130 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 47-48

131 Cfr. anche J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 50:

“Recuperare il valore di un'attitudine di cittadinanza, del cittadino come persona con identità e appartenenza, comporta *recuperare l'orizzonte di sintesi e unità di una comunità*”.

132 Cfr. *Te Deum*, Buenos Aires, 25 Maggio 2000, in C. Carbajal de Inzaurraga, P. Pallanch (a cura di), *Popolo*, Ave, Roma, 2015, p. 20: “Non si tratta soltanto di un controllo amministrativo o tecnico, di un piano, ma è la convinzione costante che si esprime in gesti, nell'avvicinamento personale, in un segno distintivo, dove si esprime questa volontà di cambiare il nostro modo di legarci, nella speranza di una nuova cultura dell'incontro, della prossimità”.

133 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 38

134 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *E l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseghe (PD), 2015, p. 40-41: “Il popolo” può essere definito solo sulla base dell'impegno e della partecipazione. È un vocabolo che reca in sé una così forte carica emotiva e così tante speranze e utopie, che si snaturerebbe se lo considerassimo una mera questione oggettiva, esterna al discorso in cui è iscritto. Più che una parola, è una chiamata, una con-vocazione a uscire dalla chiusura individualista, dall'interesse personale, per gettarsi fiduciosi e senza paura nel grande fiume della storia, che scorre inesorabile portando con sé la vita e il passato del vasto territorio che attraversa e rende vivo”.

deve culminare in “vocazione politica”, si deve cioè esprimere nella costruzione con gli altri di “un'esperienza di vita in comune”¹³⁵. L'imperativo categorico kantiano in Bergoglio si trasforma e si incarna in concreta vocazione all'impegno civile e propriamente politico. Non è dunque la legge morale dentro l'uomo a chiamarlo alla giustizia, si potrebbe dire, ma la comunità fuori di sé. È la relazione dell'uomo con l'altro da sé che lo fa uscire dall'individualismo narcisista e lo *con-voca*¹³⁶ esistenzialmente a una scelta, e a una lotta:

Essere cittadini significa essere convocati per una scelta, chiamati a una lotta, questa lotta di appartenenza a una società e a un popolo. Smettere di essere mucchio, di essere gente massificata, per essere persone, per essere società, per essere popolo. Questo presuppone una lotta. Nella giusta risoluzione di queste tensioni bipolari c'è lotta, c'è una costruzione agonica.¹³⁷

È dalla comunità, cioè dalla relazione con l'altro, che deriva l'etica, e non viceversa. Il dover-essere deriva primariamente dal voler costruire una comunità: “per formare comunità ciascuno ha un *munus*, un ufficio, un compito, un obbligo, un darsi, un impegnarsi, un dedicarsi agli altri”¹³⁸. Bergoglio esprime sinteticamente questo concetto così: “Siamo un popolo. Esistiamo con gli altri e grazie agli altri, e perciò agiamo in favore degli altri. È questo che ci rende un popolo”¹³⁹. Dunque, l'azione del *farsi popolo* non è solo un ideale normativo, ma sempre anche *comunitario*: è una prassi incarnata, essenzialmente *politica*, mai neutrale e sempre coinvolta in una lotta¹⁴⁰ drammatica del popolo per mantenersi in vita, cioè per mantenersi in un dinamismo continuo.

Questa dimensione *agonica* discende dalla logica *polare* che Bergoglio prende,

135 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 47, anche per la cit. precedente: “La riflessione esistenziale ed etica, culmina sempre in vocazione politica, nella chiamata a costruire con altri un popolo nazione, un'esperienza di vita in comune attorno a valori e principi, a una storia, a costumi, lingua, fede, cause e sogni condivisi”

136 Cfr. J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 43: “Il cittadino è il convocato, il chiamato al bene comune, convocato perché si associ in vista del bene comune. Cittadino non è il soggetto preso individualmente, come lo presentavano i liberali classici, né un gruppo di persone indistinte ... Si tratta di persone convocate a creare un'unione che tende al bene comune, in certo modo ordinata; ciò che viene definito “l'unità di ordine”. Il cittadino entra in un ordinamento armonico, talora disarmonico a causa delle crisi e dei conflitti, ma comunque un ordinamento, finalizzato al bene comune. ... Queste categorie, che ci vengono dal patrimonio storico-culturale, sono cadute nell'oblio, oscurate di fronte all'impellente spinta dell'individualismo consumistico che unicamente chiede, esige, domanda, critica, moraleggia e, incentrato su se stesso, non aggrega, non scommette, non rischia, non “si mette in gioco” per gli altri”.

137 Cfr. J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 69:

138 Ibidem, p. 43

139 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 36

140 Cfr. nota 133

come si è visto¹⁴¹, da Romano Guardini e dalla teologia del popolo, in particolare quella di Scannone, poi articolandola personalmente:

Nella vita di un popolo riuscire a costruire un progetto comune suppone la padronanza e la soluzione di tre tensioni bipolari che, se utilizzate in maniera matura, aiutano a risolvere la sfida di essere cittadini, l'appartenenza logica a una società e la dipendenza storica-mitica da un popolo. Esse sono: pienezza e limite; idea e realtà; globale e locale.¹⁴²

La prima tensione polare (pienezza/limite, ma anche detta tempo/limite) contiene due “principi fondamentali” in cui è risolta seppur mantenuta: (a) “il tempo è superiore allo spazio” e (b) “l'unità è superiore al conflitto”; la seconda tensione è risolta, ma mantenuta, nel principio (c) “la realtà è superiore all'idea”; la terza nel principio (d) “il tutto è superiore alla parte”. Per tenere presente questa articolazione si propone uno schema che mette in relazione le tre antinomie e i quattro principi (alcuni dei quali sono già stati citati altrove)t:

1: Pienezza / limite (o momento / tempo)		2: Idea / realtà	3: Globale / locale
(a) tempo	(b) unità	(c) realtà	(d) tutto
<i>sopra</i>	<i>sopra</i>	<i>sopra</i>	<i>sopra</i>
spazio	conflitto	idea	parte

Senza addentrarsi nelle varie articolazioni di temporalità, unità, realtà e totalità con cui il popolo vive le sue opposizioni, occorre tener presente la logica polare e i quattro principi, da lui citati spesso, in quanto costituiscono una sorta di impalcatura di tutto il pensiero di Bergoglio/Francesco: egli, individuando la divisione insita nella realtà, non si schiera mai a priori da una parte o dall'altra, ma mantiene aperta la tensione, riconoscendola, ma evitando di esserne risucchiato. Lo stesso vale per il suo pensiero politico, che non abbraccia completamente nessuna dottrina (neppure il peronismo al quale da vescovo è stato vicino) e che tuttavia mantiene aperta una perenne lotta, di tipo meta-politico. Per lui il popolo non combatte un anti-popolo o contro gli altri popoli per raggiungere degli obiettivi politicamente (tatticamente) decisi, ma “lotta per un senso, ... lotta per un destino, ... lotta per vivere con dignità¹⁴³”.

141 Cfr. parr. 1.5 e 1.6

142 Cfr. J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 59 e sgg., anche per le citazioni seguenti

143 Vedi nota 87

Collocandosi fuori dal conflitto fra parti e fazioni, perché “l'unità è superiore al conflitto”¹⁴⁴, Bergoglio/Francesco concepisce una lotta su un altro piano, all'interno di una cultura dell'incontro e della vita, contro una cultura autoreferenziale della morte, per l'*apertura* e contro la *chiusura*. Bergoglio/Francesco non divide il mondo in buoni e cattivi¹⁴⁵, ma, al contrario, discerne i comportamenti umani in azioni vitali, che cominciano processi, e azioni mortali, che occupando gli spazi chiudono all'altro.

Riassumendo, il popolo, sempre situato geograficamente e storicamente, è nella sua essenza un mito. In quanto mito, “popolo” non è un nome solo descrittivo, estetico, né solo eticamente normativo, ma performativo, perché nell'essere evocato realizza un circolo, *simbolico*¹⁴⁶, fra significante e significato: dire “popolo” già rimanda al senso di appartenenza al popolo, cioè al sentirsi chiamati da quel nome. Questa azione performativa eccede la razionalità dell'etica normativa, iscrivendosi in una dinamica polare e agonica, che critica strutturalmente l'esistente, pur non restando invischiato nei conflitti contingenti. Francesco ha detto di non voler riformare la Chiesa, ma solo di voler mettere Gesù al centro: lui penserà a riformarla. Allo stesso modo, ponendo al centro della riflessione politica democratica il tema del *popolo* (soggetto mitico performativo), concepito nel quadro della cultura dell'incontro (prossimità e apertura), egli dà lo spunto per riflettere su come l'ordine democratico oggi sia riformabile, anzi da riformare. Come si vedrà nel capitolo seguente, egli lancia alle democrazie contemporanee una sfida radicale, che, proprio mantenendosi generale, può urgere numerose risposte particolari, flessibilmente variabili di situazione in situazione. Si noterà la risonanza che il suo messaggio ha avuto, i fraintendimenti dei media e le affinità con alcuni pensatori contemporanei, e ci si chiederà quali esiti potrà avere in futuro il messaggio di chi è chiamato l'“unico vero leader morale del mondo”¹⁴⁷.

144 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 59

145 Cfr. Documento dei vescovi al termine della 42^a assemblea plenaria della conferenza episcopale, San Miguel (Argentina), 4-9 maggio 1981, n. 31, *Chiesa e comunità nazionale*, in J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 30: “Non possiamo dividere il paese, in forma semplicistica, in buoni e cattivi, giusti e corrotti, patrioti e nemici della patria”.

146 Cfr. p. 35

147 Cfr. *Cinque anni di papa Francesco. Il cammino del pontificato si apre strada facendo*, “La Civiltà Cattolica”, Q. 4026, Vol. I, 2018, p. 521-528

CAPITOLO TERZO

SFIDE ALLA DEMOCRAZIA

3.1 Popolarità

L'attuale pontefice è estremamente popolare, e non solo tra i fedeli. Le critiche cui è oggetto, che sono molte e molto violente, sono l'altra faccia di questa popolarità: è proprio questa in un certo senso ad essere criticata. Si parla anche di “papa pop”¹⁴⁸, riferendosi giornalmisticamente alla diffusione di massa della cultura pop e alla musica leggera contemporanea. Trattando il suo stile comunicativo come una nuova strategia di marketing, si semplifica così la complessità del suo messaggio, non comprendendolo. Si crea l'immagine di Francesco ottimo venditore, o anche svenditore, di un *brand*, per diverse ragioni si comunica l'immagine di un papa 2.0, nuovista, sensazionalista, “alla moda”. Il senso reale delle sue parole e dei suoi gesti viene così coperto da un'aura di novità entusiastica che compromette la lucidità del giudizio, portando ad osannare, o a biasimare, solo il cambiamento per il cambiamento, non cogliendo cosa veramente Francesco stia cambiando, e soprattutto perché. Insomma la popolarità genera popolarità, e anche impopolarità. Ma oltre a tener presente questo elementare meccanismo psicologico, che pure resta sotteso, per comprendere le critiche al Papa è necessario vedere da dove provengano. Principalmente da due parti opposte e speculari:

148 *Copertina*, Rolling Stone, n. 3, Marzo 2017

dall'interno e dall'esterno della Chiesa, dal clericalismo e dal laicismo, dall'estrema religione e dall'estrema assenza di religione. I clericalisti sono ostili alla Chiesa in uscita, i laicisti all'entrata della Chiesa nel campo del politico.

Restare all'interno delle proprie mura è una tentazione antica nella Chiesa e in generale nel mondo giudaico-cristiano, che da millenni vive la tensione drammatica sintetizzata da San Paolo: “la lettera uccide, lo Spirito dà la vita”¹⁴⁹. L'autenticità della fede rivelata, lo Spirito, si deve incarnare in istituzioni umane, che però costantemente rischiano di cristallizzarsi in leggi autoreferenziali, letterali, che uccidono libertà dell'uomo, facendolo cadere nel peccato. Il clericalismo è un problema denunciato a più riprese da Francesco¹⁵⁰, e consiste proprio in questo rinchiudersi nella “lettera” senza aprirsi allo “Spirito”. Egli lo denuncia come una nuova forma di pelagianesimo e di gnosticismo, che si attacca a precetti esteriori nell'illusione che solamente il rispetto di esse *guadagni* all'uomo la salvezza. Invece per la dottrina cattolica è necessario accogliere lo Spirito con fede autentica¹⁵¹: è grazie all'amore di Dio che noi amiamo a nostra volta Dio e i fratelli. Le accuse di luteranesimo rivolte al Papa sono comprensibili da parte di questo neo-pelagianesimo formalista di una certa Chiesa centrata su sé stessa e le sue istituzioni (le sue opere esteriori). La Chiesa, per i clericalisti, non deve uscire, non si deve muovere con il popolo accompagnandolo. È il popolo a dover ritornare all'unica detentrica della Verità, a dover rientrare nei confini stabiliti dalla legge divina una volta per sempre.

Dall'esterno, invece, la critica laicista, socialista o liberale che sia, intendendo la libertà come autonomia individuale, la pone come assoluto che orienta l'intero sistema. Dunque una comunità di fedeli che condivida anche una visione e un'azione politica risulta scomoda e sconveniente. Francesco denuncia questa vera e propria ghettizzazione della religione:

una privatizzazione delle religioni, con la pretesa di ridurle al silenzio e all'oscurità della coscienza di ciascuno, o alla marginalità del recinto chiuso delle chiese, delle sinagoghe o delle moschee. Si

¹⁴⁹ Paolo, *Seconda lettera ai Corinzi*, 3, 6

¹⁵⁰ Cfr. Francesco, *Incontro con il clero, i religiosi e i seminaristi*, Palermo, 15 settembre 2018: “La chiesa non sta sopra il mondo – questo è clericalismo – la chiesa sta dentro al mondo, per farlo fermentare, come lievito nella pasta. Per questo, cari fratelli e sorelle, va bandita ogni forma di clericalismo. È una delle perversioni più difficile da togliere oggi, il clericalismo: non abbiano cittadinanza in voi atteggiamenti altezzosi, arroganti o prepotenti. Per essere testimoni credibili va ricordato che prima di essere preti siamo sempre diaconi; prima di esser ministri sacri siamo fratelli di tutti, servitori”.

¹⁵¹ In linea con la teologia del popolo egli vede nella pietà popolare un *sensus fidei*, un autentico sentire la fede; cfr. *ibidem*: “Quando la chiesa incomincia a farsi troppo ideologica, troppo gnostica o troppo pelagiana, la pietà popolare la corregge, la difende”.

tratterebbe, in definitiva, di una nuova forma di discriminazione e di autoritarismo.¹⁵²

Un autoritarismo sottile: il discorso *politically correct* pretende di ridurre la fede a preferenza individuale del singolo soggetto privato, che gli arrechi benessere tramite la soddisfazione di un suo bisogno. Più che di fede, si dovrebbe parlare allora di attività religiosa, o consumo del prodotto religioso, che consisterebbe in una serie di performance rituali, eseguite da soli o in gruppo. Più che di Chiesa si dovrebbe parlare di ONG, o magari di una azienda multinazionale. A seconda della domanda di consolazione spirituale la Chiesa risponderebbe con l'offerta di prodotto religioso. Contro questo riduzionismo funzionalista il Papa si è scagliato più volte, ribadendo che “la Chiesa non è una ONG”¹⁵³. Infatti la Chiesa per Bergoglio/Francesco non è organizzazione, ma popolo, comunità. Cogliere questa differenza e ciò che essa implica è necessario per comprendere la sua critica al sistema politico odierno fatto di organizzazioni funzionali della vita.

La popolarità di Francesco non deve oscurare il suo messaggio profondo, estremizzando il giudizio in negativo o in positivo, tuttavia non deve nemmeno essere ignorata. Al contrario, si può leggersi il segno di un'esigenza diffusa. La capacità di smuovere enormi quantità di persone sembra rivelare il fatto che esista un desiderio diffuso di un rapporto umano autentico. Vogliono abbracciare e toccare Francesco ed esserne abbracciati e guardati. I sensi, l'esperienza concreta di una comunicazione personale, giocano un ruolo fondamentale nella popolarità di questo papa “fisico”. Egli si ferma continuamente ad abbracciare chi ha di fronte, lo guarda negli occhi quando pronuncia un'omelia, vuole entrare in contatto visivo e fisico con ciascuno, e proprio per questo arriva a toccare tutti:

Quello che cerco di fare ancora oggi è cercare gli occhi della gente ... Quando io saluto c'è la massa. Ma io non la vedo come massa: cerco di guardare almeno una persona, un volto preciso. ... Se ci riesco vedo che c'è qualcosa, che scatta qualcosa. Se guardo uno poi forse anche gli altri si sentono guardati. Non come “massa” ma come singoli, come persone. Io guardo i singoli e tutti si sentono guardati.¹⁵⁴

Si tratta di una relazione personale fra pastore e popolo, ma anche fra fratello e fratello,

¹⁵² Francesco, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 255

¹⁵³ Francesco, *Udiienza generale*, Piazza san Pietro, 23 ottobre 2013, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131023_udienza-generale.html: “la Chiesa non è un negozio, non è un'agenzia umanitaria, la Chiesa non è una ONG”.

¹⁵⁴ A. Spadaro, *Le orme di un pastore. Una conversazione con papa Francesco*, in J. M. Bergoglio, *Nei tuoi occhi la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires (1999-2013)*, Rizzoli, Milano, 2016, p. VII

che suggerisce un'eccedenza rispetto alle categorie delle scienze sociali.

Per approfondire tale eccedenza, nel prossimo paragrafo si focalizzerà l'attenzione sull'accusa di populismo che viene rivolta a Francesco, sul senso del concetto in generale e nel caso specifico. Tale lettura evidenzierà la portata e il contenuto della sfida rivoluzionaria che egli rivolge, dall'esterno, alla democrazia. È preferibile parlare di sfida rivoluzionaria, piuttosto che di rivoluzione, per distinguere la rivoluzione politica in senso fattuale, immanente, dalla provocazione di Francesco che è morale e trascendente, mai compiuta e sempre ulteriore rispetto al dato politico-istituzionale. Una rivoluzione deve concludersi e istituzionalizzarsi, una sfida invece si può e si deve sempre rilanciare in nuove forme. Per questo la popolarità di Francesco non è una moda del momento, ma si iscrive in “un cambiamento d'epoca”¹⁵⁵, difficile da comprendere se non vi si entra dentro. Eppure, in un nuovo contesto, quella che Francesco ripropone è l'eterna questione dell'identità e della libertà del popolo, paradossale e oggi scandalosa, tanto da motivare l'interesse di numerosi studiosi in campo politico, insieme alle ostilità sopra citate, provenienti anche da contesti propriamente politici. Di questa sfida occorre cogliere la carica critica dirompente, che da un lato provoca, nei suoi fondamenti, l'impianto liberal-democratico moderno e il suo paradigma individualista, dall'altro non si lascia ingabbiare in nessuna ideologia o teologia politica.

3.2 Francesco è populista?

La domanda da cui parte questo paragrafo, cui si è già cercato indirettamente di dare risposta¹⁵⁶, deriva direttamente dalla sfida radicale di Francesco: criticando lo status quo delle democrazie, egli infatti alle volte è semplicisticamente collocato nello schieramento degli “anti-sistema”, o “anti-establishment”, che in Occidente la vulgata chiama anche *populisti*. Ma prima di rispondere alla domanda, è bene chiarire cosa si intende per populismo.

155 Francesco, *Incontro con i rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana*, Firenze, 10 novembre 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html: “Si può dire che oggi non viviamo un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento d'epoca. Le situazioni che viviamo oggi pongono dunque sfide nuove che per noi a volte sono persino difficili da comprendere. Questo nostro tempo richiede di vivere i problemi come sfide e non come ostacoli”.

156 Vedi pp. 35 e sgg.

Nel loro prezioso saggio *Populism: a very short introduction*¹⁵⁷ Mudde e Kaltwasser elencano tre populismi: agrario, reazione politica all'industrializzazione, in cui rientrano in modo differente il populismo russo e quello americano del People's Party; socioeconomico, diffuso in America latina a seguito della Grande Depressione degli anni '30, che ha nel peronismo sindacalista un esempio emblematico; xenofobo, diffuso in Europa a partire dagli anni '80. Oltre a diversi populismi, gli autori analizzano anche i diversi modi di vedere il populismo: ad esempio il “popular agency approach”, legato al Partito Populista americano, lo vede positivamente come un modo di mobilitare il “(common) people” per un modello comunitario di democrazia; Laclau lo interpreta come “the essence of politics ... reintroducing conflict into politics”; da un punto di vista socio-economico è biasimato in quanto irresponsabile; c'è chi lo vede come una strategia politica i cui il leader cerca di governare attraverso un contatto diretto con la massa, accentrando i poteri; da un punto di vista di comunicazione politica lo si tratta come un “folkloristic style” di alcuni leader. Tutti questi punti di vista non escludono quello che Mudde e Kaltwasser propongono come un approccio al tempo stesso più comprensivo ma anche meno vago, l’“ideational approach”, in base al quale il populismo è inquadrato come “a discourse, an ideology, or a worldview”, ma anche una “mental map” di cui si dà una definizione:

*thin-centered ideology that considers society to be ultimately separated into two homogeneous and antagonistic camps, “the pure people” versus “the corrupt elite”, and which argues that politics should be an expression of the volonté générale (general will) of the people.*¹⁵⁸

Chiave interpretativa per il populismo è la “thinness”, letteralmente la sottigliezza, l'esilità e la volatilità, che lo rende un concetto ambiguo e *ubiquo*, capace cioè di mescolarsi con le più disparate ideologie e istanze sociali (anti-industrializzazione, coinvolgimento delle classi subalterne, ma anche xenofobia) non rientrando nello schema destra-sinistra. Ma altro concetto chiave è quello di *(ri-)politicizzazione* legata al populismo. È evidenziato infatti il senso di omogeneità politica cui il populismo tende: essa è inclusiva in un'unità (il popolo), ed esclusiva di un'alterità (le élite, ma anche lo straniero e il diverso). Il riferimento teorico è la teoria politica di Carl Schmitt:

157 Cfr. C. Mudde, C. R. Kaltwasser, *Populism: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 4-7 per tutte le cit. successive

158 C. Mudde, C. R. Kaltwasser, *Populism: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2017, p. 5: [“*ideologia debole che considera la società come fondamentalmente divisa in due schieramenti omogenei e antagonisti: 'il popolo puro' contro 'le élite corrotte', e che sostiene che la politica debba essere un'espressione della volonté générale (volontà generale) del popolo*”].

Populist actors and constituencies often share a conception of the political that is quite close to the one developed by the German political theorist Carl Schmitt (1888-1985). According to Schmitt, the existence of a homogeneous people is essential for the foundation of a democratic order. In this sense, the general will is based on the unity of the people and on a clear demarcation of those who do not belong to the demos and, consequently, are not treated as equals. In short, because populism implies that the general will is not only transparent but also absolute, it can legitimize authoritarianism and illiberal attacks on anyone who (allegedly) threatens the homogeneity of people¹⁵⁹

Il populismo sembra infatti riaffermare il concetto schmittiano di *politico*, per cui “ogni contrasto religioso, morale, economico e di altro tipo si trasforma in un contrasto politico, se è abbastanza forte da raggruppare effettivamente gli uomini in amici e nemici”¹⁶⁰. L'aggregazione, il raggiungimento dell'unità, è il concetto cardine del politico e del populismo, specularmente all'esclusione del nemico. Questa unità è sottolineata come omogenea anche dal *Dizionario di politica* a cura di Bobbio, Matteucci e Pasquino, per cui per il populismo “fonte precipua d'ispirazione e termine costante di riferimento è il popolo considerato come aggregato sociale omogeneo e come depositario esclusivo di valori positivi, specifici e permanenti”¹⁶¹.

L'unità del popolo dunque si esprime in una “*volonté générale*” unica, secondo la concezione di Rousseau, che è di per sé legittima e valida *moralmente*. Müller lo sottolinea nel suo saggio *What is populism?* definendo il populismo “a particular *moralistic imagination of politics*”, e sottolineando il suo carattere anti-pluralista: “the core claim of populism is thus a moralized form of antipluralism”¹⁶². Mudde e Kaltwasser definiscono infatti, oltre ovviamente all'elitismo, il pluralismo come nemico principale del populismo. La volontà generale non è plurale ma una, e se ha sempre ragione, allora si riduce o viene meno lo spazio per altre volontà. L'unità è unanimità omogenea del popolo “puro” da differenze e dissensi. Alla luce di queste definizioni si

159 C. Mudde, C. R. Kaltwasser, *Populism: a very short introduction*, Oxford University Press, New York, 2017, p. 17-18: [Gli attori politici e gli elettori populistici spesso condividono una concezione del politico che è abbastanza vicina a quella sviluppata dal pensatore politico Carl Schmitt (1888-1985). Secondo Schmitt, l'esistenza di un popolo omogeneo è essenziale per la fondazione di un ordine democratico. In questo senso, la volontà generale è basata sull'unità del popolo e su una chiara distinzione di quelli che non appartengono al demos e che, di conseguenza, non sono trattati come uguali. In breve, dato che il populismo implica che la volontà generale sia non solo trasparente, ma anche assoluta, esso può legittimare l'autoritarismo e gli attacchi illiberali contro chi (presumibilmente) minaccia l'omogeneità del popolo”].

160 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'* (1932) in *Le categorie del 'politico'*, Mulino, Bologna 1998, p. 120

161 Cfr. *Populismo* in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, De Agostini, Novara, 2016 (prima ed. 1976), pp. 732-733

162 J. Müller, *What is Populism?*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2016, pp. 41-42, [“una peculiare *immaginazione moralistica della politica*” ... “l'assunto principale del populismo è dunque una forma moralizzata di anti-pluralismo”].

può riprendere l'analisi del pensiero di Francesco.

Francesco è popolare, ma non “populista” in senso politico. Per tre ragioni. Innanzitutto perché non è un leader in senso politico: egli non guida, *da sopra*, una massa omogenea coesa ideologicamente, come un leader politico. Al contrario, essendo un pastore e un missionario, incontra a tu per tu, si è visto, provando a “guardare almeno una persona, un volto preciso”¹⁶³, ognuno nella sua diversità e anche lontananza. Solo così riesce a guidare, o meglio ad accompagnare, tutti verso un'unità comune, una comunità, partendo dalle loro singole particolarità. Illuminante in questo senso è il modo in cui egli delinea la tensione fra particolarità e totalità, mantenendola sempre aperta nonostante il principio “il tutto è superiore alle parti”¹⁶⁴ sembrerebbe dare preminenza alla totalità: si tratta di una preminenza simbolica, che indica la direzione verso cui si deve puntare senza giungervi mai, cioè l'unità:

Essere un popolo non significa annullare se stessi (la propria soggettività, i propri desideri, la propria libertà, la propria coscienza) a favore di una pretesa totalità che, in definitiva, non si tradurrebbe in altro se non nell'imposizione di alcuni sugli altri. Ciò che è “comune”, ovvero della comunità del popolo, può essere “di tutti” solo se al contempo è “di ciascuno”. Riferendoci simbolicamente all'episodio biblico della Pentecoste potremmo dire che non esiste una lingua unica, bensì la peculiare capacità di comprenderci l'un l'altro parlando ognuno nella propria (At 2,1-11).¹⁶⁵

Il riferimento simbolico cui si ispira Francesco è la Pentecoste: universalità ma non omogeneità. Egli scrive “il cristianesimo non dispone di un unico modello culturale”¹⁶⁶. La “lingua”, cioè il modo di organizzare le idee e le cose, resta diversa per ciascuno, eppure ci si può comprendere. La “cultura dell'incontro”¹⁶⁷ è proprio questo: vivere la prossimità a partire dalla lontananza e dalla differenza. Solo cercare questa vicinanza permette a Francesco di incontrare le singole persone e di farle incontrare tra loro in una comunità universale che resta aperta, non assumendo la forma della sfera ma quella del *poliedro*:

Tra gli esclusi si produce quest'incontro di culture dove l'insieme non annulla la particolarità. ... Il

163 Vedi nota 154

164 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 59

165 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 46

166 Francesco, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 116

167 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 38; cfr. pp. 28 e sgg.

poliedro riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso conservano l'originalità. Nulla si dissolve, nulla si distrugge, nulla si domina, tutto si integra, tutto si integra.¹⁶⁸

Il popolo di Francesco dunque, a differenza del popolo “populista”, *non è omogeneo*. È invece qualcosa che si costruisce e condivide a partire dall'incontro, cioè dalla reciproca *integrazione* delle persone, e che poi è aperto all'integrazione con altri popoli in un' “unione dei popoli, che, nell'ordine universale, conservano la loro peculiarità”¹⁶⁹.

La seconda ragione per cui Francesco non è populista, risiede nel contenuto della dottrina teologica cristiana e nelle sue conseguenze etico-politiche. Infatti l'idea che Bergoglio/Francesco ha di popolo, come visto nel paragrafo 2.2, è diretta derivazione del comandamento evangelico dell'amore per il prossimo: è il farsi prossimo a costruire un “farsi popolo”¹⁷⁰, integrando il conflitto nell'unità, il peccato nella misericordia. Se si dimentica questo elemento fondamentale non si coglie il centro del messaggio, anche politico, di Francesco, che è il Vangelo. Illuminante in tal senso è la definizione che recentemente Francesco stesso ha dato, provocatoriamente, al *suo* populismo:

Non aspettare che la società lo faccia, inizia tu! Non pensare a te stesso, non fuggire dalla tua responsabilità, scegli l'amore! Senti la vita della tua gente che ha bisogno, ascolta il tuo popolo. Abbiate paura della sordità di non ascoltare il vostro popolo. Questo è l'unico populismo possibile: ascoltare il tuo popolo, l'unico “populismo cristiano”: sentire e servire il popolo, senza gridare, accusare e suscitare contese¹⁷¹.

Queste parole, pronunciate il 15 Settembre 2018 a Palermo in un'omelia in onore di don Pino Puglisi, suggeriscono che Francesco intendere la parola “populismo”, legata cioè all'impegno etico-pratico nella comunità, per lui animato dall'“amore” per il prossimo. È solo l'amore che richiama ad una risposta, a una “responsabilità” da “non fuggire”. In questo consiste quello che lui definisce provocatoriamente il “populismo cristiano”: innanzitutto una risposta, un ascolto, non un parlare, o peggio un “gridare, accusare e suscitare contese”. L'amore, che è amore di Dio, sovranaturale, “non avrà mai fine”¹⁷², supera, riconoscendoli ma relativizzandoli, i conflitti e le divisioni, e supera,

168 Francesco, *Discorso ai partecipanti al I incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 30

169 Francesco, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 236

170 Vedi nota 133

171 Francesco, *Omelia durante la santa messa nella memoria liturgica del beato Pino Puglisi*, Palermo, 15 settembre 2018, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180915_omelia-visitapastorale-palermo.html

172 Paolo, *Prima lettera ai Corinzi*, 13, 8

mantenendola ma relativizzandola, anche la razionalità. La comunità dunque, al contrario della teoria contrattuale di Hobbes, fondata sulla paura e sulla forza, per il cristianesimo nasce dall'incontro nell'amore:

Riecheggia alla memoria la definizione che ne ha dato sant'Agostino nel suo *De Civitate Dei*: “Il popolo è l'insieme di esseri razionali associati nella concorde comunione delle cose che ama.” ... Parlare di “concorde comunione” o di “destino comune” implica, oltre a una serie di comportamenti, la ferma volontà di camminare tutti insieme nella stessa direzione. Inoltre presuppone un'apertura umile e contemplativa nei confronti del prossimo, ovvero il rispetto, come piena accettazione dell'altro a partire non da una mera “indifferenza tollerante”, bensì dall'esercizio costante dell'amore che consente di costruire insieme un legame vivo e duraturo.

Ecco qual è la vera essenza del popolo e del vincolo sociale: l'amore.¹⁷³

Prendendo come riferimento Agostino, Francesco pone al centro del suo pensiero politico l'*amor*. Esso, come indica il padre della Chiesa, deve essere *amor Dei* e non *amor sui*, cioè aperto al trascendente e non auto-riferito. Solo “l'apertura umile e contemplativa nei confronti del prossimo” e la “piena accettazione dell'altro”, proprio come segno della trascendenza, costruiscono il popolo. Il paradosso cristiano è lampante e la logica terrena del politico è messa in discussione. Il cristianesimo supera la paralizzante paura e la condanna della debolezza, cardine di ogni struttura politica di disciplina. La relativizza attraverso una “misericordia”¹⁷⁴ che spinge “a uscire da sé con forza e audacia”, e al coraggio sovrumano dell'inclusione:

Gesù osserva la realtà senza lasciarsi andare da alcun giudizio né a constatazioni paralizzanti; al contrario, ci invita all'azione fervida. La sua audacia consiste proprio nel compiere un atto inclusivo. ... La grandezza e la vulnerabilità del popolo fedele, che colmano di misericordia il Signore, non lo conducono a fare un calcolo prudente dei nostri limiti, secondo il suggerimento degli apostoli, bensì lo spingono alla cieca fiducia, alla generosità e alla magnanimità evangelica, come accade nell'episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci.

Il popolo è al tempo stesso grande e vulnerabile, la sua debolezza non diventa la “thinness”¹⁷⁵ del populismo politico, ma motiva una misericordia coraggiosa, una “cieca

173 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 47-48

174 J. M. Bergoglio, *Omelia, messa crismale*, 2004, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 258-259, anche per le cit. successive; cfr anche Te Deum, Buenos Aires, 25 maggio 2011: “Cari fratelli, Gesù ci invita ad alleggerirci dal peso di noi stessi, di quelle simulazioni, false credenze e ricette veloci che tanto ci piace mostrare a tutti e riprendere fiducia nel lavoro fraterno, solidale, magari a lungo termine. Come lo appresero gli umili del nostro popolo, eroi conosciuti anonimi, che si sentirono figli di Dio e di questa terra”.

175 C. Mudde, C. R. Kaltwasser, *Populism: a very short introduction*, Oxford University Press, New

fiducia”. Nell'omelia pronunciata a Palermo citata sopra¹⁷⁶, nel sottintendere due populismi, di cui l'unico vero è quello cristiano, Francesco prende le distanze dal populismo identitario e sovranista oggi in voga e lo attacca frontalmente, dichiarandolo *falso*. A questo populismo esclusivo e identitario oppone un “populismo” inclusivo della misericordia. Si tratta di una provocazione paradossale propria dello stile di Francesco, che accosta spesso elementi distanti, generandone attrito. È solo in questo senso paradossale circoscritto a un espediente retorico che egli è populista.

Terza ragione per cui Francesco non è populista è che non è un politico, ma il capo della Chiesa cattolica, che è universale. Francesco ha sempre presente, ancora di più da papa, il suo secondo principio cardine, “l'unità è superiore al conflitto”¹⁷⁷, e questo lo rende differente da qualsiasi uomo politico. Quest'ultimo sarà sempre inevitabilmente di parte, fosse la sua parte anche semplicemente un nobile ideale da promuovere nella discussione. Pur avendo di mira il bene comune, il politico dovrà sempre riconoscersi come parte, cioè dovrà rappresentare la sua *constituency*: proprio questo lo rende capace di agire sulla realtà sociale. Il Papa invece, nominato a vita dal collegio cardinalizio (e secondo la dottrina cattolica su ispirazione dello Spirito Santo), non ha vincoli con alcuna parte sociale contingente e non deve lottare *politicamente* contro nessuno. Per questo egli non parla di politica, se la si intende come gioco di forze contrapposte o anche come sistema di elaborazione di politiche pubbliche, ma di “Politica con la maiuscola”¹⁷⁸, cioè dell'orientamento morale dell'azione nella comunità politica. La forza del suo appello al cambiamento consiste nel dare indicazioni, direzioni: tocca agli attori politici seguirle e percorrerle. Lo dice chiaramente:

Vogliamo un cambiamento che si arricchisca con lo sforzo congiunto dei governi, dei movimenti popolari e delle altre forze sociali... Ma non è così facile da definire il contenuto del cambiamento, si potrebbe dire il programma sociale che rifletta questo progetto di fraternità e di giustizia che ci aspettiamo. Non è facile definirlo. In tal senso non aspettate da questo papa una ricetta. Né il papa né la Chiesa hanno il monopolio dell'interpretazione della realtà sociale né la proposta di soluzioni ai problemi contemporanei. Oserei dire che non esiste una ricetta¹⁷⁹.

York, 2017, p. 6

176 Vedi nota 171

177 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 59

178 Francesco, *Discorso ai partecipanti al III incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 74

179 Francesco, *Discorso ai partecipanti al II incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 45

Sono parole nette. La soluzione immediata, tecnica, ai problemi non la può dare un leader religioso. Addirittura forse “non esiste”. Il realismo di Francesco è schietto, egli sa che sulla terra non si può realizzare il regno di Dio tramite un sistema perfetto. Eppure sa anche che si può e si deve mettere in movimento la storia per farla schiudere, nel presente, al suo compimento escatologico, secondo l'azione provvidenziale dello Spirito, seminando con pazienza. Per questo dà tre “compiti”¹⁸⁰ rivolti ai movimenti popolari, che fungano da seme per un cambiamento tutto ancora da costruire: “mettere l'economia al servizio dei popoli”, “unire i nostri popoli nel cammino della pace della giustizia” e “difendere la Madre Terra”. Come detto, sono indicazioni generali, dichiaratamente utopiche, che servono a orientare l'azione. Il vero cambiamento, realisticamente, non è immediato, ma si evolve nel tempo. Eppure l'amore cristiano che anima l'impegno politico non viene meno nell'attesa della maturazione dei tempi, e paradossalmente supera la mera efficacia immediata dell'intervento umano:

Non sappiamo mai quando le nostre azioni aiutano davvero gli altri, o almeno, purtroppo o per fortuna, non ne siamo consapevoli fino a che tali azioni non hanno prodotto effetti. Ciò dunque implica un amore che diventa efficace “a lungo termine”, alla fine di un percorso. In concreto, mi riferisco alla sua dimensione istituzionale ... ovvero alla sua capacità di attraversare la storia rendendo effettivi e duraturi nel tempo gli obiettivi e le aspirazioni di una società.¹⁸¹

Questa “dimensione istituzionale” e “a lungo termine” dell'amore si incarna nelle generazioni di un popolo: “la storia la costruiscono le generazioni che si succedono nel quadro di popoli che camminano cercando la propria strada e rispettando i valori che Dio ha posto nel cuore”¹⁸². Bergoglio, anche da Papa, ha presente che il potere dei capi, che siano governanti politici o leader morali, è sempre dipendente dalla mobilitazione popolare dal basso, che deve durare generazioni affinché l'azione politica sia viva e feconda. Egli è dunque contrario ai programmi che prevedano già tutto, alle soluzioni definitive a breve termine. Per questo in un passo già citato dell'intervista del 2016 parla di “politica populista” e “programma populista” come di termini con cui la parola popolo è “maltrattata”¹⁸³. Sembra voler dire che se si incasella con la logica astratta il popolo all'interno di una politica programmata *dall'alto*, allora si entra nella logica del

180 Ibidem, anche per la cit. successiva

181 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 53

182 Francesco, *Discorso ai partecipanti al II incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 45, sull'idea di processo vedi anche nota 111.

183 Vedi nota 112

populismo, della politica con la p minuscola.

Per queste tre ragioni Francesco *non è* populista, nel significato che si dà a questa parola nella teoria politica attuale. Perché, da pastore missionario della Chiesa universale, fuoriesce dalla logica schmittiana del *politico*, per cui il popolo dovrebbe essere un'oggetto omogeneo che esiste in quanto contrapposto all'*altro*, che è il *nemico*. Insomma egli *non è populista perché non è politico*.

3.3 La denuncia di Francesco: una democrazia atrofizzata

Sicuramente parlando di populismo Bergoglio/Francesco ha in mente, oltre agli attuali sovranismi che si oppongono all'integrazione europea e globale spesso con sfumature xenofobe, anche la dottrina nazional-popolare argentina di cui, come si è visto nel primo capitolo, ha diretta esperienza. In questo senso si può parlare di una certa vicinanza della sua formazione intellettuale a quello che è definito il populismo “socioeconomico”¹⁸⁴ di Perón. Ma questo non è l'unico né il più importante riferimento politico di Francesco. Parlando del popolo egli pensa, in linea con la teologia del popolo, soprattutto al “popolo di Dio”, che “si incarna nei popoli della Terra”¹⁸⁵. Definendo “cristiano”¹⁸⁶ il populismo “vero”, egli si colloca nell'ambito teologico. È in quel campo che, in quanto leader religioso, può ricavare direttive morali, che hanno poi implicazioni politiche attuali per il mondo di oggi. Attuali perché urticanti, critiche rispetto allo status quo. La sua concezione del popolo, in particolare, oltre ad essere alla base della denuncia della disuguaglianza economica e delle varie ingiustizie particolari, è essa stessa la più grande sfida per la democrazia rappresentativa di oggi: essere veramente democratica.

La centralità del popolo come depositario della verità vale in modo particolare in un periodo come il nostro in cui si affaccia con forza una cultura nuova, frutto della tecnologia, che, mentre affascina per le conquiste che offre, rende ugualmente evidente la mancanza di vero rapporto interpersonale e interesse per l'altro.¹⁸⁷

184 Cfr. C. Mudde, C. R. Kaltwasser, *Populism: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 4-7

185 Vedi nota 68 anche per la cit. precedente; cfr. par. 2.1.

186 Francesco, *Omelia durante la santa messa nella memoria liturgica del beato Pino Puglisi*, Palermo, 15 settembre 2018, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180915_omelia-visitapastorale-palermo.html

187 Francesco, *Discorso ai partecipanti alla plenaria del pontificio consiglio per la promozione della*

Francesco è un papa che rischia. Lo fa consapevolmente, quando parla del “popolo come depositario della verità”. Nel contesto del passo citato se lo può permettere, perché è un discorso sulla pastorale della Chiesa, ma il valore delle sue affermazioni non può non avere risonanza politica, dunque il rischio rimane grande. Per comprendere fino in fondo le sue parole, che per un liberale risultano a tratti scandalose, va certo tenuto presente che il paradigma del Papa argentino è diverso da quello occidentale, ma anche che il suo resta un pensiero (anche) politico, cioè un pensiero sull'uomo in comunità. Non si può cioè ghezzizzare il Papa come uomo del Sud, incomprensibile per l'Occidente. Tantomeno si può rinchiuderlo nel recinto del religioso, come se il suo messaggio non fosse rivolto al mondo intero: certamente, tornando al discorso di Palermo¹⁸⁸, il suo “populismo” è “cristiano” e dunque non si esaurisce nella sfera politica, eppure la tocca.

Le implicazioni politiche del messaggio di Francesco dunque sono diverse da quelle della lotta politica (partitica, movimentista, sindacale, militare), e consistono in una *critica generale al sistema*, in un appello non solo a una parte di esso, ma a ciascuna persona, che inevitabilmente vi si trova dentro. Tanto è vero che Francesco arriva a criticare, come farebbe forse qualche liberale, anche il paternalismo assistenzialista di certe politiche sociali calate dall'altro:

Quell'idea delle politiche sociali concepite come una politica *verso* i poveri, ma mai *con* i poveri, mai *dei* poveri e tantomeno inserita in un progetto che riunisca i popoli, mi sembra a volte una specie di carro mascherato per contenere gli scarti del sistema. ... Così la democrazia si atrofizza, diventa un nominalismo, una formalità, perde rappresentatività, va disincarnandosi perché lascia fuori il popolo nella sua lotta quotidiana per la dignità, della costruzione del suo destino.¹⁸⁹

La critica è dura e riguarda non questo o quel particolare, ma un intero processo di *atrofizzazione* della democrazia, da invertire. Nei *Discorsi ai partecipanti agli incontri mondiali dei movimenti popolari* Francesco coniuga il suo gradualismo antiperfettista, che prospetta solo soluzioni di lungo periodo e lenti processi, con un precisa opzione anti-paternalista, anti-tecnicista e in generale anti-elitista, già enunciata in termini

nuova evangelizzazione, 29 settembre 2017, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170929_plenaria-pcpne.html

188 Cfr. di nuovo Francesco, Omelia durante la santa messa nella memoria liturgica del beato Pino Puglisi, Palermo, 15 settembre 2018, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180915_omelia-visitapastorale-palermo.html

189 Francesco, *Discorso ai partecipanti al III incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 75-76

teologici nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*:

Gesù non dice agli Apostoli di formare un gruppo esclusivo, un gruppo di *élite*. Gesù dice: «Andate e fate discepoli tutti i popoli» (*Mt28,19*). San Paolo afferma che nel popolo di Dio, nella Chiesa «non c'è Giudeo né Greco... perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal 3,28*)¹⁹⁰

Per quanto riguarda la politica, se essa si riduce a mera tecnica disincarnata che *risolve problemi*, diventa di pochi: viene programmata dalle élite e poi calata dall'alto sugli individui, senza un reale coinvolgimento delle persone e del popolo, che viene dunque concepito non come libero soggetto storico autocosciente ma come *massa* di “scarti del sistema”. Denunciando frontalmente ogni elitismo politico, il Papa arriva a dichiarare in ben due incontri mondiali che

il futuro dell'umanità non è solo nelle mani dei grandi leader, delle grandi potenze e delle élite. È soprattutto nelle mani dei popoli; nella loro capacità di organizzarsi ed anche nelle loro mani che irrigano, con umiltà e convinzione, questo processo di cambiamento.¹⁹¹

E, proprio all'interno di questo “processo di cambiamento”, egli auspica che “il rapporto tra popolo e democrazia” sia “naturale e fluido”, mentre oggi sta correndo il “pericolo di offuscarsi e diventare irriconoscibile”. Infatti, egli denuncia: “il divario tra i popoli e le nostre attuali forme di democrazia si allarga sempre più come conseguenza dell'enorme potere dei gruppi economici e mediatici che sembrano dominarle”¹⁹². Un divario che è un vero e proprio “divorzio”¹⁹³, cioè una mancanza di amore. Bergoglio ne articola una diagnosi nel suo discorso *Noi come cittadini, noi come popolo*, individuando ciò che “cospira contro” la costruzione di un popolo: “*il primato dell'individuale e del particolare al di sopra di tutto e di tutti*”; “*il congiunturalismo e la visione a breve termine ... questa immediatezza tattica, questo 'stare al gioco'*”; la “*presenza mediatica*” che genera una “cultura politica di scontro e non di concordia”

¹⁹⁰ Francesco, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 113

¹⁹¹ Francesco, *Discorso ai partecipanti al II [e al III] incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p.57

¹⁹² Francesco, *Discorso ai partecipanti al III incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 74, anche per le cit. precedenti.

¹⁹³ J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 31 :“La diagnosi del divorzio tra governanti e popolo, tra élite e popolo, figura nella maggior parte dei lavori di analisi sulla nostra evoluzione storica. Ma continuiamo a dimenticarla nonostante le ripetizioni. I governanti molte volte si formano in ambienti e con visioni lontane dalle esigenze del popolo e a questa divaricazione “culturale” sia è aggiunto il fattore economico, diventato il principale obiettivo delle classi dirigenti”.

che “non è una cultura dell'incontro”¹⁹⁴. Fra questi ostacoli all'integrazione del popolo egli si concentra sul primo, l'individualismo, ricercandone le origini storiche:

Oggi esiste una tendenza sempre più accentuata ad esaltare l'individuo. È il primato dell'individuo e dei suoi diritti sulla dimensione che vede l'uomo come un essere in relazione. È l'individualizzazione autoreferenziale; è il dominio dell'“io penso, io ritengo, io credo” al di sopra della stessa realtà, dei parametri morali, dei riferimenti normativi, per non parlare dei precetti di ordine religioso. È il primato della ragione sull'intelligenza, della *ratio* sulla *intellectio*. Questo è stato definito come il nuovo individualismo contemporaneo. Genealogicamente può essere ricondotto e iscritto nell'individualismo possessivo del liberalismo del XIX secolo. Può corrispondere anche alle concezioni psicologistiche degli inizi del XX secolo, che hanno assolutizzato l'inconscio come fonte di spiegazione e destino degli uomini. Può anche rifarsi genealogicamente all'individualismo consumistico del capitalismo del dopoguerra.¹⁹⁵

La “*ratio*” dell'individuo “autoreferenziale” e padrone di sé lo rende “al di sopra della stessa realtà”, cioè disincarnato, astratto, perennemente illuso e dunque disilluso, triste¹⁹⁶, schiavo e vittima del suo sogno auto-centrato, come Narciso. Si ritrova così *sradicato*, senza più passato e dunque senza futuro, senza cultura e dunque senza speranza. Così Francesco ha provocato i giovani a Palermo, con parole forti e dirette:

Voi avete la speranza nelle vostre mani, oggi. Ma vi domando: in questo tempo di crisi, voi avete radici? Ognuno risponda nel suo cuore: “Quali sono le mie radici?”. O le hai perse? “Sono un giovane con radici, o sono già un giovane *sradicato*?”. ... Abbiamo parlato di questa terra di tanta cultura: ma tu sei radicato nella cultura del tuo popolo? Tu sei radicato nei valori del tuo popolo, nei valori della tua famiglia? O sei un po' per aria, un po' senza radici – scusatemi la parola – un po' “gassoso”, senza fondamenti, senza radici?¹⁹⁷

E ha subito dato un consiglio: rivalutare la cultura, che è dialogo, anche fra le generazioni:

“Ma, padre, dove posso trovare le radici?”. Nella vostra cultura: troverete tante radici! Nel dialogo con gli altri... Ma soprattutto – e questo voglio sottolinearlo – parlate con i vecchi. Parlate con i vecchi. Ascoltate i vecchi. “Padre, loro dicono sempre le stesse cose!”. Ascoltateli. Litigate con i vecchi, perché se tu litighi con i vecchi, loro parleranno più profondamente e ti diranno cose. Loro devono darti le radici, radici che poi – nelle tue mani – produrranno speranza che fiorirà nel futuro. Diversamente, ma con radici. Senza radici, tutto è perduto: non si può andare e creare speranza senza

¹⁹⁴ Ibidem, p. 53-54, anche per le cit. precedenti [corsivo di Bergoglio]

¹⁹⁵ Ibidem, p. 35

¹⁹⁶ Cfr. Francesco, *Discorso ai partecipanti al II incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 37: “Anche all'interno di quella minoranza in diminuzione che crede di beneficiare di questo sistema regna insoddisfazione e soprattutto tristezza. Molti si aspettano un cambiamento che li liberi da questa tristezza individualista che rende schiavi”.

¹⁹⁷ Francesco, *Incontro con i giovani*, Palermo, 15 settembre 2018, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_20180915_visita-palermo-giovani.html

radici. Un poeta ci diceva: “Quello che l’albero ha di fiorito, viene da quello che ha di sotterrato”, dalle radici. Cercate le radici.¹⁹⁸

La critica dunque è radicale, in quanto non è solo politica, ma culturale e antropologica. La cultura infatti è il senso di appartenenza, in quanto cittadini, a un popolo. Appartenenza che deve essere amore coraggioso, e non può essere tiepido¹⁹⁹ e timoroso rispetto di regole astratte, in una “democrazia a bassa intensità”²⁰⁰: “in tutto ciò che riguarda l'incontro e la convivenza tra gli uomini non devono esserci mezze misure”²⁰¹. Insomma, per Francesco lo stato attuale delle democrazie non va bene, bisogna migliorarlo, superando i vecchi schemi della politica *dall'alto*, con il coinvolgimento del popolo *dal basso*. Vi è una “necessità urgente di rivitalizzare le nostre democrazie, tante volte dirottate da innumerevoli fattori”:

È impossibile immaginare un futuro per la società senza la partecipazione come protagoniste delle grandi maggioranze e questo protagonismo trascende i procedimenti logici della democrazia formale. La prospettiva di un mondo di pace e di giustizia durature ci chiede di superare l'assistenzialismo paternalista, esige da noi che creiamo nuove forme di partecipazione che includano i movimenti popolari e animino le strutture di governo locali, nazionali e internazionali con quel torrente di energia morale che nasce dal coinvolgimento degli esclusi della costruzione del destino comune. E ciò con animo costruttivo, senza risentimento, con amore.²⁰²

Francesco vuole mettere in cammino verso l'elaborazione di “nuove forme di partecipazione”: verso una democrazia della *prossimità*.

3.4 La proposta di Francesco: rappresentanza e prossimità

Scendendo nel concreto, una volta delineata la critica sistemica di Francesco alle democrazie odierne, viene da chiedersi quale sia la sua proposta, per quanto generale e orientativa. Insomma, se il Papa fosse un politico, cosa farebbe?

198 Ibidem

199 Cfr. J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015 p. 36: “La tepidezza a volte si manifesta sotto forma di mediocrità, di meschina indifferenza, oppure si c'era dietro quel 'non ti impicciare' o il 'non sono stato io' che tanti danni hanno provocato alle nostre relazioni interpersonali”.

200 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 31

201 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p.36

202 Francesco, *Discorso ai partecipanti al I incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 30-31, anche per la cit. precedente

Come detto, egli rimane prudente quando si tratta di suggerire particolari provvedimenti politici: non è il suo ruolo. Tuttavia sembra di poter enucleare un compito principale a cui richiama la politica attuale: ripartire dalla partecipazione popolare, cioè, come esclamava a Buenos Aires, “rifondare con speranza i nostri legami sociali!”²⁰³.

Dalla sua denuncia dell'elitismo ideologico e paternalista egli ricava un radicale appello alla democrazia partecipativa. Un appello simile, per certi versi e in contesti diversi, a quello di don Luigi Sturzo *Ai liberi e forti*, con cui fondava il Partito Popolare Italiano in risposta a una società “disgregata, atomizzata”²⁰⁴ e in alternativa al populismo fascista. Alla partecipazione alla vita pubblica che non consiste solo nell'essere partecipi di diritti, ma anche di doveri, e, ancor prima, di una *prossimità*. Alieno al modello liberale e neo-liberale della libertà negativa dell'individuo, oggi divenuta pseudo-libertà, Francesco concepisce i diritti fondamentali come “diritti che radunano”²⁰⁵. In linea con il personalismo della dottrina sociale della Chiesa, egli mette l'accento sulla comunità come espressione autentica dei diritti dell'uomo, animale politico, cioè relazionale.

L'appello è rivolto a tutti, anche ai politici: “chi governa ha un ruolo fondamentale per valutare e favorire scenari che possano contribuire allo sviluppo di una democrazia partecipativa e sempre più sociale”²⁰⁶. I governanti hanno grandi responsabilità nei confronti del popolo, in quanto lo devono *rappresentare*. Ma sembra che per Bergoglio la rappresentanza non si possa esaurire nel mandato che tramite elezioni viene semplicemente assegnato o revocato dal cittadino. Sembra che egli voglia descrivere e proporre la rappresentanza come un qualcosa di più complesso e sfumato:

Governare è un'arte... che si può imparare. È anche una scienza... che si può studiare. È un lavoro... che esige dedizione, sforzo e tenacia. Ma è anzitutto un mistero... che non sempre può essere spiegato con la razionalità logica.²⁰⁷

203 Vedi nota 128

204 L. Sturzo, *La lotta sociale legge di progresso*, Napoli, 13 giugno 1902, in L. Sturzo, *Sintesi sociale. L'organizzazione di classe e le Unioni professionali. Scritti pubblicati su «La cultura sociale» (1900-1905)*, Zanichelli, Bologna, 1961, p. 52; cfr. anche L. Sturzo, *I precedenti del partito popolare italiano*, «Abendlnad», Köln, 1 maggio 1926, in L. Sturzo, *Scritti politici 1926-1949*, Cinque Lune, Roma, 1984, pp. 29 e sgg. : “Si tratta di rendere edotto il popolo della sua funzione perenne e fondamentale in democrazia, sia come elettorato, sia come opinione pubblica, dell'economia, della cultura, della tecnica; sia per lo spirito di riforma che deve sempre animare le correnti ideali o mistiche, sia per il carattere di stabilità che si deve dare agli istituti politici, sia per la formazione delle tradizioni locali e nazionali, che tengono legate le nuove generazioni alle precedenti in una spirituale continuità della democrazia di oggi con quella di ieri, nonostante i dovuti cambiamenti e sviluppi”

205 Francesco, *Discorso ai partecipanti al III incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 59

206 Ibidem, p. 32

207 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 92

Cioè, avendo a che fare con il popolo, categoria mitica, il governo politico non è riducibile a categorie logiche, a parametri quantificabili. Seppure è anche un'arte, una scienza e un lavoro umani, governare non è solo questo, perché per essenza è un'apertura all'altro, è il massimo grado di dono di sé agli altri, cioè alla comunità. Infatti il rappresentante diventa egli stesso simbolo, metafora, testimonianza di qualcosa, e resta coinvolto nel dialogo con il popolo:

Il governo autentico, e la fonte della sua autorità, è un'esperienza fortemente esistenziale. Ogni governante, per essere un vero dirigente, deve essere anzitutto un testimone ... è la rappresentatività, l'attitudine a sapere progressivamente interpretare il popolo, semplicemente, e la capacità di assumere la sfida di rappresentarlo, di esprimerne le attese, le sofferenze, la vitalità, l'identità²⁰⁸

La rappresentanza è dunque un'atto esistenziale misterioso, che implica una *interpretazione*. È paragonabile al ruolo dell'attore. Egli deve usare la sua arte, scienza e lavoro, ma questo solo per far misteriosamente vivere in sé il personaggio, per interpretarlo, ed esprimerne, vivendole esistenzialmente, “le attese, le sofferenze, la vitalità, l'identità”. Il mistero sta in questa compresenza di svuotamento e di coinvolgimento, sta nel paradosso della rappresentanza che rende il politico tramite ma anche interprete, voce del popolo ma anche rielaborazione di quella voce, domanda ma in parte anche risposta. Francesco non è per la democrazia diretta, egli sa che l'incontro delle differenze si rielabora, mantenendole in un'unità che le supera, sa che la mediazione rappresentativa è giusta oltre che necessaria. Parla però alla politica di oggi, e propone consigli per curarla dalla sua crisi. Questo consiglio consiste nel leggere la rappresentanza alla luce della *prossimità*. Solo con l'avvicinarsi, il *farsi prossimo*, il “farsi noi stessi simili all'altro”²⁰⁹ si può rivitalizzare una democrazia oggi rarefatta. Il questo consiste il valore dell'azione dei movimenti popolari, e in generale delle iniziative dei cittadini “che crescono dal basso, dal sottosuolo del pianeta”²¹⁰ e si avvicinano agli altri creando comunità nella solidarietà, coltivando un “attaccamento alla prossimità”²¹¹.

La loro organizzazione non istituzionale è per Francesco un valore, perché lascia esprimere una spontaneità popolare altrimenti repressa: “attenzione, non è mai un bene

208 Ibidem

209 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 50

210 Francesco, *Discorso ai partecipanti al I incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 30

211 Francesco, *Discorso ai partecipanti al II incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 43

la chiudere il movimento in strutture rigide... e lo è ancor meno cercare di assorbirlo, di dirigerlo o di dominarlo; i movimenti liberi hanno una propria dinamica”²¹². Per questo egli chiama i movimenti dei “poeti sociali”, in quanto “promotori di un processo in cui convergono milioni di piccole e grandi azioni concatenate in modo creativo, come in una poesia”²¹³, e per questo chiede ai dirigenti: “siate creativi”²¹⁴. Questo carattere poetico e inventivo dei movimenti per Francesco non deve astrarsi in “mode intellettuali” e “pose ideologiche”, ma deve far costruire, creativamente “su basi solide, sulle esigenze reali e sull'esperienza viva dei vostri fratelli, dei contadini, degli indigeni, dei lavoratori esclusi e delle famiglie emarginate”²¹⁵.

La prossimità in politica si esprime con la solidarietà, con l'intervento concreto dei cittadini verso i cittadini, l'aiuto reciproco. In un videomessaggio del 2013 in cui denuncia che oggi “per l'economia e il mercato, solidarietà è quasi una parolaccia”, egli indica, in un ricordo personale, un esempio concreto di solidarietà: il cooperativismo cristiano.

Le forme cooperative costituite dai cattolici come traduzione della *Rerum Novarum* testimoniano la forza della fede, che oggi come allora è in grado di ispirare azioni concrete per rispondere ai bisogni della nostra gente. Oggi questo è di estrema attualità e spinge la cooperazione a diventare un soggetto in grado di pensare alle nuove forme di Welfare.²¹⁶

Eppure non si comprende la portata della sfida di Francesco se ci si riduce all'analisi e al conto delle sue proposte particolari e contingenti, come i media spesso fanno. Così si tratta il Papa da uomo politico che attua manovre e riforme urgenti al momento e, come si è detto, egli non è un politico: il suo messaggio è più profetico, cioè più radicale, perché vuole aprire la democrazia a “nuove forme”, verso un compimento ancora da raggiungere.

3.5 Una forma aperta

212 Francesco, *Discorso ai partecipanti al I incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 30-31

213 Francesco, *Discorso ai partecipanti al III incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 30-31

214 Francesco, *Discorso ai partecipanti al II incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 43-44

215 Ibidem, anche per le cit. precedenti

216 Francesco, *Videomessaggio trasmesso al Festival della dottrina sociale della chiesa*, Verona, in *L'Osservatore Romano*, ed. quotidiana, anno CLIII, 264, domenica 17 novembre 2013, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2013/11/21/0769/01736.html>

È bene citare di nuovo un passo decisivo:

È impossibile immaginare un futuro per la società senza la partecipazione come protagoniste delle grandi maggioranze e questo protagonismo trascende i procedimenti logici della democrazia formale.²¹⁷

Il punto saliente, quello che qui più interessa, della sfida di Francesco alla democrazia non è questa o quella ingiustizia particolare (povertà economica, migranti, guerra o altre), *output* del sistema, ma la critica (seppure costruttiva) alla struttura stessa del sistema democratico per come si articola oggi: la critica alla “democrazia formale”. I suoi “procedimenti logici” infatti non comprendono fino in fondo la vera “anima” di un popolo, la sua “coscienza”²¹⁸. Essa non può essere descritta teoricamente né programmata funzionalmente, e bisogna invece farla incarnare, costruendo nuove forme che superino la democrazia procedurale meramente elettorale e individualista, non veramente democratica: “il popolo non è una massa di sudditi, di consumatori, o di cittadini che esprimono un voto”²¹⁹.

Certamente, bisogna sottolinearlo, Bergoglio/Francesco difende la democrazia, perché “il sistema democratico è l'orizzonte e lo stile di vita che abbiamo scelto di avere e in esso dobbiamo dirimere le nostre differenze e trovare i nostri consensi”²²⁰: la democrazia è lo “stile di vita” e dunque la cultura del popolo che la sceglie, è la sua identità²²¹. Ma, appunto, va difesa a partire dall'identità del soggetto storico autonomo che l'ha scelta e la costruisce: il popolo. Emilce Cuda nel suo saggio già citato afferma: “nel contesto dello Stato moderno ... la Chiesa cattolica - compresa quella di Francesco - difende la forma di governo repubblicana, sempre purché rimanga democratica”, e aggiunge: “ma afferma che quel modello è contingente”²²². La democrazia dunque è l'orizzonte normativo attuale, ma solo in quanto essa è inscritta nella cultura

217 Francesco, *Discorso ai partecipanti al I incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 30-31, anche per la cit. precedente

218 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 91: “Questo popolo, nel cui seno siamo cittadini, sa e ha un'anima; e poiché possiamo parlare dell'anima di un popolo, parliamo di una ermeneutica, di un modo di vedere la realtà, di una coscienza ... È una coscienza storica che si andata forgiando in tappe significative”, vedi nota 96

219 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015

220 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 29

221 Cfr. nota 72

222 E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 41, anche per la cit. precedente

storicamente data. Cultura che, paradossalmente, al contempo rappresenta “la totalità della vita di un popolo”²²³ ma resta contingente e non predefinita. Esponendo i fondamenti filosofici della teologia del popolo, Cuda mette in evidenza questo paradosso: l'idea di popolo “non è una totalità chiusa, bensì aperta, irriducibile, singolare, situata”²²⁴. Ciò conduce ad una messa in questione delle identità sociali come categorie universali cioè totali e chiuse, per esempio quella di “classe”: il popolo è un “universale situato”²²⁵, come afferma Scannone. Se Marx poteva dire “proletari di tutti i paesi, unitevi!”²²⁶, concependo il proletariato come classe sociale, cioè totalità universale chiusa, i teologi del popolo, sulla scorta del Concilio Vaticano II, sottolineano che i principi universali del Vangelo, e dunque dell'uomo, sono sempre inculturati²²⁷, incarnati in quelle che sono *universali situati*, e *totalità aperte*: i popoli della terra. Da questo presupposto teologico ad esempio Scannone propone una lettura della realtà sociale umana e della sua storia: “il fondo dell'attuale congiuntura storica è teologico - ha molto che vedere con la comprensione, *relazionale* o anche *autoreferenziale*, di Dio, e perciò della sua immagine e somiglianza: l'uomo”²²⁸. In questa lettura infine emergono due modelli normativi antitetici, che danno sensi essenzialmente diversi ai principi politici e democratici:

Il modello autoreferenziale - sia nella sua versione individualistica liberale sia in quella socialista collettivistica - e il modello comunione e partecipativo sono paradigmi etico-culturali ed etico-politici opposti, dal momento che fanno riferimento due concezioni inconciliabili di Dio e dell'uomo: l'autosufficienza non va d'accordo con l'interrelazionalità (circuminsessione interpersonale, unione senza confusione né divisione, analogica e analettica). Nel, e dal, nuovo paradigma si ricomprende allora che cosa significhino libertà, uguaglianza, democrazia, rappresentanza e partecipazione.²²⁹

È a partire dal modello trinitario (“circuminsessione interpersonale”) e dunque interrelazionale che la teologia del popolo concepisce l'uomo, e dunque la politica in seno lato, compresa la democrazia. Allo stesso modo, Francesco conferisce senso ai principi politici della democrazia rappresentativa a partire dal primato della *relazione* (prossimità, incontro, unione a partire dalle differenze) teologicamente fondato. Egli

223 Vedi nota 72

224 E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 165

225 Ibidem

226 K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Flaminio Fantuzzi, Milano, 1891, cap. III, 4

227 Cfr. nota 126

228 Scannone, *Prefazione*, in E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 7

229 Scannone, *Prefazione*, in E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 13

cioè coraggiosamente si permette di provocare il *politico* a partire dal teologico, pur senza confonderli mai, come evidenzia Cuda:

Nell'enciclica *Laudato sii* è evidente l'affermazione dell'essere relazionale; relazione che ora si estende anche alla natura. Così il magistero pontificio di Francesco colloca di nuovo il politico al centro del dibattito teologico, non come fondamentalismo religioso, bensì come prassi limitata dai principi costruiti *a posteriori* dall'esperienza, e marcando il confine tra etica e politica, e tra religione e filosofia.²³⁰

Il confine fra spirituale e secolare è rispettato e ribadito dal pontefice, che può esercitare un *soft power* morale (e non politico) proprio in virtù della desacralizzazione di qualsiasi teologia politica. Tale distinzione di campi non è una loro chiusura e ghettizzazione, ma una liberazione di entrambi nel reciproco dialogo: come il teologico se si affranca dalla contingenza geo-politica può proporre al politico indicazioni morali credibili, così il politico può essere autenticamente libero (e democratico) solo riconoscendosi come contingente e in ultima analisi sempre *aperto*.

La studiosa argentina Cuda, come accennato²³¹, nel suo saggio analizza il metodo, proprio della teologia del popolo, della cosiddetta “logica analettica”, secondo cui un termine della dialettica ha la preminenza su un altro ma senza annientarlo, entrambi elevandosi in una sintesi, diversa da quella hegeliana perché “aperta verso l'oltre' e/o il 'non ancora””. Concretamente, secondo questa logica “il soggetto alla base della teologia del popolo è il *noi-popolo*, che si afferma soprattutto nel suo *stare-sulla terra*”²³², e questo *stare* (già evidenziato da Rodolfo Kusch come categoria principale sudamericana²³³) “si manifesta nella mediazione, che è il linguaggio simbolico della cultura popolare, come resistenza”²³⁴. Dopo averla esposta, Cuda rileva delle somiglianze strutturali fra questa logica e “la logica antagonistica del pensiero postfondazionale e postmarxista²³⁵” di Ernesto Laclau e della moglie Chantal Mouffe. Scannone, nella prefazione al saggio di Cuda, sintetizza così il paragone:

Dal canto suo, l'autrice compara l'analettica con la logica antagonistica del pensiero populista

230 E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 24, “Allo stesso modo nasce il cristianesimo, cioè come una teologia che critica la religione di Stato perché fondamento assoluto dell'oppressione e dell'esclusione, e che lotta per lasciare vuoto quel trono.”

231 Vedi p. 36

232 Ibidem E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 156, anche per le due cit. precedenti

233 Cfr. p. 27

234 E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 156

235 Ivi, p. 162

postmarxista (prima di tutto di Laclau), perché in entrambi i casi si tratta di una logica *storica* aperta, contingente e *a posteriori*, di una concezione relazionale dell'identità (personale, comunitaria e sociale) e della comprensione dell'unità *nelle, e dalle*, differenze²³⁶.

Estendendo il paragone fra Laclau e la teologia del popolo a un ardito²³⁷ raffronto fra lui e Bergoglio/Francesco, si possono scorgere alcuni punti di contatto. In particolare, per Laclau, come per Bergoglio²³⁸, il popolo è *da costruire*. Infatti nel suo libro *La ragione populista*, il filosofo afferma:

Una delle conclusioni che viene fuori dall'insieme delle nostre analisi è che nell'emergenza di un «popolo» non vi è nulla di automatico. Al contrario, si tratta del risultato di un complicato processo di costruzione, che può anche fallire. Le ragioni per cui ciò può accadere sono evidenti: le identità popolari sono il frutto dell'articolazione (e della tensione) tra le opposte logiche di equivalenza e di differenza e, se l'equilibrio tra queste logiche viene infranto da uno dei poli che a un certo punto prevale sull'altro, ciò basta a disintegrare il «popolo» come attore politico.²³⁹

Con parole simili Bergoglio nel 2010 a Buenos Aires diceva:

Nella nostra situazione, essere parte del popolo ... non è un fatto automatico. Si tratta di un processo, di un farsi popolo. Di una integrazione. Di un lavoro lento, difficile, molte volte doloroso, per il quale la nostra società ha lottato.²⁴⁰

Altra somiglianza la si vede nella concezione del popolo come unità che mantiene al suo interno le differenze, senza omologarsi in “massa”. Scrive Laclau:

Va però sottolineato anche che una *totale* equivalenza renderebbe impossibile l'emergenza del «popolo» come attore collettivo. Un'equivalenza totale cesserebbe di essere un'equivalenza, e ci farebbe collassare in una pura e semplice identità: non ci sarebbe più una catena, insomma, ma una massa omogenea, indifferenziata.²⁴¹

E similmente Francesco nella sua prima esortazione apostolica dice:

236 Scannone, Prefazione, in E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 11-12

237 Pur provenendo da un ambiente culturale simile (nazional-popolare), presumibilmente Bergoglio non ha letto Laclau, né Gramsci, di cui Laclau è interprete.

238 Cfr. par. 2.6

239 E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma, 2008, p. 190

240 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, pp. 37-38

241 Laclau, *La ragione populista*, p. 190

Una persona che conserva la sua personale peculiarità e non nasconde la sua identità, quando si integra cordialmente in una comunità, non si annulla ma riceve sempre nuovi stimoli per il proprio sviluppo. ... Il modello non è la sfera, che non è superiore alle parti, dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l'altro. Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità. Sia l'azione pastorale sia l'azione politica cercano di raccogliere in tale poliedro il meglio di ciascuno.²⁴²

L'“azione politica” per Bergoglio/Francesco costruisce il “poliedro” della comunità, si è visto, in un “lavoro” che è “lento, difficile, molte volte doloroso”²⁴³ in quanto teso all'interno di un'opposizione polare che si genera nella vita di un popolo fra “pienezza” e “limite”²⁴⁴: l'utopia della “pienezza” è posta in tensione polare e agonica con il “limite”, cioè la congiunturalità e la conflittualità del reale. All'interno di una simile logica polare, per Laclau, “popolo” è un “significante vuoto”, cioè senza contenuto, ma non astratto, perché tende a una “pienezza” utopica attraverso una significazione immanente ma contingente:

Sarebbe una perdita di tempo provare a dare una definizione positiva di «ordine» o di «giustizia», provare cioè ad attribuire a tali parole dei precisi contenuti concettuali, per quanto minimi. Il ruolo semantico di questi termini non è quello di esprimere un contenuto positivo, ma quello di fungere da nomi di una pienezza che è costitutivamente assente. È perché non esiste situazione umana in cui non ci sia qualcosa di ingiusto che un termine come «giustizia» è per noi dotato di senso.²⁴⁵

Pienezza vuol dire *compimento*, nel senso di culmine massimo, ma anche di termine e fine. Ci vuole una maturazione, quasi una gravidanza, che prepari la pienezza. Secondo Paolo “la pienezza del tempo”, o “dei tempi”²⁴⁶ viene con la nascita di Cristo, riscatta gli uomini dalla legge e in essa si realizza il piano divino. La carica messianica del termine, se trasposto in campo politico, gli conferisce una valenza eversiva: la pienezza non è un'ordine immanente, ma è la manifestazione, nel tempo storico, di una “ricapitolazione”²⁴⁷ di “tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra” in un compimento superiore. Quando Bergoglio e Laclau parlano di una pienezza mai del tutto raggiungibile qui ed ora hanno presente questa derivazione escatologica del termine, e la utilizzano per descrivere la dinamica trascendente insita nel politico: la

242 Francesco, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 235-236

243 Vedi nota 239

244 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, pp. 37-38; cfr. nota 142; cfr. schema a p. 42

245 E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma, 2008, p. 91

246 Cfr. Paolo, *Galati*, 4, 4-5 e *Efesini*, 1, 8-10

247 Cfr. Paolo, *Efesini*, 1, 10 anche per la cit. successiva; cfr. anche *Colossesi* 1, 19-20

congiuntura e il conflitto sono *da compiere* verso (e in virtù di) una pienezza sempre ulteriore²⁴⁸, passando per una lotta drammatica per la vita, in cui una pienezza definitiva non si dà mai, ma viene sempre rappresentata miticamente:

Nessuna pienezza sociale è raggiungibile se non attraverso l'egemonia. E l'egemonia non è altro che l'investimento, in un oggetto parziale, di una pienezza sempre sfuggente perché puramente mitica (è il rovescio positivo di una situazione sperimentata come «essere manchevole»²⁴⁹).

La stessa dimensione agonica che si è trovata in Bergoglio è decisiva nella teoria politica di Laclau, che chiama “egemonie” le parti, sempre diverse, che si trovano in conflitto. Ma anche in lui la lotta non si esaurisce in una divisione immanente e finita (come per la lotta di classe) ma rimanda a un piano ulteriore: l’“investimento, in un oggetto parziale, di una pienezza” non è *materialista*, in quanto tale pienezza è riconosciuta come “sfuggente perché puramente mitica”. Con lucido realismo è riconosciuta la costruzione performativa del mito. Il concetto di *performatività*, per cui la cultura di un popolo *si (auto)significa* nel mito del popolo, qui ampiamente trattato negli ultimi tre paragrafi del secondo capitolo, ritorna nell'opera di Laclau e Mouffe. Per Laclau, riferisce Cuda, “la politica è ... solo un momento del discorso, e non più di un momento²⁵⁰”; la somiglianza è notevole se si rilegge il passo già citato di Gera in cui il teologo dice che “la cultura ... porta in sé un momento politico”²⁵¹: basta sostituire al termine “cultura” il termine “discorso”. La comunicazione ha valore politico, anzi, il politico è comunicazione performativa; dunque la costruzione dell'identità di un popolo a partire da diverse istanze sociali non è “un'operazione concettuale volta a *scoprire* una comune caratteristica astratta che sia soggiacente a tutte le proteste sociali, ma un'operazione performativa che *costituisce* la catena in quanto tale”²⁵². La significazione attraverso il “significante vuoto” che è il “popolo” non descrive i contenuti, ma vi dà una forma nuova: “un significante vuoto è qualcosa più dell'immagine di una totalità già data: è ciò che *costituisce* a tutti gli effetti quella totalità, introducendo una dimensione [qualitativamente] nuova”²⁵³. Insomma, sembra esistere nella cultura un'eccedenza ancora non definita, un'eterogenesi dei fini che apre alla sfida della costruzione del popolo e della sua storia. Allo stesso modo la pensano i teologi del popolo:

248 Cfr. schema a p. 42

249 E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma, 2008, p. 109

250 E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 163

251 Vedi nota 39; cfr. p. 19

252 E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma, 2008, p.92

253 Ibidem, p. 153, la traduzione fra parentesi quadre è mia

Per la teologia del popolo il senso storico della cultura – non solo del popolo di Dio, ma anche dei popoli della terra – non è assente, bensì si dà *a posteriori*; è un elemento trascendente posto quale orizzonte di senso all'immanenza, ma come totalità aperta, contingente, modificabile, proprio nel modo indicato da Ernesto Laclau e Chantal Mouffe.²⁵⁴

Sembrerebbe che per questi pensatori argentini, teologi post-conciliari o filosofi post-marxisti, contrariamente da quanto ne pensi Fukuyama, la storia non sia ancora finita, e che anzi vi sia nella realtà sociale che *si fa cultura* una strutturale e irriducibile *apertura*. Non sembra fuori luogo ascrivere a questo insieme eterogeneo anche l'attuale pontefice, che ne condivide alcune idee di fondo, oltre alla provenienza culturale. Egli, in un recente articolo, è infatti descritto come colui che “sfida l'apocalisse”²⁵⁵, cioè come chi, profeticamente, vive il presente come un *non ancora*.

254 E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 127

255 A. Spadaro, *Francesco e la sfida all'apocalisse*, in “Limes”, 6/2018, pp. 61-71

Conclusioni

La presente riflessione ha come oggetto una sfida, ed è una sfida essa stessa. Non volendo rispondere, ma domandare, si è cercato di sottolineare una questione aperta, magari poco dibattuta perché spesso sommersa da una superficialità mediatica che ne stempera l'importanza. Invece, interrogarsi sul *demos* resta forse il tema centrale della democrazia. Solo partendo da quella domanda si comprendono giustizia e libertà, ruolo e responsabilità dello Stato e dei cittadini. Le domande suscitate non sono state inventate, ma scoperte nei testi dell'attuale pontefice, nella teologia del popolo, nella filosofia di Romano Guardini, e da ultimo anche nella teoria egemonica di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, in parte affini al pensiero della teologia del popolo. Beninteso, come sarebbe errato dire che il papa è marxista, così lo sarebbe etichettarlo come *post-marxista*, eppure l'accostamento è stato pensato per provocare un ripensamento di vecchi schemi riguardo le dottrine politiche oggi ormai datati.

Infatti a ben vedere non ha senso parlare di destra e sinistra descrivendo questo papa: egli è al contempo radicalmente tradizionalista e radicalmente aperto al nuovo e al diverso, radicalmente patriota e radicalmente cosmopolita, con la sua logica polare non si colloca mai a uno dei due estremi, sempre abbracciandoli entrambi, mantenendone la tensione dinamica. Così, se si volesse provare a desumere una teoria politica dal suo messaggio, questa teoria non sarebbe né soprattutto realista né soprattutto utopista, ma entrambi insieme, come lui stesso dichiara: “se vogliamo provare a dare un contributo alla nostra patria non possiamo perdere di vista nessuno dei due poli: quello utopico e

quello realistico, perché sono entrambi parte integrante della creatività storica²⁵⁶. Come annunciato all'inizio, Francesco richiede un “pensiero aperto”²⁵⁷, che abbracci gli estremi di ogni opposizione svincolandosi dalla sterile polemica partigiana. In questo senso egli è consapevolmente post-moderno in quanto decisamente post-ideologico: la sua intima e vissuta fede cristiana gli permette di tirarsi fuori da qualsiasi schema preconfezionato e di mantenere aperto il cammino e la possibilità dell'incontro con l'altro.

Il presente lavoro, come preannunciato, è una ricerca che a un certo punto si arresta, come seguisse il sentiero della teoria politica e riconoscesse che a un certo punto si interrompe, aprendosi a uno spazio diverso. Tale stato di arresto non è pacifico né scontato. Facile sarebbe, da parte di un rigorismo logico positivista, rigettare in toto gli argomenti trattati, e la tesi stessa, in virtù del suo esito aperto. All'estremo opposto, si potrebbe svalutare la ragione in virtù dei paradossi cui essa va spesso incontro, per esempio, in una teoria del popolo. Addirittura si potrebbe intravedere nell'eccessiva auto-diagnosi meramente teorica della democrazia una delle cause della sua attuale crisi, e si potrebbe arrivare ad auspicare un silenzio della teoria politica, quasi come Edipo che da investigatore si scopre colpevole e si acceca.

Ma l'*apertura* alla quale giunge la presente riflessione non vuole essere semplice silenzio. Intende bensì esplorare nuovi modi per ripensare un tema antico ma mai esauribile, e ripartire da un realismo di fondo che, chiedendosi *cosa sia il popolo*, ne ricerchi l'identità nella vita concreta degli uomini nelle loro relazioni, senza inscrivere in strutture rigide. A questo esito ha portato l'incontro con il pensiero di Francesco.

La democrazia, nella sua logica, non *esiste*, né *deve esistere* in senso astratto come norma morale generale, ma *si fa* a partire dal *costruir-si* del singolo popolo, che al contempo conserva e innova le proprie strutture democratiche. È un orizzonte aperto, ancora non deciso, che, più che descrivere, Francesco profetizza e, più che giudicare, spera.

256 J.M. Bergoglio, *Scegliere la vita: Proposte per tempi difficili*, Bompiani, Milano, 2013

257 Vedi nota 6

Bibliografia

[J. M. Bergoglio], *Bergoglio: vi spiego la teologia del popolo*, “Avvenire”, 26 aprile 2015

J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015

J. M. Bergoglio, A. Spadaro (a cura di) *La verità è un incontro. Omelie da Santa Marta*, Rizzoli, Milan, 2015

J. M. Bergoglio, *Nei tuoi occhi la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires (1999-2013)*, Rizzoli, Milano, 2016

J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013

J.M. Bergoglio, *Scegliere la vita: Proposte per tempi difficili*, Bompiani, Milano, 2013

N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, De Agostini, Novara, 2016 (prima ed. 1976)

M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*. Jaca Book, Milano, 2017

C. Carbajal de Inzaurraga, P. Pallanch (a cura di), *Popolo, Ave*, Roma, 2015

Y. Congar, *Vera e falsa riforma della chiesa*, Jaca Book, Milano, 2015 (prima ed. 1950)

Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes*, 1965

E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016)

Francesco, *Evangelii gaudium*, esortazione apostolica, 2013

Francesco, A. Spadaro, *La mia porta è sempre aperta*, Rizzoli, Milano, 2013

Francesco, *Terra casa lavoro. Discorsi ai movimenti popolari*, Adriano Salani, Milano, 2017

[Francesco], *Un incontro privato del Papa con alcuni gesuiti colombiani*, La Civiltà Cattolica, Q. 4015, Vol. IV, 2017

Francesco, *Dio è un poeta*, Rizzoli, Milano, 2018

Francesco, D. Wolton, *Dio è un poeta*, Rizzoli, Milano, 2018

E. Galeano, *Le vene aperte dell'America Latina*, Sperling & Kupfer, Milano, 2013 (prima ed. 1971)

L. Gera, *La religione del popolo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015 (prima ed. 1977)

Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, enciclica, 1998

R. Guardini, *L'opposizione polare*, Morcelliana, Brescia, 2016 (prima ed. 1927)

R. Guardini, *Dostojevskij: Il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia, 1951 (prima ed. 1932)

A. Ivereigh, *Tempo di misericordia*, Mondadori, Milano, 2014

- R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1978
- R. Kusch, *Indigenous and Popular Thinking in América*, Duke University Press, Durham, 2010 (prima ed. 1970)
- E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma, 2008
- K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Flaminio Fantuzzi, Milano, 1891
- C. Mudde, C. R. Kaltwasser, *Populism: a very short introduction*, Oxford University Press, New York, 2017
- J. Müller, *What is Populism?*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2016
- J. L. Narvaja, *Il concetto "mitico" di popolo*, "La Civiltà Cattolica", n. 4033, Vol. III, 2018
- Paolo, *Lettera ai Colossesi*
- Paolo, *Prima lettera ai Corinzi*
- Paolo, *Seconda Lettera ai Corinzi*
- Paolo, *Lettera agli Efesini*
- Paolo, *Lettera ai Galati*
- J. C. Scannone, *Quando il popolo diventa teologo. Protagonisti e percorsi della teologia del pueblo*, EMI, Bologna, 2016

- C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Mulino, Bologna 1998 (prima ed. 1922-1936)
- A. Spadaro, *Il nuovo mondo di Francesco*, Marsilio, Venezia, 2018
- A. Spadaro, *Francesco e la sfida all'apocalisse*, in "Limes", 6/2018
- L. Sturzo, *Sintesi sociale. L'organizzazione di classe e le Unioni professionali. Scritti pubblicati su «La cultura sociale» (1900-1905)*, Zanichelli, Bologna, 1961
- L. Zanatta, *La nazione cattolica. Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*, Gius. Laterza & Figli, Bari, 2014

Riassunto

L'IDEA DI POPOLO PER JORGE MARIO BERGOGLIO

Le sfide alla democrazia del pensiero di papa Francesco

Introduzione

L'attuale lavoro prende come oggetto una questione filosofica antica: *cosa sia il popolo*. Lo spunto dal quale ha preso avvio è invece attuale: il messaggio, in parole e gesti, dell'attuale pontefice. Questo messaggio risalta soprattutto per il contesto nel quale si iscrive: la crisi della democrazia.

L'attualità di papa Francesco risulterà evidente nel suo indicare “una via d'uscita alla contrapposizione tra élite e populismi nell'ascolto paziente del popolo”²⁵⁸. Elevandosi al di là delle contrapposizioni di campo, egli apre il pensiero a una prospettiva che trascenda gli schieramenti politici strutturalmente dettati da interessi di parte. Egli stesso avverte che “la crisi è globale”, e che “solo un pensiero davvero aperto può affrontare la crisi e la comprensione di dove sta andando il mondo, di come si affrontano le crisi più complesse e urgenti”²⁵⁹.

La *via d'uscita del pensiero aperto* è la risposta, o meglio la sfida, che Francesco propone alla crisi attuale. Una sfida intellettuale, oltre che etica, che esige un ripensamento del fondamento stesso delle categorie politiche contemporanee. Lo scopo di questo studio è illustrare in cosa consista questa sfida, e perché e in che modo è necessaria un'apertura, un “pensiero incompleto”, per ripensare una categoria tanto antica quanto la politica e la democrazia: il *demos*.

Nel capitolo I verrà dunque brevemente illustrato il contesto geo-politico e culturale nel quale Bergoglio ha sviluppato la sua personale concezione del popolo. Nel capitolo II si prenderà in considerazione più da vicino la sua personale elaborazione del concetto tramite i suoi testi più rilevanti sull'argomento. Nel capitolo III si esamineranno le implicazioni attuali del messaggio del pontefice nel contesto della crisi della

²⁵⁸ Ibidem, p. 81

²⁵⁹ Francesco, A. Spadaro, *La mia porta è sempre aperta*, Rizzoli, Milano, 2013, p. 31

democrazia rappresentativa, si analizzeranno le critiche cui Francesco è andato incontro, la sua denuncia dello stato attuale della democrazia e la sfida radicale che egli propone.

Capitolo 1: L'elaborazione dell'idea di popolo

Bergoglio elabora la sua concezione del popolo nell'America Latina segnata dalla *dipendenza* economica e politica e dalla *divisione* interna; nell'Argentina delle enormi contraddizioni fra l'iniziale progetto di nazione cosmopolita indipendente dal 1816, legato al liberalismo costituzionale delle rivoluzioni illuministe, e un'identità nazionale cattolica usata da collante per una popolazione etnicamente eterogenea e in crescita; contraddizioni profonde e antiche, progressivamente estremizzate da *opposte spinte verso l'unità*, che cozzando fra di loro hanno però prodotto solo altra divisione, arrivando agli orrori della *guerra suicida* degli anni '70 fra governi militari e guerriglieri marxisti, tutti in lotta in nome di un'identità nazionale argentina e cattolica.

Nella Chiesa argentina, il rinnovamento richiesto dal Concilio a metà degli anni '60 evidenziava l'urgenza del mantenimento dell'unità al di là dei conflitti, tema cruciale nella chiesa argentina postconciliare. La chiesa si doveva aprire senza disgregarsi. Una chiave di volta per salvaguardare l'unità del tutto e superare il conflitto delle parti la cercò la teologia del popolo, o teologia della cultura, elaborata da Gera, Tello, Scannone e altri, originale articolazione argentina della teologia della liberazione. L'idea di popolo rappresentava un'originale terza via rispetto alla lotta di classe marxista o all'individualismo liberale, impostava diversamente il problema della giustizia sociale, considerando il popolo come soggetto storico autonomo da cui partire per qualsiasi riflessione e azione a lui rivolta: il popolo è “*un tutto, un soggetto che si autosostiene e si autodetermina. È una persona morale o sociale*”²⁶⁰. Il popolo è poi descritto come “*una comunità di uomini riuniti in base alla partecipazione a una stessa cultura, i quali, storicamente, concretizzano la loro cultura in una determinata volontà o decisione politica*”²⁶¹.

Altra fonte principale per l'idea di popolo di Bergoglio/Francesco è Romano Guardini. Sacerdote e filosofo tedesco, è stato un pensatore cattolico della modernità che ha avuto forte influenza sul Concilio. La sua logica polare informa il pensiero del

²⁶⁰ L. Gera, *La religione del popolo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015 (prima ed. 1977), p. 28

²⁶¹ Ivi, p. 29, anche per la cit. precedente

gesuita argentino, che indubbiamente deriva anche da qui la concezione del popolo come “categoria storica e mitica”²⁶². La formazione filosofica del giovane Bergoglio, attenta al concreto e aperta alla trascendenza (elementi polarmente opposti ma non contraddittori), fonda il suo pensiero politico.

Insieme alla storia politica del continente e del paese di Bergoglio, la corrente di pensiero teologico cui egli era più vicino e la filosofia che apprezzava devono restare come riferimento per comprendere come egli pensi il popolo. In qualche modo le seconde due danno una risposta alla prima: la teologia e la filosofia cercavano di comporre i conflitti che la politica non riusciva a controllare. Si cercava di ritrovare un'unità sopra le divisioni.

Capitolo 2: Caratteristiche dell'idea di popolo

Per Bergoglio, la cultura del popolo *situa* l'uomo, ha a che fare con uno *spazio*, o meglio un ambiente, una geografia, un paesaggio. In questa dimensione geo-culturale si trova la tensione tra identità e diversità, ricorrente in Bergoglio. Se l'identità di un soggetto è la sua verità, e per Bergoglio “la verità è un incontro”²⁶³, allora l'identità risulta “personale 'in quanto' condivisa”²⁶⁴, cioè nata dall'incontro di diversi che si identificano nella relazione. L'identità di un popolo dunque è il contrario dell'identitarismo, cioè dell'ipostatizzazione ideologica di una identità predefinita all'interno dei rigidi confini dello Stato. Invece l'identità si costruisce concretamente e quotidianamente nel quartiere, sul territorio, e nell'incontro e “amicizia tra vicini”. La cultura di un popolo, situandosi in uno spazio, vive la prossimità come concreta convivenza e dunque come apertura all'altro, diverso per definizione, nel quale, paradossalmente, “riconoscersi”. La persona umana, nel senso del personalismo cristiano, ha come caratteristica principale il suo entrare in una relazione d'amore con l'altro.

Intrecciata con la dimensione spaziale si trova quella temporale. Se la prima è la *statica* di un popolo, la seconda è la sua *dinamica*, ed entrano in continua tensione.

262 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 37

263 Cfr. *I cristiani costruiscono ponti non muri*, 8 maggio 2013, in J. M. Bergoglio, A. Spadaro (a cura di) *La verità è un incontro. Omelie da Santa Marta*, Rizzoli, Milan, 2015

264 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 42-43

Storia implica memoria e dunque una “*coscienza storica*”²⁶⁵ che contempra e rielabora continuamente il passato, in vista di un destino. Ricordare per Bergoglio non è imbalsamare una cronologia oggettiva, ma rendere vivo nel presente l'insegnamento del passato, carico di speranza per il futuro. Il popolo è un soggetto che si autodefinisce secondo l'interpretazione delle sue esperienze soggettive, non secondo la mera registrazione e somma di fatti oggettivi. Solo da questo soggetto è possibile che provenga l'autentica narrazione della propria storia.

La complessa combinazione delle varie condizioni geo-storiche eccede la mera somma di esse, superando così la logica matematica e deduttiva²⁶⁶. Questa eccedenza è descritta dall'idea di *popolo come mito*²⁶⁷, in cui si trova una fondamentale ambiguità, riconosciuta e mantenuta da Bergoglio, che si può esprimere come una tensione fra *circolarità e dinamismo*.

Il mito basta a sé stesso: contiene la chiave ermeneutica per la sua comprensione. È *circolare*, nel senso che rigira la domanda sul suo senso e sulla sua verità all'interno di sé: un mito dice qualcosa solo a chi ci crede. E la credenza, per definizione, non è legata alla logica deduttiva, ne interrompe lo schema causale: credere in qualcosa è riconoscere quel qualcosa come indipendente, in-causato. Di qui nasce la deriva che dal mito porta all'ideologia e al fanatismo, cioè alla cristallizzazione di una lettura del reale chiusa e rigida, che non necessiti dimostrazioni né ammetta confutazioni.

La circolarità del mito è però messa in tensione dal suo *dinamismo*, dalla sua capacità di muoversi cambiando, mosso dall'inesauribile *eccedenza* della realtà. Il mito si distingue dall'ideologia, sia essa religiosa, politica o socio-economica, per la capacità di contemplare l'eccedenza ed esserne mosso. Il diverso, l'opposto, il nuovo, l'eccedente appunto, sono la vera linfa vitale che permettono al mito di essere tradizionale, cioè di camminare nella storia di un popolo. Senza alcuna tensione interna ed esterna un mito si

265 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 91

266 Cfr. J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 37: “*Cittadini* è una categoria logica. *Popolo* è una categoria storica e mitica. Viviamo in società e questo tutti lo capiamo e lo esplicitiamo logicamente. *Popolo* non può spiegarsi solo in maniera logica. Contiene un *plus* di significato che ci sfugge se non ricorriamo ad altri modi di comprensione, ad altre logiche ed ermeneutiche”.

267 Prima fonte dell'idea di popolo come mito è, come già visto, Rodolfo Kusch; cfr. Francesco, D. Wolton, *Dio è un poeta*, Rizzoli, Milano, 2018, p. 32: “Non si può parlare di popolo logicamente, perché sarebbe fare unicamente una descrizione. Per capire un popolo, capire quali sono i valori di questo popolo, bisogna entrare nello spirito, nel cuore, nel lavoro, nella storia e nel mito della sua tradizione. Questo punto è veramente alla base della teologia detta “del popolo”. Vale a dire andare con il popolo, vedere come si esprime. Questa distinzione è importante. Il popolo non è una categoria logica, è una categoria mitica”; cfr. anche R. Kusch, *Indigenous and Popular Thinking in América*, Duke University Press, Durham, 2010 (prima ed. 1970)

atrofizza, cristallizzandosi in vecchia storia, in favola; invece “la tradizione fiorisce ... La fedeltà... implica una crescita”²⁶⁸. L'idea di processo, tanto cara al papa²⁶⁹, esprime bene questo dinamismo, che, se tenuto presente, evita che la circolarità del mito porti ad una chiusura ideologica, ed apre invece il mito ad incarnarsi nella storia. La storia mette in movimento il mito. Il tempo fa evolvere l'immagine. Il “processo di generazioni” rende il popolo un essere dinamico, da cui scaturisce una “cultura viva la quale ... tende ad aprire, integrare, moltiplicare, condividere, dialogare, dare e ricevere all'interno dello stesso popolo e con gli altri popoli con cui entra in contatto”²⁷⁰.

Una domanda sorge spontanea: che contenuto dare, oggi, al termine “popolo”? La facoltà che Bergoglio sembra preferire per dare una risposta è *l'intellectio*, in quanto superamento della *ratio*. Egli eredita dalla spiritualità ignaziana la centralità del *discernimento*, cioè della facoltà di formulare un giudizio leggendo dentro l'esperienza concreta, senza la pretesa di razionalizzarla, ma anzi lasciandone manifestare l'eccedenza e ascoltando le mozioni interiori dello spirito. L'attuale pontefice è radicalmente anti-ideologico. Lontano dalle passate ideologie totalitarie del Novecento, ma anche da quelle che lui giudica le attuali ideologie egemoni: “illuminista e liberale oppure 'populista’”. È a partire dal realismo dell'unità con “un nome concreto” che Bergoglio si oppone all'inconsistenza dei nominalismi, e la sua è una lotta non semplicemente teorica, ma per certi versi anche *politica*.

Solo se si sceglie di credere nel mito del popolo si entra nel suo dinamismo, che coinvolge la libertà della persona, la libera scelta morale fra restare fedele o tradire il proprio popolo. Niente dà la certezza inconfutabile che un popolo esista, niente assicura definitivamente la veridicità del suo mito. Bergoglio è fuori dall'orizzonte descrittivo o

268 A. Spadaro, *Le orme di un pastore. Una conversazione con papa Francesco*, in J. M. Bergoglio, *Nei tuoi occhi la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires (1999-2013)*, Rizzoli, Milano, 2016, p. XIV

269 Cfr. Francesco, *Discorso ai partecipanti al II incontro mondiale dei movimenti popolari in Francesco, Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 40: “Mi piace molto l'immagine del processo, i processi, dove la passione per il seminare, per l'irrigare con calma ciò che gli altri vedranno fiorire sostituisce l'ansia di occupare tutti gli spazi di potere disponibili e vedere risultati immediati”.

270 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 44: “Un popolo è necessariamente dinamico. La sua cultura, fatta di quei valori e simboli comuni che lo identificano, non consiste nella sclerotica ripetizione dell'uguale, bensì nella creatività che trae origine dallo scambio con altri popoli e culture. Per questo non è mai omogeneo ma contempla in sé la diversità. I tentativi di 'fissare' o 'congelare' la vita di un popolo escludono la possibilità che si realizzi una cultura viva la quale, al contrario, tende ad aprire, integrare, moltiplicare, condividere, dialogare, dare e ricevere all'interno dello stesso popolo e con gli altri popoli con cui entra in contatto”.

normativo trascendentale della scienza e della teoria politica, in cui ci si può dividere fra realisti e idealisti. La dimensione propria dei suoi discorsi sul popolo esula dalla teorizzazione razionale per farsi atto performativo: il popolo *si* crea proprio nel suo *dirsi*, come si è visto, in un circolo. Credere nel mito del popolo è la risposta, né utopica né grettamente realista seppure incarnata in una prassi, a una “necessità imperativa”²⁷¹, che non è né *sogno*, né tantomeno *emergenza*, ma chiamata a una *conversione*.

È l'azione, la prassi, a costituire il popolo. Una prassi che è anche politica, e non si esaurisce in una teoria etica. Il popolo non è, ma *si fa*: “si tratta di un processo, di un *farsi popolo*. Di un'integrazione. Di un lavoro lento, difficile, molte volte doloroso, per il quale la nostra società ha lottato”²⁷².

La pratica performativa si manifesta nella dimensione *agonica*, che discende dalla logica *polare* ereditata da Romano Guardini e dalla teologia del popolo, in particolare quella di Scannone, e poi articolata personalmente in uno schema di tre antinomie, risolte, ma mantenute aperte, da quattro principi:

1: Pienezza / limite (o momento / tempo)		2: Idea / realtà	3: Globale / locale
(a) tempo	(b) unità	(c) realtà	(d) tutto
<i>sopra</i>	<i>sopra</i>	<i>sopra</i>	<i>sopra</i>
spazio	conflitto	idea	parte

La logica polare e agonica va intesa bene: per Bergoglio il popolo non combatte un anti-popolo o contro gli altri popoli per raggiungere degli obiettivi politicamente (tatticamente) decisi, ma “lotta per un senso, ... lotta per un destino, ... lotta per vivere con dignità”²⁷³. Collocandosi fuori dal conflitto fra parti e fazioni, perché “l'unità è superiore al conflitto”²⁷⁴, Bergoglio concepisce una lotta su un altro piano, all'interno di una cultura dell'incontro e della vita, contro una cultura autoreferenziale della morte, per l'*apertura* e contro la *chiusura*. Bergoglio non divide il mondo in buoni e cattivi²⁷⁵, ma, al contrario, discerne i comportamenti umani in azioni vitali, che cominciano processi, e

271 J. M. Bergoglio, *Te Deum*, Buenos Aires, 25 Maggio 2000, in C. Carbajal de Inzaurraga, P. Pallanch (a cura di), *Popolo*, Ave, Roma, 2015, p. 20

272 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 38

273 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 25-26

274 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 59

275 Cfr. Documento dei vescovi al termine della 42^a assemblea plenaria della conferenza episcopale, San Miguel (Argentina), 4-9 maggio 1981, n. 31, *Chiesa e comunità nazionale*, in J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 30: “Non possiamo dividere il paese, in forma semplicistica, in buoni e cattivi, giusti e corrotti, patrioti e nemici della patria”.

azioni mortali, che occupando gli spazi chiudono all'altro.

Riassumendo: il popolo, sempre situato geograficamente e storicamente, è nella sua essenza un mito. In quanto mito, “popolo” non è un nome solo descrittivo, estetico, né solo eticamente normativo, ma performativo, perché nell'essere evocato realizza un circolo, *simbolico*, fra significante e significato: dire “popolo” già rimanda al senso di appartenenza al popolo, cioè al sentirsi chiamati da quel nome. Questa azione *performativa* eccede la razionalità dell'etica normativa, iscrivendosi in una dinamica polare e agonica, che critica strutturalmente l'esistente, pur non restando invischiato nei conflitti contingenti. Francesco ha detto di non voler riformare la Chiesa, ma solo di voler mettere Gesù al centro: lui penserà a riformarla. Allo stesso modo, ponendo al centro della riflessione politica democratica il tema del *popolo* (soggetto mitico performativo), concepito nel quadro della cultura dell'incontro (prossimità e apertura), egli dà lo spunto per riflettere su come l'ordine democratico oggi sia riformabile e da riformare. Il Papa, “unico vero leader morale del mondo”²⁷⁶, lancia alle democrazie contemporanee una sfida radicale, che, proprio mantenendosi generale, può urgere numerose risposte particolari, flessibilmente variabili di situazione in situazione.

Capitolo 3: Sfide alla democrazia

Francesco è criticato perché è popolare: la popolarità genera popolarità, e anche impopolarità. Ma oltre a tener presente questo elementare meccanismo psicologico, che resta sotteso, per comprendere le critiche al Papa è necessario vedere da dove provengano. Principalmente da due parti opposte e speculari: dall'interno e dall'esterno della Chiesa, dal clericalismo e dal laicismo, dall'estrema religione e dall'estrema assenza di religione. I clericalisti sono ostili alla Chiesa in uscita, i laicisti all'entrata della Chiesa nel campo del politico. Gli uni e gli altri dipingono il papa come “populista”.

Populismo è una parola vaga e controversa. Secondo Mudde e Kaltwasser²⁷⁷ chiave interpretativa per il populismo è la “thinness”, letteralmente la sottigliezza,

276 Cfr. *Cinque anni di papa Francesco. Il cammino del pontificato si apre strada facendo*, “La Civiltà Cattolica”, Q. 4026, Vol. I, 2018, p. 521-528

277 Cfr. C. Mudde, C. R. Kaltwasser, *Populism: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 4-7

l'esilità e la volatilità, che lo rende un concetto ambiguo e *ubiquo*, capace cioè di mescolarsi con le più disparate ideologie e istanze sociali (anti-industrializzazione, coinvolgimento delle classi subalterne, ma anche xenofobia) non rientrando nello schema destra-sinistra. Ma altro concetto chiave del populismo è quello di *(ri-)politicizzazione*. È evidenziato infatti il senso di omogeneità politica cui il populismo tende: essa è inclusiva in un'unità (il popolo), ed esclusiva di un'alterità (le élite, ma anche lo straniero e il diverso): l'unità è unanimità omogenea del popolo “puro” da differenze e dissensi.

Francesco è popolare, ma non “populista” in senso politico. Per tre ragioni. Innanzitutto perché non è un leader in senso politico: egli non guida, *da sopra*, una massa omogenea coesa ideologicamente, come un leader politico. Al contrario, essendo un pastore e un missionario, incontra a tu per tu, provando a “guardare almeno una persona, un volto preciso”²⁷⁸, ognuno nella sua diversità e anche lontananza. Il riferimento simbolico cui si ispira Francesco è la Pentecoste: universalità ma non omogeneità di linguaggio. Egli scrive “il cristianesimo non dispone di un unico modello culturale”²⁷⁹. Il modo di organizzare le idee e le cose resta diversa per ciascuno, eppure ci si può comprendere. La “cultura dell'incontro”²⁸⁰ è proprio questo: vivere la prossimità a partire dalla lontananza e dalla differenza. Il popolo di Francesco dunque, a differenza del popolo “populista”, *non è omogeneo*

La seconda ragione per cui Francesco non è populista, risiede nel contenuto della dottrina teologica cristiana e nelle sue conseguenze etico-politiche. Prendendo come riferimento Agostino, Francesco pone al centro del suo pensiero politico l'*amor*. Esso, come indica il padre della Chiesa, deve essere *amor Dei* e non *amor sui*, cioè aperto al trascendente e non auto-riferito. Al populismo esclusivo e identitario Francesco oppone provocatoriamente il “populismo cristiano”²⁸¹ inclusivo della misericordia.

Terza ragione per cui Francesco non è populista è che non è un politico, ma il capo della Chiesa cattolica, che è universale. Francesco ha sempre presente, ancora di

278A. Spadaro, *Le orme di un pastore. Una conversazione con papa Francesco*, in J. M. Bergoglio, *Nei tuoi occhi la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires (1999-2013)*, Rizzoli, Milano, 2016, p. VII

279 Francesco, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 116

280 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 38

281 Francesco, *Omelia durante la santa messa nella memoria liturgica del beato Pino Puglisi*, Palermo, 15 settembre 2018, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180915_omelia-visitapastorale-palermo.html

più da papa, il suo secondo principio cardine, “l'unità è superiore al conflitto”²⁸², e questo lo rende differente da qualsiasi uomo politico, che sarà sempre inevitabilmente di parte, fosse la sua parte anche semplicemente un nobile ideale da promuovere nella discussione. Per questo egli non parla di politica, se la si intende come gioco di forze contrapposte o anche come sistema di elaborazione di politiche pubbliche, ma di “Politica con la maiuscola”²⁸³, cioè dell'orientamento morale dell'azione nella comunità politica. La forza del suo appello al cambiamento consiste nel dare indicazioni, direzioni: tocca agli attori politici seguirle e percorrerle. Infatti il vero cambiamento, realisticamente, non è immediato, ma si evolve nel tempo. Eppure l'amore cristiano che anima l'impegno politico non viene meno nell'attesa della maturazione dei tempi, e paradossalmente supera la mera efficacia immediata dell'intervento umano

Francesco dunque *non* è populista, nel significato che si dà a questa parola nella teoria politica attuale, perché, da pastore missionario della Chiesa universale, fuoriesce dalla logica schmittiana del *politico*, per cui il popolo dovrebbe essere un'oggetto omogeneo che esiste in quanto contrapposto all'*altro*, che è il *nemico*. Insomma egli *non* è *populista perché non è politico*.

La concezione del popolo di Francesco, oltre ad essere alla base della denuncia della disuguaglianza economica e delle varie ingiustizie particolari, è essa stessa la più grande sfida per la democrazia rappresentativa di oggi: essere veramente democratica.

Il suo “populismo” è “cristiano” e dunque non si esaurisce nella sfera politica, eppure la tocca. Le implicazioni politiche del messaggio di Francesco, diverse da quelle della lotta politica (partitica, movimentista, sindacale, militare), consistono in una *critica generale al sistema*, in un appello non solo a una parte di esso, ma a ciascuna persona, che inevitabilmente vi si trova dentro.

All'interno di un “processo di cambiamento”, egli auspica che “il rapporto tra popolo e democrazia” sia “naturale e fluido”, mentre oggi sta correndo il “pericolo di offuscarsi e diventare irriconoscibile”²⁸⁴, arrivando a un vero e proprio “divorzio”²⁸⁵,

282 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 59

283 Francesco, *Discorso ai partecipanti al III incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 74

284 Francesco, *Discorso ai partecipanti al III incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 74, anche per le cit. precedenti.

285 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 31 :“La diagnosi del divorzio tra governanti e popolo, tra élite e popolo, figura nella maggior parte dei lavori di analisi sulla nostra evoluzione storica. Ma continuiamo a dimenticarla nonostante le ripetizioni. I governanti molte volte si formano in ambienti e con visioni lontane dalle esigenze del popolo e a questa divaricazione “culturale” sia è aggiunto il fattore economico, diventato il principale obiettivo delle classi dirigenti”.

cioè alla mancanza di amore. La critica è radicale, in quanto non è solo politica, ma culturale e antropologica. La cultura infatti è il senso di appartenenza, in quanto cittadini, a un popolo. Appartenenza che deve essere amore coraggioso, e non può essere tiepido²⁸⁶ e timoroso rispetto di regole astratte, in una “democrazia a bassa intensità”²⁸⁷: “in tutto ciò che riguarda l'incontro e la convivenza tra gli uomini non devono esserci mezze misure”²⁸⁸. Insomma, per Francesco lo stato attuale delle democrazie non va bene, bisogna migliorarlo, superando i vecchi schemi della politica *dall'alto*, con il coinvolgimento del popolo *dal basso*.

Sembra di poter enucleare un compito principale a cui richiama la politica attuale: ripartire dalla partecipazione popolare, cioè, come esclamava a Buenos Aires, “rifondare con speranza i nostri legami sociali!”²⁸⁹. Dalla sua denuncia dell'elitismo ideologico e paternalista egli ricava un radicale appello alla democrazia partecipativa. I governanti hanno grandi responsabilità nei confronti del popolo, in quanto lo devono *rappresentare*. Ma sembra che per Bergoglio la rappresentanza non si possa esaurire nel mandato che tramite elezioni viene semplicemente assegnato o revocato dal cittadino, e che egli la voglia descrivere e proporre come un qualcosa di più complesso e sfumato. Infatti, avendo a che fare con il popolo, categoria mitica, il governo politico non è riducibile a categorie logiche e a parametri quantificabili: è un mistero.

La proposta di Francesco consiste nel leggere la rappresentanza politica alla luce della *prossimità* umana. Solo con l'avvicinarsi, il *farsi prossimo*, il “farcì noi stessi simili all'altro”²⁹⁰ si può rivitalizzare una democrazia oggi rarefatta. Il suo messaggio è più profetico che politico, cioè più radicale, perché vuole aprire la democrazia a “nuove forme”²⁹¹, verso un compimento ancora da raggiungere. Il punto saliente, quello che qui più interessa, della sfida di Francesco alla democrazia non è questa o quella ingiustizia particolare (povertà economica, migranti, guerra o altre), *output* del sistema, ma la

286 Cfr. J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015 p. 36: “La tepidezza a volte si manifesta sotto forma di mediocrità, di meschina indifferenza, oppure si c'era dietro quel 'non ti impicciare' o il 'non sono stato io' che tanti danni hanno provocato alle nostre relazioni interpersonali”.

287 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 31

288 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015

289 J. M. Bergoglio, *Te Deum*, Buenos Aires, 25 Maggio 2000, in C. Carbajal de Inzaurraga, P. Pallanch (a cura di), *Popolo, Ave*, Roma, 2015, p. 20

290 J. M. Bergoglio, *Messaggio alle comunità educative*, 2006, in J. M. Bergoglio, *È l'amore che apre gli occhi*, BUR, Trebaseleghe (PD), 2015, p. 50

291 Francesco, *Discorso ai partecipanti al I incontro mondiale dei movimenti popolari* in Francesco, *Terra casa lavoro*, Adriano Salani, Milano, 2017, p. 30-31

critica (costruttiva) alla struttura stessa del sistema democratico per come si articola oggi: la critica alla “democrazia formale”. I suoi “procedimenti logici” infatti non comprendono fino in fondo la vera “anima” di un popolo, la sua “coscienza”²⁹², che non può essere descritta teoricamente né programmata funzionalmente, e bisogna invece farla incarnare, costruendo nuove forme che superino la democrazia procedurale meramente elettorale e individualista, non veramente democratica. Infatti la democrazia va difesa a partire dall'identità del soggetto storico autonomo che l'ha scelta e la costruisce: il popolo.

Francesco conferisce senso ai principi politici della democrazia rappresentativa a partire dal primato della *relazione* (prossimità, incontro, unione a partire dalle differenze) teologicamente fondato (modello trinitario). Egli cioè coraggiosamente si permette di provocare il *politico* a partire dal teologico, pur senza confonderli mai.

Il nuovo senso dato così alla democrazia nasce dalla cosiddetta “logica analettica” della teologia del popolo, che contempla una tensione aperta fra i due termini dello *stare* di un popolo e della sua *mediazione* simbolica contingente. La studiosa Emilce Cuda rileva delle somiglianze strutturali fra questa logica e “la logica antagonista del pensiero postfondazionale e postmarxista²⁹³” di Ernesto Laclau e della moglie Chantal Mouffe. Estendendo il paragone fra Laclau e la teologia del popolo a un arduo²⁹⁴ raffronto fra lui e Bergoglio/Francesco, si possono scorgere alcuni punti di contatto: per Laclau, come per Bergoglio, il popolo è *da costruire*; è un'unità che mantiene al suo interno le differenze, senza omologarsi in una massa; è sempre coinvolto in una tensione polare e agonica fra l'utopia della “pienezza” e il “limite”²⁹⁵, cioè la congiunturalità e la conflittualità del reale; dentro tale tensione, per Laclau, “popolo” è un “significante vuoto”, cioè senza contenuto, ma non astratto, perché tende a una “pienezza” utopica attraverso una significazione immanente e contingente, in una costruzione performativa del mito. Tale raffronto evidenzia la carica dirompente delle sfide di Francesco.

292 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 91: “Questo popolo, nel cui seno siamo cittadini, sa e ha un'anima; e poiché possiamo parlare dell'anima di un popolo, parliamo di una ermeneutica, di un modo di vedere la realtà, di una coscienza ... È una coscienza storica che si andata forgiando in tappe significative”.

293 E. Cuda, *Leggere Francesco*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018 (prima ed. 2016), p. 162

294 Pur provenendo da un ambiente culturale simile (nazional-popolare), presumibilmente Bergoglio non ha letto Laclau, né Gramsci, di cui Laclau è interprete.

295 J. M. Bergoglio, *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano, 2013, p. 59

Sembrerebbe insomma che per alcuni teologi post-conciliari del popolo e per alcuni filosofi post-marxisti, contrariamente da quanto ne pensi Fukuyama, la storia non sia ancora finita, e che anzi vi sia nella realtà sociale che *si fa cultura* una strutturale e irriducibile *apertura*. Non sembra fuori luogo ascrivere a questa corrente di pensiero eterogenea anche l'attuale pontefice, che ne condivide alcune idee di fondo, oltre alla provenienza geografica e culturale. Egli, in un recente articolo, è infatti descritto come colui che “sfida l'apocalisse”²⁹⁶, cioè come chi, profeticamente, vive il presente come un *non ancora*.

Conclusioni

La presente riflessione ha come oggetto una sfida, ed è una sfida essa stessa. Non volendo rispondere, ma domandare, si è cercato di sottolineare una questione aperta, magari poco dibattuta perché spesso sommersa da una superficialità mediatica che ne stempera l'importanza. Invece, interrogarsi sul *demos* resta forse il tema centrale della democrazia. Solo partendo da quella domanda si comprendono giustizia e libertà, ruolo e responsabilità dello Stato e dei cittadini. Le domande suscitate non sono state inventate, ma scoperte nei testi dell'attuale pontefice, nella teologia del popolo, nella filosofia di Romano Guardini, e da ultimo anche nella teoria egemonica di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, in parte affini al pensiero della teologia del popolo.

A ben vedere non ha senso parlare di destra e sinistra descrivendo questo papa: egli è al contempo radicalmente tradizionalista e radicalmente aperto al nuovo e al diverso, radicalmente patriota e radicalmente cosmopolita, con la sua logica polare non si colloca mai a uno dei due estremi, sempre abbracciandoli entrambi, mantenendone la tensione dinamica. Così, se si volesse provare a desumere una teoria politica dal suo messaggio, questa teoria non sarebbe né soprattutto realista né soprattutto utopista, ma entrambi insieme, come lui stesso dichiara: “se vogliamo provare a dare un contributo alla nostra patria non possiamo perdere di vista nessuno dei due poli: quello utopico e quello realistico, perché sono entrambi parte integrante della creatività storica”²⁹⁷. Francesco richiede un “pensiero aperto”, che abbracci gli estremi di ogni opposizione svincolandosi dalla sterile polemica partigiana. In questo senso egli è consapevolmente post-moderno in quanto decisamente post-ideologico: la sua fede solida gli permette di

296 A. Spadaro, *Francesco e la sfida all'apocalisse*, in “Limes”, 6/2018, pp. 61-71

297 J.M. Bergoglio, *Scegliere la vita: Proposte per tempi difficili*, Bompiani, Milano, 2013

tirarsi fuori da qualsiasi schema preconfezionato e di mantenere aperto il cammino e la possibilità dell'incontro con l'altro.

Il presente lavoro è una ricerca che a un certo punto si arresta, come seguisse il sentiero della teoria politica e riconoscesse che a un certo punto si interrompe, aprendosi a uno spazio diverso. Eppure l'*apertura* alla quale giunge la presente riflessione non vuole essere semplice silenzio. Intende bensì esplorare nuovi modi per ripensare un tema antico ma mai esauribile, e ripartire da un realismo di fondo che, chiedendosi *cosa sia il popolo*, ne ricerchi l'identità nella vita concreta degli uomini nelle loro relazioni, senza inscrivere in strutture rigide. A questo esito ha portato l'incontro con il pensiero di Francesco.

La democrazia, nella sua logica, non *esiste*, né *deve esistere* in senso astratto come norma morale generale, ma *si fa* a partire dal *costruir-si* del singolo popolo, che al contempo conserva e innova le proprie strutture democratiche. È un orizzonte aperto, ancora non deciso, che, più che descrivere, Francesco profetizza e, più che giudicare, spera.