

VITTORIO POSSENTI

Diritti di libertà e spazio pubblico

1. I temi in cui mi inoltrerò risultano particolarmente complessi per cui occorrerebbe meditare con una logica dei doppi pensieri e su due lati: quello del miglioramento del discorso ecclesiale sulla mai finita comprensione della fede, sul carattere della secolarizzazione, sulla richiesta di libertà e di autonomia che parte dai moderni, sullo stile di comunicazione dell'istanza magisteriale; e quello di un'analisi della situazione della sfera pubblica e delle sue dinamiche, con particolare riferimento alla concezione liberal-secolare sullo scopo della politica e l'idea di libertà. La concezione liberale attuale della libertà si distacca notevolmente da quella della tradizione cristiana e del personalismo (comunitario). Non potendo trattare i due volti del problema rivolgerò maggiore attenzione al secondo. Nel cammino ci saranno di ispirazione le posizioni di E. Böckenförde e di J. Maritain che, formulate a distanza di alcuni decenni l'una dall'altra, appaiono complessivamente convergenti¹. Esse hanno però bisogno di una attualizzazione in rapporto alla grandiosità dei cambiamenti antropologici e tecnologici intervenuti. Sui temi dello

¹ Al rapporto tra religione, cultura e politica ed alla questione della libertà sono dedicati numerosi volumi di Maritain, tra cui: *Primauté du spirituel* (1927, trad. it. Logos, Roma 1980), *Religion et culture* (1930, trad. it, Morcelliana, Brescia 1966), *Du régime temporel et de la liberté* (1933, trad. it. *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana 1968). Seguiranno *Christianisme et démocratie* (1942, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1977), *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944, trad. it. Vita e pensiero, 1980), *Principe d'une politique humaniste* (1944, *Per una politica più umana*, Morcelliana 1979); *L'homme et l'Etat* (1951, trad. it. Marietti, Milano-Genova 2003), *Le philosophe dans la cité* (1960, trad. it. Morcelliana 1976).

Per quanto riguarda Böckenförde, le sue idee, divenute note in tempi abbastanza recenti, sono state formulate in Germania a partire dagli anni '60, e sono consegnate in volumi come *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967, Morcelliana 2006), *Diritto e secolarizzazione* (Laterza 2007), *Cristianesimo, libertà, democrazia* (Morcelliana 2007).

spazio pubblico e della presenza cristiana nella società la situazione contemporanea sembra più delicata rispetto ai tempi in cui i due autori scrivevano.

Le riflessioni qui proposte presuppongono un orientamento sul fenomeno della secolarizzazione che è ad un tempo un dato storico ed una teoria che intende non solo spiegarlo ma a seconda dei casi affrettarlo o contrastarlo: orientamento che dovrebbe partire dalla domanda sulla posta in gioco nel fenomeno del progressivo abbandono della fede religiosa in alcune parti del mondo (in specie l'Europa), e da quella sulle conseguenze di cui è foriera l'ascesa prepotente del soggetto individuale moderno.

Col progredire europeo della secolarizzazione è ripreso in maniera intensa il tema teologico-politico, da sempre un punto nodale tanto per la teologia che per la politica. In specie il cristianesimo quale religione del *Verbum caro* non può rassegnarsi a diventare solo *cultus privatus* e per sua natura punta ad una deprivatizzazione della religione che gli è consustanziale: l'Incarnazione del Verbo conferisce una struttura essenzialmente incarnatoria alla religione cristiana, che inizia con un atto di inculturazione, e prosegue ispirando in senso coerente non solo le coscienze, ma pure i fondamenti della vita sociale, adottando il metodo della libera persuasione ed evitando di mischiarsi col potere politico o di svolgere il ruolo di religione civile.

Reputo particolarmente cruciale il tema dell'Incarnazione sul quale mi soffermo brevemente. "Umanesimo dell'incarnazione del Verbo" è la categoria reggente del pensiero teologico ed etico-politico di J. Maritain, ben al di là del suo testo più noto, *Umanesimo integrale* (1936). La struttura incarnatoria della fede cristiana significa una consapevole opposizione alla disincarnazione o 'escarnazione' (quest'ultimo termine è di Ch. Taylor) del cristianesimo che favorisce strutture razionali astratte e che segna in maniera incisiva il cammino della modernità sino ad oggi. Il termine 'escarnazione' è un elemento cardinale della diagnosi svolta da Taylor nella sua opera-fiume *L'età secolare*. Questa, tra le altre cose,

legge la crescente astrazione dei rapporti umani, mediata dalla sola mente, guidata da una razionalità volta al risultato e altamente impersonale, come un esito della Riforma, orientata secondo Taylor verso “un’escarnazione a trecentosessanta gradi (questa è una delle tesi portanti del libro)”².

Non indugio sul pensiero di Maritain sull’Incarnazione: in un volume del 2001 (*Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*) ho tentato a mio rischio di elaborare tale tema entro una riflessione storico-politica sul contemporaneo, sulle conseguenze di un liberalismo sempre più individuocentrico, e su alcuni nuclei antropologici, giuridici ed etici che si ritrovano 15 anni dopo non solo irrisolti, ma pure avviati lungo cammini dubbi. E’ comunque significativo che Taylor nella sua battaglia a favore della ripresa dell’Incarnazione e contro l’escarnazione si riferisca a Maritain. Secondo il filosofo canadese in un mondo in cui prevalgono oggettivazione ed escarnazione, “dobbiamo lottare per ristabilire un’idea del possibile significato dell’Incarnazione”³. Parimenti rilevante è la lettura che Taylor propone dell’opera di Péguy posta sotto il segno dell’Incarnazione (cfr. *La cité harmonieuse, Véronique. Dialogue de l’histoire et de l’ame charnelle*).

² Ch. Taylor, *L’età secolare*, a c. di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2009, p. 771.

³ Ivi, p. 943. Secondo Taylor la condanna di Pio XI dell’*Action française* stimolò Maritain a ripensare il rapporto tra fede e cultura e a vedere una rinnovata civiltà cristiana non ristretta ad una sola area. “Egli si mise alla ricerca, piuttosto, di un’unità della cultura cristiana su scala globale, ma in una rete diffusa di istituzioni laiche cristiane e di centri cristiani di vita spirituale e intellettuale. “Al posto di un solido castello, innalzato in mezzo a una distesa di terreni, bisognerebbe pensare all’esercito delle stelle gettate nel cielo”. La caratteristica centrale di questa nuova cultura sarà “l’avvento spirituale non dell’io centrato su se stesso, ma della soggettività creatrice”. Questa nuova concezione della filosofia e della condizione moderna raggiunse la sua espressione più piena nella sua opera *Umanesimo integrale*”, ivi, p. 933.

Riprendiamo il filo conduttore del discorso, elevando due domande: dove lo Stato e la società secolarizzati potranno trovare fondamento, venuta meno la forza vincolante del cristianesimo? Quale apporto dei credenti alla sfera pubblica è tuttora possibile e doveroso? E ciò nella situazione attuale in cui la posta in gioco nei grandi dibattiti pubblici non riguarda i nuclei del dogma religioso, ma soprattutto la comprensione dell'uomo, i principi e le convinzioni morali⁴.

2. In certo modo, l'iniziatore filosofico della svolta che ravvisa nella libertà lo scopo della politica fu Spinoza, che scrisse: "*finis rei publicae libertas est*"⁵. Prima di lui, Tommaso d'Aquino determinò con maggiore verità lo scopo della *res publica*, individuandolo nel bene comune⁶. Questo, che non si può ricondurre solo alla libertà, è

⁴ Ho affrontato il tema del nesso tra religione e spazio pubblico numerose volte in libri e contributi di cui qui richiamo i principali: *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Genova 1991; *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2001; *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria 2007; *The human being as believer and citizen: a Christian point of view*, "Fellowship of Catholic Scholars Quarterly", n. 4, Winter 2005, pp. 20-26; *Fondamenti religiosi e laici della democrazia*, in AA. VV., *Democrazia e fondamentalismi*, a c. di D. Belliti e R. Ragionieri, ETS, Pisa 2006, pp. 29-64; *Religione e politica alla svolta del millennio*, "La Società", n. 3, 2005, pp. 383-412; *Crescita della secolarizzazione o ripresa delle religioni?* Saggio in russo nel volume *РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА*, Accademia russa delle Scienze, Mosca 2005, pp. 130-167, e in *Vtorjaja Navigasija. Almanach*, n. 6, 2006 pp. 39-52; *Riformare il paradigma 'liberale' su religione e politica?* in AA. VV., *Religione e politica nella società post-secolare*, a c. di A. Ferrara, Meltemi, Roma 2009, pp. 239-260; *Fede e società postsecolare*, "La Società", n. 3, 2009, pp. 392-400; *The secular State and religion's contribution to the good society*, "Doctor Communis", fasc. 1-2, Vatican City 2012, pp. 107-121.

⁵ B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. 20.

⁶ "La città è stata fatta inizialmente in vista del vivere (*gratia vivendi*), cioè affinché gli uomini trovassero a sufficienza ciò di cui potessero vivere, ma dal suo essere deriva non solo che gli uomini vivano, bensì che vivano bene (*quod bene vivant*), in quanto attraverso le leggi della città la vita degli uomini è ordinata alle virtù", *In libros Politicorum Ex.*, l. I, lectio I, n. 31. In sintesi il bene comune è una

un bene prodotto dai membri di una società e che su di loro si distribuisce. Espresso in linguaggio moderno il bene comune include giustizia, eguaglianza, fratellanza. Nonostante gli alti ed i bassi che il ricorso alla nozione di bene comune ha subito, la sua realtà è ineliminabile ed essenzialmente costitutiva della sfera del politico, e non comprende solo diritti ed opzioni individuali ma parimenti doveri e legami⁷. Nella costituzione *Gaudium et spes* esso è definito come “l’insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi come ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e speditamente” (n. 26).

Il diverso modo di intendere lo scopo della politica e il bene comune trasmesso da Tommaso e Spinoza rinvia all’individuazione del bisogno umano primario. Una parte consistente della modernità politica ha risposto che il bisogno primario è quello di libertà (libertà di scelta, di coscienza, di religione, libertà dal bisogno, dall’oppressione, ecc.) e conseguentemente si è costruita più su rivendicazioni di libertà che di giustizia e fraternità. La strada era percorribile con merito eppure limitata, se è vero che il bisogno antropologico fondamentale è quello di senso, di identità, di riconoscimento.

Nel cammino delle *società liberali* verso la conquista della libertà si è verificato uno svolgimento storico in due tappe. All’epoca dell’interpretazione *liberale classica*, lo Stato pone il suo scopo nella libertà dei cittadini e così si priva di ogni scopo proprio. Manca di un deliberato finalismo perché, ritenendo suo dovere garantire la sicurezza dei godimenti privati di ciascuno, assume gli infiniti scopi dei singoli e si sveste di un compito di indirizzo.

Da tempo lo Stato liberale classico è stato trasceso nello Stato liberaldemocratico quale ordinamento costituzionale di libertà, di cui

sorta di *communicatio in bene vivendo*.

⁷ Cfr. R. Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Bari 1981.

le Carte indicano finalismi non riconducibili alla sola libertà. Ma da alcuni decenni è accaduto il rilancio di un individualismo in cui il “Principio-individuo” è risultato più pervasivo del “Principio-persona”, e il profilo concreto del bene comune annebbiato da una minore propensione alla cooperazione sociale. Le ali radicali e libertarie hanno rialzato la testa e, semplificando indebitamente la complessità del problema, sostengono che la libertà del singolo, in specie adulto, vada tutelata in maniera crescente, spesso attraverso un richiamo ai criteri di non-discriminazione e di indifferenza (nel senso di negare le differenze anche quando sono reali), fatti intervenire secondo opportunità contingenti. In tal modo si omette la giustizia e si conforma la dottrina del Diritto e dei diritti umani al solo scopo della libertà.

3. Da questa posizione deriva una visione libertaria e non dignitaria dei diritti umani che cerca di imporsi, e che per farlo compromette il significato unitario della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948. Per visione dignitaria dei diritti umani intendo un loro paradigma che fa perno sull’idea di persona e di relazione personale, e che non privilegia solo i diritti di libertà: è infatti chiaro che vi sono diritti umani fondamentali che *non* sono diritti di libertà (il diritto alla vita, al lavoro, alla tutela della salute, all’istruzione non sono diritti di libertà). Per visione libertaria (o libertista) intendo invece un paradigma dei diritti umani che privilegia soltanto quelli di libertà, di cui da un’interpretazione marcatamente individualista, congiunta con diffidenza e ostilità verso la *res publica*, la politica e il diritto che non intendano sottoporsi alle richieste del singolo. Ciò giunge sino a proporre ermeneutiche nuove che mirano a mutare l’intendimento dei diritti primari.

Nella visione dignitaria il governo politico è posto in una luce migliore e i diritti individuali sono temperati da limiti e doveri (tornerò tra poco sul problema notevolissimo dei doveri). Il riferimento all’uomo è diverso nei due casi. Nella tradizione libertaria prevale l’idea di un individuo radicalmente autonomo e

capace di assoluta autodeterminazione, mentre nell'altro cammino si mette in luce che le persone sono esseri relazionali, non chiusi in un'isola.

Mentre al tempo della Dichiarazione universale (1948) le due linee non risultavano marcatamente differenziate, da diversi decenni in Occidente ha acquistato nuovo vigore la versione libertaria dei diritti umani, che incide in maniera intensa sull'agenda politica e si fa portatrice di posizioni radicali in ambiti altamente sensibili, sì da suggerire necessarie correzioni dinanzi ad una interpretazione dei diritti umani che produce crescenti pretese individuali, oblio dell'alterità e del bene comune. L'enfasi quasi esclusiva sulla libertà finisce per togliere quella necessaria e feconda tensione tra libertà e giustizia, che potrà sbocciare in esiti diversi, ma che rimane una garanzia contro la degenerazione della libertà in arbitrio e della giustizia in imposizione ⁸.

La dialettica tra linea libertaria e linea dignitaria è oggi molto intensa - si ponga mente alle difficili questioni bioetiche e biopolitiche, nonché al matrimonio e la famiglia -, e non può essere risolta senza un'idea fondata sull'essere umano, senza un'antropologia. Da tempo l'antropologia è politicamente rilevante almeno quanto l'etica, e con essa la domanda sull'umanesimo come sorgente sempre e nuovamente necessaria.

4. La visione libertaria rimane silente sul lato dei doveri⁹. La Dichiarazione universale del 1948, pur non essendo una dichiarazione libertaria, aveva lasciato alquanto ai margini il tema dei doveri, citato soltanto nell'art. 29: "Ogni individuo ha dei doveri

⁸ Sul processo involutivo che colpisce i diritti umani svolge meditate considerazioni C. Cardia, in "La metamorfosi dei diritti umani. Dal nuovo Sinai di Hanna Arendt alla nuova torre di Babele", "Iustitia", n. 1, 2014, pp. 5-32.

⁹ Cfr. *Antropologia cristiana e diritti umani. Diritti e doveri*, AA. VV., *Catholic Social Doctrine and Human Rights*, The Proceedings of XVth session of Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2010, pp. 107-127.

verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità”, e questo era comprensibile data la situazione di disprezzo dei diritti umani accaduto negli Stati totalitari e nella seconda guerra mondiale. Decisivo era invece stato il richiamo alla *fratellanza*: “Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza” (art. 1). Richiamo alla fratellanza e richiamo al dovere sono strettamente congiunti: è dallo spirito di fratellanza che meglio scaturisce la considerazione dei doveri verso gli altri. In merito il giurista francese René Cassin aveva proposto un articolo così formulato: “L’homme ne pouvant vivre et réaliser ses fins sans l’aide et l’appui de la société, chacun a, vis-à-vis de celle-ci, des devoirs fondamentaux : l’obéissance à la loi, l’exercice d’une activité utile, l’acceptation des charges et sacrifices exigés par le bien commun”, che fu poi in parte trasfuso nell’art. 29.

Con l’appello alla fratellanza ed ai doveri si apre una nuova prospettiva sullo scopo della politica e sul bene comune. Siamo vicini alla divisa della Rivoluzione francese *liberté-égalité-fraternité*, sebbene essa non includa esplicitamente la questione della giustizia. Ma mentre il valore ‘giustizia’ si ritrova largamente in diverse Carte, la fraternità è qualcosa che si è perso per strada o è stato sostituito dalla solidarietà, intesa forse come meno esigente della fraternità.

E’ significativa che né la Costituzione italiana (1948) né la Carta di Nizza (2000) includano la fraternità o la fratellanza. La carta italiana recita: “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell’uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità e richiede l’adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale” (art. 2, vedi anche art. 19). Quanto alla Carta di Nizza in essa compaiono Dignità, Libertà, Uguaglianza, Solidarietà, Giustizia, non Fraternità

I motivi di tale silenzio possono essere diversi, tra cui quello che vi è fraternità e fratellanza quando c’è un Padre comune, ma questo non sembra un sentimento diffuso nelle società secolari di tarda

modernità. La sostituzione di fratellanza con solidarietà non accade tra termini sinonimi, in quanto affinché vi sia solidarietà occorre presupporre la fratellanza. Non sarebbe possibile parlare di solidarietà verso gli altri se questi fossero totalmente estranei, e non in qualche modo fratelli, persone come noi e appartenenti alla stessa famiglia umana. In merito emerge l'importanza del personalismo per giustificare e creare intorno al criterio di fratellanza un ambiente idoneo.

5. Il tragitto delineato rilancia in maniera grandiosa la domanda su che cosa tenga insieme una società politica e civile, che cosa le consenta di avanzare. È una vacua idea che ciò sia assicurato solo dal principio della libertà soggettiva. Ciò che tiene unita la società, la politica e infine il mondo, sono la giustizia, la fratellanza, l'amore, oltre e forse prima della libertà. Cerchiamo di evitare ogni fraintendimento: la libertà è essenziale, è come l'acqua e l'aria, non se ne può fare a meno, per cui occorre sempre e nuovamente combattere per amor suo, ma non è l'unica realtà.

Il progetto politico liberaldemocratico e lo Stato che lo incarna, lasciati a se stessi ossia considerati in maniera completamente immanente e senza una profonda animazione etica ed antropologica, possono garantire libertà e forse giustizia, non fratellanza; possono suscitare crescenti attese e pretese di carattere eudaimonistico, ma risultano in difficoltà a soddisfarle. La libertà da sola non crea legame sociale e senso del bene comune. Si tratta perciò di riflettere sui fattori primari che siano in grado di rendere disponibili i fondamenti prepolitici e morali della società civile e dello Stato laico. Dinanzi a tale questione una concezione libertaria e/o positivista della politica e del diritto non ci può essere di alcun aiuto ¹⁰.

¹⁰ Su questi aspetti vedi il discorso di Benedetto XVI al Bundestag (22 settembre 2011) ed il mio *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria 2012.

6. *Maritain e Böckenförde*. Il nesso tra secolarizzazione, libertà e apporto cristiano è stato sollevato da Maritain e da Böckenförde in tempi diversi. Farò riferimento a *Cristianesimo e democrazia* (1942) e a *L'uomo e lo Stato* (1951) per il primo e a *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967) per il secondo. Entrambi valutano come fondamentale la questione della libertà. Maritain valorizza la 'fede secolare democratica', nutrita dal 'credo della libertà', intesa come forza creativa e generosa che non fa perno sul soggetto individuale autocentrato. In maniera analoga si muove Böckenförde che è intervenuto numerose volte sulla questione della libertà religiosa¹¹.

La 'fede secolare democratica' di cui parla Maritain non è né una fede religiosa autentica, né una religione civile come in Rousseau: "Essa è un insieme di convinzioni della mente e del cuore, una 'fede' temporale o secolare, che si riferisce ai dati essenziali del 'vivere insieme' nella città terrena"¹². L'oggetto di tale 'fede' temporale è puramente pratico e concerne le convinzioni pratiche che la ragione può tentare di giustificare secondo prospettive filosofiche molto differenti. Si tratta di una carta morale non di un credo filosofico o religioso, e tale carta non è soltanto una carta di libertà. Essa presuppone un previo legame morale unificante, implica che il lievito evangelico nutra la fede democratica secolare e che il popolo sia ispirato da convinzioni cristiane. Maritain introduce una distinzione feconda tra cristianesimo come fede religiosa e cristianesimo come lievito o fermento dell'esistenza temporale, e osserva che le sorti della democrazia sono legate alla vitalità di quest'ultimo: "La

¹¹ Secondo Maritain "una democrazia autentica implica un accordo radicale degli spiriti e delle volontà circa le basi della vita comune; essa è cosciente di sé e dei propri principi, e dev'essere capace di difendere e di promuovere la sua concezione della vita sociale e politica; deve nutrire in sé un comune credo umano, il credo della libertà", *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 108s.

¹² *Ivi*, p. 109.

questione non verte sul cristianesimo come credo religioso e come via alla vita eterna, ma sul cristianesimo come lievito della vita sociale e politica dei popoli e come apportatore ai popoli di speranza terrena; non sul cristianesimo come tesoro delle verità divine custodito e propagato, ma sul cristianesimo come energia storica che opera nel mondo”¹³.

Ma “la libertà dei cittadini non cristiani di fondare le loro credenze democratiche su basi diverse da quelle che noi supponiamo generalmente accettate non sarebbe in alcun modo messa in pericolo”¹⁴. Il filosofo francese riteneva possibile questo esito, avendo dinanzi soprattutto la situazione americana, e l’intensa circolazione là attiva tra afflato religioso e politica. Il presupposto di tale situazione è la fecondazione della democrazia da parte del fermento evangelico, il quale rappresenta per Maritain l’elemento dinamico principale capace di attivare le energie della persona e dei gruppi ¹⁵. Ciò che chiamiamo democrazia, se non la vogliamo ridurre a procedure formali, viene dall’ispirazione evangelica e difficilmente può sussistere senza questa¹⁶. Una dinamica positiva emerge qui dalla

¹³ *Christianisme et Démocratie*, OC, vol. VII, p. 722; trad. it. *Cristianesimo e democrazia, Vita e Pensiero*, Milano 1977, p. 31.

¹⁴ *L’uomo e lo Stato*, cit., p. 113.

¹⁵ “Dans son principe essentiel cette forme et cet idéal de vie commune qu’on appelle démocratie vient de l’inspiration évangélique et ne peut subsister sans elle”, *Christianisme et démocratie*, cit., p. 714. In questa prospettiva si compie un capovolgimento storico, ossia “qu’il appartient aux choses divines de protéger les choses humaines, de les protéger et de les vivifier”. L’elemento centrale non sta nell’assunto che le cose umane debbano proteggere le divine, ma nel contrario, *Questions de conscience*, OC, vol. VI, p. 823. Sul rapporto tra politica e religione cfr. la ricerca di U. Lodovici, *Religione e democrazia. Il contributo di Jacques Maritain*, Mimesis, Milano 2011.

¹⁶ In Maritain e in Böckenförde tra il cristianesimo come “religione della libertà” ed il cristianesimo come “religione della polis” la preferenza va al primo fattore. Ciò chiama in causa la questione della libertà religiosa che Maritain inserì nel 1942 in un progetto di dichiarazione sui diritti umani (cfr. I diritti dell’uomo e la legge naturale, cit.). Secondo il card. A. Ottaviani questa posizione faceva di Maritain il

forza incarnatoria del cristianesimo e dalla dedizione della persona, che vanno oltre la rete delle regole e delle norme vigenti nelle nostre società ormai subordinate al dominio dell'astratto e dell'impersonale.

7. Che cosa succede però se il nutrimento che proviene dal lievito evangelico si affievolisce ed il senso del bene comune declina? Se lo Stato laico secolarizzato non può rendere disponibili i fondamenti su cui si basa? Nel 1967 – poco dopo l'approvazione conciliare del documento *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa – Böckenförde ha formulato in maniera pertinente la domanda presto divenuta celebre: “Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà”¹⁷.

Nel suo significato originario, il concetto di “laicità o aconfessionalità” dello Stato non significa per Böckenförde l'opposto di religione e di religiosità, ma che lo Stato laico riconosce una valenza autonoma alla sfera della religione, che è lasciata alla determinazione del singolo e delle Chiese, ed entro cui lo Stato non

capofila del ‘liberalismo cattolico’, ritenuto un esito assai pericoloso (Cfr. E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, cit., p. 42). Da parte sua Böckenförde 25 anni dopo commenta lungamente l'importanza della Dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*. Con tale dichiarazione viene riequilibrato il difficile problema dei rapporti tra verità e libertà (religiosa), in nome della dignità della persona. Vengono così messe da parte le soluzioni dell'ateismo di Stato e della religione di Stato. In rapporto alla questione della verità e della libertà religiosa è significativo il seguente brano di Maritain del 1957: “Non c'è tolleranza reale ed autentica se non quando un uomo è fermamente e assolutamente convinto di una verità, o di quella che ritiene una verità, e quando, nel medesimo tempo, riconosce a quelli che negano questa verità il diritto di esistere e di contraddirlo e quindi di esprimere il loro pensiero, non perché siano liberi nei confronti della verità”, *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, p. 66s.

¹⁷ *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 68.

interviene normativamente. In senso positivo e non solo separante, la laicità può essere intesa come il tentativo di trovare un ordinamento razionale e temporale del mondo e in specie della politica. Secondo *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, ciò significherebbe condurre gli uomini alla consapevolezza della propria libertà. In tal senso Hegel, verso cui Böckenförde si volge con partecipazione, avrebbe interpretato il movimento moderno della secolarizzazione non come negazione ma come realizzazione della Rivelazione cristiana.

Böckenförde procede a chiarire la portata della sfida, in cui emerge l'inevitabile questione di rendere disponibili i potenziali prepolitici su cui si regge la società. L'autore formula in maniera stringente l'*enjeu*: "Di che cosa vive lo Stato e dove trova la forza che lo regge e che gli garantisce omogeneità, dopo che la forza vincolante della religione è e non può più essere essenziale per lui? Fino al XIX secolo, in un mondo interpretato dapprima in modo sacrale, quindi in modo religioso, la religione era sempre stata la forza vincolante più profonda per l'ordinamento politico e per la vita dello Stato. Ma è possibile fondare e conservare l'eticità in maniera del tutto terrena, secolare? Fondare lo Stato su una "morale naturale"? E se ciò non fosse possibile, lo Stato potrebbe vivere sulla sola base della soddisfazione delle aspettative eudemonistiche dei suoi cittadini? Tutte queste domande ci riportano a una domanda più profonda, di principio: fino a che punto i popoli uniti in Stati possono vivere sulla base *della sola garanzia della libertà, senza avere cioè un legame unificante che preceda tale libertà?*"¹⁸. E quale può essere tale legame e da dove provenire?

Dal testo di Böckenförde emergono due temi: per vivere insieme occorre un legame unificante che non può essere solo la libertà; questo legame, che un tempo veniva assicurato dalla religione, oggi

¹⁸ *Ivi*, p. 66, corsivo mio.

sembra essere venuto meno, per cui diventa più arduo trovare una nuova integrazione di valori, che renda omogenea, sia pure pluralisticamente, la società e ne impedisca la disgregazione.

Nel XIX secolo sembrò che tale unità potesse provenire dall'ideale della nazione, entro cui peraltro continuava a vivere la morale cristiana della tradizione. Eppure i costi della nazione deviata in nazionalismo sono stati superiori ai vantaggi. Alla metà del XX secolo si pensò di trovare nella Dichiarazione universale dei diritti umani una nuova base fondamentale di legittimità, e certo con migliori motivi che nella nazione. Fu un vero passo avanti, seppure insufficiente, poiché una dichiarazione di diritti non può bastare a creare quell'*ethos* morale e civico condiviso che appare così necessario.

Böckenförde conclude domandando se anche per lo Stato mondano secolarizzato non sia necessario “vivere degli impulsi e delle forze vincolanti che la fede religiosa trasmette ai suoi cittadini. Certo non nel senso che lo riconfiguri di nuovo come Stato “cristiano”, ma invece nel senso che i cristiani comprendano questo Stato, nella sua laicità, non più come qualcosa di estraneo e nemico della loro fede, bensì come l'opportunità della libertà, che è anche loro compito preservare e realizzare”¹⁹. Le conclusioni di Böckenförde si situano vicino a quelle di Maritain sulla forza animante e fecondante del Vangelo verso la polis. Forse si può aggiungere che quanto Maritain ritiene possibile nel 1951, ossia la concreta possibilità di trovare una comune fede democratica secolare sui fondamenti della vita sociale tra uomini di differenti convinzioni religiose e filosofiche, sembra diventare nel Böckenförde del 1967 un interrogativo che insieme auspica e dubita.

Da quando Böckenförde ha espresso il suo *Diktum* sono trascorsi circa 50 anni e molte situazioni sono mutate, in specie la diffusione

¹⁹ *Ivi*, p. 70.

del paradigma individualistico dei diritti umani, l'incertezza crescente su chi sia l'altro, il terremoto provocato dalla biopolitica (si ponga mente alle questioni della fecondazione artificiale, dello statuto dell'embrione, delle manipolazioni nei suoi confronti, dell'idea di famiglia, dell'esistenza o meno di un diritto al figlio). Si tratta di problemi che riguardano la base stessa della società e dei rapporti sociali primari, in cui avanza il rischio di un loro sovvertimento²⁰. In ragione della loro collocazione temporale, nei discorsi di Böckenförde e Maritain non è valutato l'impatto antropologicamente e politicamente decisivo della tecnica. Da questo punto di vista le loro prospettive avrebbero bisogno di essere integrate in rapporto alla nuova situazione, perché la potenza della tecnologia consente oggi di soddisfare desideri che vogliono vestirsi da diritti. Si vede oggi più chiaramente che il libertarismo del "pensiero unico" finisce per essere al traino della tecnica. In effetti un fattore fondamentale in crescita da vari decenni è l'alleanza tra desiderio libertario, materialismo e tecnica, che coinvolge la questione della verità e che inclina verso la fabbricabilità di ogni cosa.

5. Maritain e Böckenförde indirizzano verso il superamento della versione libertista e 'titanica' della politica, intesa come una prassi illimitata attraverso cui si cerca di cambiare tutto, in specie l'uomo, considerando ogni dato come una barriera da oltrepassare. Un tale assunto conduce ad una crisi permanente la politica a motivo di un ricentramento esclusivamente opzionale ed elettivo dell'azione dei singoli: questo effetto proviene da una ragione decentrata dal reale, che vede nella tradizione un ostacolo da abbattere e che ritiene che

²⁰ Böckenförde ha affrontato il problema dell'embrione e del diritto alla vita nel volumetto *Dignità umana e bioetica*, Morcelliana, Brescia 2010. Un'argomentazione in favore dello statuto personale dell'embrione è nei miei *Il Nuovo Principio Persona*, Armando, Roma 2013, *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013.

in ogni momento tutto possa essere deciso e riordinato *ex novo*: non esistendo alcun principio d'ordine immanente alla natura umana su cui fondarsi, si può procedere *ad libitum*. L'enfasi sull'azione che nasce da un'opzione libertista senza condizioni, significa che non vi è nulla che sia buono o cattivo in sé, per cui il soggetto gode di una suprema libertà di scelta.

Lasciata da parte l'idea titanica e in-forme della politica, rimane aperto il confronto tra coloro che ritengono che i fondamenti prepolitici della politica e della democrazia siano completamente immanenti e possano essere resi disponibili senza ricorso al lievito cristiano, e coloro che invece sostengono la necessità di un'ispirazione religiosa della coscienza profana ai fini di un'adeguata *res pubblica*. Questi ultimi auspicano alleanze capaci di far emergere efficaci vincoli unificatori contro l'esplosione impazzita delle differenze infinitamente moltiplicabili, e ricercano un nuovo equilibrio tra religione e politica ²¹.

Commiato

La secolarizzazione europea, pur con i suoi aspetti positivi, ha comportato il sopravvento di un acuminato individualismo, alimentato dalle culture del radicalismo, del liberismo e del

²¹ Gli autori favorevoli ad un fecondo apporto della coscienza religiosa a quella civile sono attenti al rischio che la prima resti se stessa e non decada in una forma malaugurata di politicizzazione. Si veda ad es. quanto scrive Böckenförde nel volume *Cristianesimo, libertà, democrazia* nel cap. "La religione nello stato secolare" (1996): "Fino a che punto la religione e le comunità religiose possono accettare di esser prese in considerazione come soggetti facenti le funzioni della comunità politica? Questa maniera affermativa di rapportarsi allo stato e alla società, che fa compiere loro un servizio nei confronti dell'ordinamento politico-secolare, corrisponde al loro incarico, alla loro missione? Oppure dovrebbero sottrarsi a una simile messa a servizio, per amore della propria identità e per preservare la propria peculiarità e la propria missione?" (p. 178).

neoliberalismo a spese di una visione più comunitaria e socialmente sensibile. La libertà del singolo è diventata non una tra le questioni fondamentali, ma “la” questione, a tal punto che alcune prospettive definiscono la laicità solo in termini di libertà (di coscienza, di pensiero, di stampa, di religione, ecc.). Ed è a questo rischio di deriva che occorre prestare attenzione, poiché ogni grande idea, quando è portata all’estremo, produce una controfinalità, un’eterogenesi dei fini. L’idea di libertà, presa da sola e assolutizzata, possiede una potenza sconfinata, dinanzi a cui non sono possibili resistenze passive che reggono per breve tempo, è piuttosto necessario un ripensamento di fondo: in ciò si traduce quella “opposizione leale” a momenti cruciali della civiltà contemporanea di cui dice Taylor, e che dipinge la mia posizione sui temi di cui qui tratto²². Quest’ultima si orienta in due direzioni: verso una società *postlibertaria* e *postsecolare*, due termini che meritano alcuni commenti.

1. Non si tratta di tornare indietro rispetto alla differenziazione delle sfere sociali con le loro regole e specifici saperi, creatisi in maniera crescente nella modernità. Neppure è consigliabile negare riconoscimento all’autonomia epistemologica dei saperi scientifici, senza però che questa cada nell’assolutizzazione della scienza secondo due profili: ritenere che la fattibilità scientifico-tecnica sia la prova della legittimità morale; ritenere che la conoscenza scientifica sia l’unica forma di conoscenza propriamente detta²³. Si tratta di comprendere come gli ambiti citati debbano essere posti in comunicazione mediante un discorso antropologico ed etico che vada oltre una mera rivendicazione di libertà e muova verso una più integra e bilanciata idea dei diritti e doveri umani. La necessità che

²² Cfr. *L’età secolare*, cit., p. 934.

²³ Nell’assolutizzazione della scienza quale stadio finale della cultura umana dopo le fasi teologica e metafisica - tesi che Comte ha elevato addirittura a legge della storia - sta una causa fondamentale di “cattiva secolarizzazione” a cui raramente si pone attenzione.

si intravede, al fine di evitare l'esplosione incontrollata di pretese di ogni genere, è di andare verso una cultura ed una società *postlibertaria*, se non vogliamo compromettere con l'ermeneutica libertaria il progetto dei diritti umani riducendoli soltanto a diritti di libertà. Di conseguenza risulta errato guardare in una sola direzione, ed in specie verso un supposto diritto primario, superiore a tutti gli altri, inteso come insindacabilità delle scelte del singolo da parte di chicchessia.

Il termine postlibertario, che non significa naturalmente ostilità verso la libertà, è a mio parere sostanziato da *diversi nuclei*: i diritti di libertà non devono avere sempre e dovunque il predominio; il bilanciamento tra diritti e doveri deve essere più rigoroso che nell'individualismo liberale; la libertà del singolo non può riplasmare le differenze antropologiche fino a farle scomparire; è un errore applicare indiscriminatamente il principio di non-discriminazione, poiché è semplice atto di giustizia trattare diversamente realtà diverse; occorre porre un argine tra desiderio e diritto. Un indifferenziato "diritto ad avere diritti", come talvolta si sostiene, fa perno sulla libertà di autodeterminazione del singolo spinta all'inverosimile, rischia di alterare gravemente il senso stesso dell'alterità (chi è l'altro da rispettare?), e si posiziona volta a volta secondo le opportunità contingenti offerte dalla tecnica.

Il ripensamento necessario non può che partire dalle nozioni di natura umana, di persona umana, di diritto. La vera posta in gioco nel dibattito pubblico europeo non sono le fondamentali verità rivelate (quali la Trinità, l'Incarnazione, la resurrezione) ma la concezione dell'essere umano, dove non sembra bastare un'etica della dignità che naturalmente è necessaria ma che è ormai impiegata nelle direzioni più varie che rischiano di fare del criterio di dignità un mero richiamo verbale. Il cammino opportuno è di pensare la persona più in profondità, non rigettando in linea di principio le argomentazioni antropologico-ontologiche sul presupposto che esse non siano altro che teologia travestita, e quindi confessionali, parziali, non universali.

2. In rapporto al termine ‘postsecolare’ occorre superare la ‘Grande Divisione’ di esclusione reciproca tra religione e politica, riconoscendo l’apporto della religione del Vangelo per la buona vita civile. Il movimento verso una *cultura ed una società postsecolari* non significa la fine della laicità, ma la conclusione della neutralizzazione pubblica della religione. Il termine postsecolare segna anche una discontinuità rispetto alla tesi molteplici volte ripetuta secondo cui a più modernità corrisponde meno religione, ma che è stata da decenni smentita tanto sul piano teorico quanto su quello pratico-storico. Postsecolare viene in tal caso a significare che le religioni non sono morte.

Con la nozione di società postsecolare non intendo perciò l’affermarsi di una posizione antimoderna, del resto poco plausibile, o il rifiuto della laicità e della diversità intrinseca tra Chiesa e Stato. Una società postsecolare prende sul serio i contributi che la religione offre sul piano antropologico e morale in ordine ai nuclei importanti del discorso pubblico. Non affermo che siamo già in una società postsecolare in cui la presenza pubblica della religione cresce e con essa la deprivatizzazione, ma che questo esito è possibile se si riuscirà a superare il culto idolatrico dell’io e l’obiezione laicistica verso la religione.

Mi sembra che su questi aspetti si trovino in Habermas interessanti aperture: “La neutralità ideologica dell’autorità statale, che garantisce pari libertà etiche ad ogni cittadino, non è conciliabile con la generalizzazione politica di una visione laicistica del mondo. I cittadini laicizzati, nella misura in cui si presentano come cittadini dello Stato, non hanno la facoltà di negare in linea di principio un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo, né di contestare ai cittadini credenti il diritto di contribuire a pubbliche discussioni in linguaggio religioso”²⁴. Vi è perciò bisogno di una

²⁴ *Tra scienza e fede* (2005), trad. it. Laterza, Roma 2006, p. 18.

mutua traduzione dei messaggi della coscienza laica e di quella religiosa, attraverso un processo di reciproco apprendimento ed un dialogo tra pensiero religioso e pensiero secolare.

In tale dialogo è opportuno rimanere aperti all'idea che l'apporto della religione è non solo *motivante* ma anche *cognitivo*, ossia che la fede può dischiudere orizzonti nuovi alla ragione ed alla politica, nel senso di risvegliare la cultura secolare in ordine ad intuizioni e sensibilità rimosse o dimenticate²⁵.

3 Tra le questioni di più alto rilievo per il nostro futuro si colloca quella del Diritto e del diritto positivo: sui nuclei problematici più decisivi quest'ultimo è oggi esposto agli esiti più vari, sulla scorta dell'idea che quanto una maggioranza parlamentare stabilisce con un atto del diritto positivo diventa *ipso facto* il giusto. In una parte non secondaria di studiosi ed operatori del diritto sembra venuto meno l'assunto che il diritto si ispira a rapporti reali e li regola di conseguenza; anzi in una loro ala si è giunti ad una posizione espressamente nichilistica secondo cui il diritto positivo può stabilire qualsiasi cosa, essendo il diritto nient'altro che espressione della volontà di potenza del più forte e quindi una vera e propria violenza. *Sic volo et sic jubeo*. Nella cornice immanente e postmetafisica entro cui siamo collocati i concetti stessi di Diritto, Giustizia, Natura umana sono accantonati ed emarginati. Il diritto non ha più una relazione vitale con la realtà concreta; volge invece verso il meccanico, l'astratto, il tecnico e infine si sottomette all'opinione più forte.

A mio parere un esempio eloquente si rinviene guardando verso l'istituto del matrimonio come unione stabile tra un uomo ed una donna finalizzato all'amore reciproco ed alla procreazione dei figli. Da tempo è in atto una duplice tendenza: da un lato il *démariage* o la

²⁵ Cfr. "The Secular State and Religion's Contribution to the Good Society", "Doctor Communis", cit.

‘dematrimonializzazione’ che svaluta l’istituto matrimoniale, dall’altro il *mariage pour tous* per cui si chiede alla legge positiva di rendere possibile e denominare matrimonio e famiglia ogni tipo di unione. Ma questo è nel potere della legge positiva? Mi è accaduto di sostenere che i parlamenti che hanno preteso di elevare allo status di matrimonio e di famiglia l’unione omosessuale, sono andati oltre quanto è in loro potere, dando prova di astrattismo e nominalismo verso i rapporti reali, nonché di un positivismo giuridico che in passato ha condotto a gravi danni per l’assorbimento di ogni diritto in quello statale.

4. La questione di nuovi apporti alla politica ed ai suoi fondamenti prepolitici rilancia la responsabilità e la libertà creativa del credente. I potenziali semantici che provengono dall’area del cristianesimo sono lunghi dall’essere diventati insignificanti e superati. Essi valgono come forze ispiranti più che forme unificanti, ed avanzano una pretesa di universalità basata su una concezione umanistica e personalistica dell’essere umano e delle sue relazioni sociali fondamentali, tra cui quelle familiari e procreative.

La presenza dei credenti nella sfera pubblica non è finalizzata alla diffusione di contenuti teologico-dogmatici ed all’evangelizzazione, che rientra nella loro responsabilità ecclesiale, ma al bene comune²⁶. La loro capacità animante può ed anzi deve autenticarsi sul piano della cultura, basandosi su una comprensione antropologica adeguata, che avanza le credenziali della ragionevolezza e dell’amabilità, e che non si riconduce all’ordine impersonale basato sul razionalismo scientifico. Quest’ordine, mediato dalla mente e non anche da sentimenti, inclinazioni ed emozioni, restringe l’ambito del nostro sguardo, e indirizza più o meno consapevolmente verso il funzionalismo.

²⁶ Su questi ed altri aspetti concernenti la responsabilità cristiana nella vita contemporanea svolge riflessioni feconde G. Ferretti, *Essere cristiani oggi*, Elledici, Leumann 2011.