

I FONDAMENTI MORALI DELLA DEMOCRAZIA

+ Mario Toso

Premessa

Col tempo la democrazia, sia pure tra mille difficoltà, si è sempre più diffusa nel mondo. Pochi, oggi, non si dichiarerebbero a suo favore. E, tuttavia, essa non può considerarsi una realtà compiuta.

Se dopo il crollo dei regimi comunisti dell'Europa dell'Est, a cominciare dal 1989, sembrò che la democrazia avesse vinto la sua battaglia per unificare il mondo, oggi molti osservatori non ne sono più certi. Per alcuni – ad esempio Colin Crouch¹ e Ralf Dahrendorf² –, si è oramai entrati in una fase di *dopo-democrazia*. In concomitanza alla diminuzione di autogoverno da parte dei *demos* nazionali e alla globalizzazione che per ora, pur presentando possibilità di allargamento, rimpicciolisce gli spazi di scelte genuinamente democratiche, si è obbligati a lavorare a una nuova democrazia che, nonostante tutte le difficoltà, non può rinunciare alla sua dimensione parlamentare e all'istituto della rappresentanza. Urge tener conto del ridimensionamento degli Stati-Nazione e pensare ad una architettura istituzionale che consenta loro di articolarsi sinergicamente entro una cornice giuridico-politica, atta a realizzare il bene comune mondiale sul piano transnazionale.³ Contemporaneamente, si deve tentare di coinvolgere maggiormente le istituzioni democratiche elettive nazionali nel processo decisionale delle organizzazioni internazionali. Occorre, inoltre, dare alle società civili maggior coscienza del loro ruolo globale nonché opportuni canali di espressione.

È tuttavia doveroso rilevare che la crisi odierna della democrazia non deriva tanto da mera inadeguatezza strutturale e incapacità rappresentativa, che la espongono sia ad esiti oligarchici sia a tentazioni e spinte populiste.⁴ Essa è dovuta, anzitutto, alla *perdita dei parametri* antropologici ed etici che fondano le coscienze, insieme a quella degli strumenti cognitivi e critici che permettono di accedere alla realtà

¹ Cf C. CROUCH, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2009.

² Cf R. DAHRENDORF, *Dopo la democrazia. Intervista a cura di Antonio Polito*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 4 e p. 71.

³ Cf su questo U. ALLEGRETTI, *Diritti e Stato nella mondializzazione*, Città Aperta, Troina (EN) 2002.

⁴ Populismo è un concetto di cui oggi si fa largo uso, sia nella letteratura specialistica sia nella lingua comune. Per un'analisi dei suoi significati e delle sue più rilevanti manifestazioni, per una sua definizione e considerazione del suo rapporto con la democrazia si veda P. TAGGART, *Populism*, Open University Press, Buckingham 2000, trad. it.: *Il populismo*, Città aperta, Troina (EN) 2002. Completa il volume la postfazione *La sfida populista e il caso italiano* (pp. 207-221) di Massimo Crosti, che affronta i nodi teorici del populismo in rapporto alla situazione italiana ed europea.

integrale delle persone e dei problemi. Ciò che manca è un quadro culturale, capace di germinare e di suscitare la rinascita della vita politica.

La salvezza della democrazia non sembra possa avvenire sulla base di diagnosi e terapie che perpetuano le aporie del pensiero moderno, non affrontano coraggiosamente il male alla radice e si limitano a fornire soluzioni precarie o parziali, relative ai soli *mezzi*, per quanto necessari. Occorre, invece, risalire alle cause epistemologiche ed etiche del progressivo svilimento dell'anima della democrazia, favorito da più fattori: sfiducia nell'uomo e nelle sue capacità di accedere al vero e al bene, nonché a Dio; agnosticismo e relativismo etico; frammentazione e sincretismo culturali; emarginazione della religione dalla vita pubblica; esasperazione dei nazionalismi, localismi, particolarismi etnici; governo dell'arbitrio anziché del diritto. Tutto ciò, come ha sottolineato per tempo Domenico Fisichella,⁵ conduce alla contrazione dello spessore etico-culturale del momento politico rispetto al momento procedurale ed economico, sino ad un inesorabile prevalere di *élite* tecnocratiche e bancocratiche.

1. Alcuni tratti della crisi odierna della democrazia: la crisi dello Stato di diritto

È entrando nelle dinamiche sociali e culturali della crisi della democrazia che si possono non solo cogliere le cause del suo deterioramento, ma anche individuare le basi per la sua rifondazione e risemantizzazione.

Un tratto rilevante della crisi odierna della democrazia è rappresentato dall'indebolimento e sfaldamento della sua dimensione giuridica, ossia dalla fragilità dello *Stato di diritto*.

Oggi appare sempre più evidente come sia pregiudicato il *fondamento* dei diritti sanciti nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (1948), messa in discussione non solo dalla cultura asiatica o da religioni come l'islam e il buddismo, ma anche dalla stessa cultura occidentale che l'ha generata e che ora appare improntata dal neoindividualismo e dal neoutilitarismo.

Non è raro constatare che diverse comunità politiche non considerano i diritti e i doveri dell'uomo come un tutto unitario ed indivisibile. Da qui, non poche incongruità. Vi sono comunità che, pur riconoscendo il diritto primario alla vita, hanno praticamente liberalizzato l'aborto, e alcuni gruppi ne vorrebbero sancire il «diritto». Non solo. Vi sono ordinamenti giuridici e amministrazioni della giustizia

⁵ Cf D. FISICHELLA, *Critica di destra alla democrazia, ovvero le ragioni del torto*, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza (CS) 2002, pp. 5-6; ma si veda anche dello stesso Autore, *Denaro e democrazia. Dall'antica Grecia all'economia globale*, Il Mulino, Bologna 2000, specie pp. 129-160.

che consentono la discriminazione di chi fa obiezione di coscienza nei confronti dell'aborto, dell'eutanasia e della guerra. Parimenti, mentre nelle Costituzioni è omologato il diritto alla libertà religiosa, crescono i pregiudizi e la violenza verso i cristiani e i membri di altre religioni in tutta l'area dell'OSCE (Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa). Al suo interno si è praticamente disegnata una netta linea divisoria tra credenza e pratica religiosa, sicché spesso ai cristiani viene ricordato nel pubblico dibattito (e sempre più di frequente anche nei tribunali), che possono credere tutto ciò che vogliono nelle loro case e nelle loro teste, e che possono rendere culto come desiderano nelle loro chiese private, ma che semplicemente non possono agire in pubblico in base alla loro fede. Si tratta di una distorsione deliberata e di una limitazione del vero significato della libertà di religione, che non corrispondono alla libertà prevista nei documenti internazionali, compresi quelli dell'OSCE. Sono molti gli ambiti in cui emerge in modo evidente l'intolleranza. Negli ultimi anni si è manifestato un aumento significativo di episodi in cui dei cristiani sono stati arrestati e persino perseguitati per essersi espressi su questioni di fede. Alcuni *leader* religiosi sono stati minacciati con l'intervento della polizia dopo aver stigmatizzato i comportamenti immorali, e alcuni sono stato addirittura condannati al carcere per aver predicato gli insegnamenti biblici al riguardo dei disordini sessuali. Perfino le conversazioni private tra cittadini, compresa l'espressione di opinioni nelle reti sociali, in molti Paesi europei possono diventare motivo di denuncia penale o perlomeno di intolleranza. Inoltre, si sono verificati numerosi casi di cristiani allontanati dal luogo di lavoro, solo perché hanno cercato di agire secondo la propria coscienza. Alcuni di essi sono ben noti, poiché sono stati citati anche dinanzi alla Corte europea dei diritti dell'uomo. L'intolleranza nel nome di una fantomatica «tolleranza» dev'essere chiamata con il suo vero nome e condannata pubblicamente. Negare ad un argomento morale, basato sulla religione, un posto nella pubblica piazza è un atto di intolleranza ed è antidemocratico. La questione della libertà religiosa, peraltro, non può e non deve essere accorpata con quella della tolleranza. Di fatto, se questa fosse il valore umano e civile supremo, allora qualsiasi convinzione autenticamente veritiera che ne escluda un'altra equivarrebbe a una manifestazione di intolleranza. Inoltre, se tutte le convinzioni si equivalessero, si potrebbe finire con l'essere compiacenti anche verso le aberrazioni.⁶

Non si può, poi, negare che ultimamente in Europa, oltre che nel Nord e Sud America, sono state introdotte nuove figure di matrimonio come, ad

⁶ Cf *Intervento della Santa Sede a Tirana (21 maggio 2013): difendere i diritti dei cristiani e dei membri di altre religioni nella zona dell'OSCE contro la discriminazione*, in «L'Osservatore Romano» (mercoledì 29 maggio 2013), p. 2.

esempio, il *same-sex marriage*, che di fatto indebolisce l'unione autentica tra un uomo e una donna, suggerendone addirittura l'abolizione come istituzione. Con l'introduzione dei matrimoni tra persone dello stesso sesso si viene ad intaccare, fra l'altro, la funzione generativa, che non è assolutamente ininfluenza per il bene comune, anzi è fondamentale per l'esistenza futura di ogni popolo.

Nel dibattito, viene data la priorità ad un'antropologia indifferenziata e si pone così la questione se, nell'interesse del bene comune, un'istituzione retta dalla legge debba continuare a indicare il legame strettissimo fra stato coniugale e procreazione, fra l'amore fedele di un uomo e di una donna e la nascita di un bambino. Giustamente i vescovi cattolici dell'Inghilterra e del Galles, in merito alla legalizzazione in Gran Bretagna delle nozze fra persone dello stesso sesso,⁷ hanno commentato che la nuova normativa introduce una ridefinizione del matrimonio tradizionale e preannuncia un profondo cambiamento sociale.⁸

Alla luce delle incongruità e delle problematiche suaccennate, appare chiaro che non poche democrazie poggiano sempre più su ordinamenti e prassi giuridiche che appaiono contraddittorie o, per lo meno, non coerenti. Così, diviene sempre più evidente che l'adozione generalizzata, da parte delle democrazie contemporanee, di un'etica di *terza persona*, ovvero di un'etica che viene costituita sulla base del punto di vista di uno spettatore imparziale, per tutelare meglio qualsiasi opinione, finisce per consentire l'omologazione di tutto e del contrario di tutto. In tal modo, le democrazie post-secolari mostrano tutto il loro depotenziamento etico, che implica anche il loro declino civile e demografico.

⁷ Il 18 luglio 2013, dopo una breve lettura alla Camera dei Lord, il *Marriage (Same Sex Couples) Bill* ha ottenuto il sigillo della Regina. Pertanto, i primi «matrimoni» potranno essere celebrati dal 2014.

⁸ Cf *Uno spartiacque nel diritto e nella società*, in «L'Osservatore Romano» (venerdì 19 luglio 2013), p. 7. La questione, per la Chiesa cattolica, ma anche per altre comunità, è strettamente connessa con quella più generale della libertà religiosa. Così, la futura applicazione della nuova legge potrebbe entrare in contrasto con il tradizionale insegnamento religioso all'interno delle scuole. Esiste, in sostanza, il rischio che le indicazioni che verranno date dal ministero competente sull'educazione sessuale nelle scuole confliggano con l'insegnamento della religione cattolica. Le scuole cattoliche potrebbero essere costrette a promuovere e a sostenere i matrimoni omosessuali. Inoltre, esiste il pericolo che i cattolici, come altri cittadini, vengano discriminati se sul posto di lavoro esprimeranno pareri contrari. Le assicurazioni fornite dall'attuale Governo affinché nessuna persona possa subire un danno o un trattamento sfavorevole qualora ritenga che il matrimonio sia solo quello fra un uomo e una donna, purtroppo possono mutare allorché vi sia un Governo.

La secolarizzazione moderna dello Stato si sta consumando in un secolarismo spinto che, mutuandone la soppressione teorica e pratica della legge naturale nonché del riferimento a Dio, suo fondamento ultimo, si manifesta sia attraverso una nozione dei diritti che li identifica sempre più – almeno presso alcune famiglie spirituali – con pretese individualistiche, assolute, senza misura; sia mediante una progressiva marginalizzazione delle religioni e delle rispettive comunità dalla vita pubblica; sia, da ultimo, con la teorizzazione, propiziata dal prevalere di una mentalità mercantile, di uno Stato democratico in cui i diritti sociali non sono più considerati pilastro fondamentale di civiltà, bensì degli *optional*. Su questo aspetto si ritornerà fra breve.

In tal modo, i conflitti sui diritti si accentuano senza speranza di un pur minimo tentativo di convergenza. Mancando loro un fondamento obiettivo ed universale e, quindi, un criterio ultimo di giudizio – identificato nella dignità umana non ideologizzata –, è impossibile pronunciarsi circa la loro autenticità o falsità. Gli *ethos* sociali vengono devitalizzati, e gli Stati sembrano regredire verso forme liberal-borghesi dell'Ottocento. Non solo.

Nell'attuale contesto di globalizzazione e di crisi degli *ethos* civili, se per un verso lo Stato contemporaneo vede ridimensionata la sua sovranità nazionale, per un altro sembra accrescerla, oltrepassando la sua competenza.

Mentre è sensibilmente diminuita la capacità di fissare le priorità dell'economia e di incidere sui dinamismi finanziari internazionali,⁹ nonché su altre questioni vitali e globali – tra cui l'accesso all'acqua potabile per tutti, l'equa distribuzione delle risorse energetiche, la sicurezza alimentare, il controllo del fenomeno di movimenti migratori dalle dimensioni bibliche –, appare, invece, aumentata la sua decisionalità e la sua discrezionalità nei confronti dei *diritti* delle persone, dei corpi intermedi e delle comunità primarie, come le famiglie e le Chiese.

⁹ Cf BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29.06.09), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, n. 24 (= CIV).

Sembra pertanto che, alla carenza di potestà decisionale in ambito economico-finanziario ed ambientale, da parte dello Stato corrisponda, in ambito etico-religioso, una più puntigliosa volontà di *dominio* che, facendosi scudo del principio democratico della maggioranza, legifera anche contro i diritti soggettivi delle persone e delle comunità, quali il diritto alla vita, alla libertà religiosa, alla salvaguardia dell'ambiente e alla pace. Lo Stato, ancora una volta, appare debole coi forti, ma prepotente con coloro che non lo possono ricattare col denaro o con la violenza. E così, le ragioni della politica non sempre coincidono con le ragioni del bene comune e non sempre salvaguardano i più poveri e indifesi.

Ciò appare in maniera particolarmente drammatica quando si pensa alle problematiche della bioetica e del senso della vita, sulle quali lo Stato non è ultimamente competente, e che sono attinenti ai temi dell'eutanasia, della manipolazione genetica. Sono questioni che dovrebbero essere sottratte all'arbitrio e ai *diktat* di maggioranze parlamentari, perché esigono di essere, in prima istanza, regolate alla luce della *legge morale naturale*, inscritta da Dio nella coscienza di ogni uomo¹⁰. Lo Stato non può farsi paladino di concezioni e ideologie che mirano a «snaturare» l'identità dell'uomo – come quella del genere – né tanto meno promuovere attività che sottomettono indiscriminatamente la vita umana agli sviluppi della tecnica. Infatti, le questioni che attengono alla vita ed alla dignità della persona, quali la clonazione umana o il sacrificio di embrioni umani per fini di ricerca, non possono essere affrontate avendo a mente solo ciò che è tecnicamente possibile, ma valutando attentamente ciò che è moralmente lecito.

2. *La crisi dello Stato sociale democratico*

¹⁰ Un caso che ha fatto discutere circa la competenza dello Stato ad interferire nella libertà di coscienza di individui e gruppi, è quello dell'obbligo imposto, tramite un mandato federale, dall'amministrazione Obama alla Chiesa cattolica degli Stati Uniti, di offrire ai propri dipendenti copertura sanitaria per metodi contraccettivi e per pratiche abortive. Forzando così a sostenere pratiche di *birth control* contro coscienza anche coloro che le ritengono contrarie all'etica coerente con la propria fede. Non si tratta di un mero problema di diritto assicurativo. Si tratta di un gravissimo problema connesso con il diritto alla libertà religiosa, nel senso più ampio del termine, oltre che con la missione universale della Chiesa. Per essere esenti da questa misura, gli enti cattolici dovrebbero limitarsi all'evangelizzazione e prestare i loro servizi solo a persone di fede cattolica. Ciò contraddice la stessa missione universale della Chiesa che, per volontà del suo Fondatore, è al servizio di ogni uomo e di tutto l'uomo, indipendentemente dal credo di appartenenza. In definitiva, si tratta di una coartazione da parte di un governo, che pretende di stabilire quale dev'essere la missione di una comunità religiosa.

Lo *Stato di diritto*, sorto con l'intento di tutelare e concretizzare i diritti civili e politici, si è evoluto in *Stato sociale democratico*. Si è così passati a una seconda enucleazione dei diritti dell'uomo. Si sono precisati meglio i diritti civili e politici, esplicitamente o implicitamente già affermati, a cui sono stati aggiunti i diritti a contenuto economico-sociale, quali: il diritto a un decoroso tenore di vita, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione, alle cure mediche, ai servizi sociali necessari; il diritto alla sicurezza in caso di disoccupazione, malattia, invalidità, vedovanza, vecchiaia; il diritto della donna, in quanto madre, a una speciale assistenza; il diritto degli esseri umani in fase di sviluppo a un'adeguata protezione sociale; il diritto al lavoro e a umane condizioni di lavoro; il diritto a una retribuzione equa, sufficiente ad assicurare al lavoratore e alla sua famiglia un'esistenza dignitosa; il diritto al riposo e alla ricreazione; il diritto alla formazione professionale e all'associazione; il diritto a usufruire dei beni della cultura.

Data l'unità dei vari ambiti dell'esistenza umana, senza la realizzazione dei diritti economico-sociali i diritti civili e politici sarebbero rimasti solo una forma vuota di contenuto. Non si sarebbero potuti esercitare.

In rispondenza all'enucleazione delle due accennate categorie di diritti, nella ricomposizione giuridico-politica degli Stati si è passati, dunque, dallo Stato di diritto di tipo liberale alla figura di Stato sociale democratico, ossia ad una democrazia più compiuta, che favorisce una partecipazione più attiva dei cittadini alla realizzazione del bene comune.

Lo Stato sociale, impegnato a coniugare libertà e giustizia senza la soppressione di nessuno dei due poli, concorre all'allargamento effettivo della *dimensione democratico-partecipativa* dei cittadini. Nel momento in cui lo Stato di diritto si evolve in Stato sociale democratico, diviene, simultaneamente e decisamente, entità essenzialmente ed esistenzialmente *personalista, comunitaria*. Ossia, *realtà in cui il popolo intero aspira ad attuare pienamente la propria soggettività politica mediante una solidarietà universale*, desiderata e voluta coralmemente a favore di tutti,

specie dei più deboli. Prospettive, queste, che non sembrano più al centro dell'attenzione odierna, tant'è che i diritti sociali sono spesso considerati facoltativi, soprattutto nei templi della finanza.¹¹

Non si deve oggi faticare molto per mostrare come la crisi finanziaria ed economica, che ha avuto inizio negli Stati Uniti e si è abbattuta sull'Europa, ha svuotato le casse degli Stati, i quali, impegnati a risanare il debito pubblico e a favorire la ricapitalizzazione delle banche, e peraltro ulteriormente indeboliti dalla recessione e da tassi di disoccupazione in aumento, non dispongono più di risorse sufficienti non solo per finanziare il *welfare*, ma neppure per favorire la crescita.

Con riferimento alla crisi della cultura sottesa allo Stato sociale, va anche sottolineato che oggi, in forza di più fattori collegati con il prevalere del capitalismo finanziario speculativo e deregolato sull'economia reale, e della connessa cultura capitalista neoliberista e tecnocratica, è anche cresciuta la convinzione che i *diritti sociali* sono secondari o addirittura un lusso. Detto altrimenti, all'elenco delle molteplici cause della crisi dello Stato sociale e del connesso *welfare* ne vanno aggiunte altre, che ne intaccano i pilastri fondanti. Basti anche solo pensare che, all'interno dell'ideologia neoliberista che ha – in parte e, quindi, non del tutto – scatenato l'attuale crisi finanziaria con la sua assolutizzazione del profitto a breve termine, il lavoro non è ritenuto un *bene fondamentale* per le persone, per le famiglie e per la ricchezza delle Nazioni. È considerato un fattore marginale, poiché le attività di investimento speculativo hanno maggior peso rispetto all'economia reale. Nel secolo scorso, invece, si riteneva che il lavoro dovesse essere universalizzato per contribuire al finanziamento dello Stato di sicurezza sociale, per cui era necessario programmare politiche attive di lavoro per tutti. Dall'attuale dogmatica capitalistica e speculativa il lavoro è ritenuto quasi superfluo.

Dal punto di vista culturale, è anche da vedere come fattore di disgregazione dello Stato sociale e del *welfare* la convinzione sempre più diffusa, tipica di alcune scuole di pensiero come quella di Chicago,

¹¹ Cf R. PETRELLA, *Il bene comune. Elogio della solidarietà*, Diabasis, Reggio Emilia 1997, p. 75.

secondo cui le risorse destinate al *welfare* sarebbero sottratte allo sviluppo economico di un Paese. Lo Stato sociale e il *welfare*, in definitiva, sarebbero un impedimento alla crescita.¹²

Per conseguenza, non si pensa più che il diritto al lavoro, alla sicurezza, ad un reddito minimo debbano essere garantiti per tutti. Secondo una mentalità chiaramente neoliberista e conservatrice, che si è consolidata soprattutto nei templi dell'alta finanza, si giunge anche ad affermare che la protezione sociale non è un diritto inalienabile.¹³ I diritti sociali sarebbero diritti *distributivi*, ossia potrebbero essere attuati soltanto nel caso vi fossero risorse disponibili. Secondo una concezione che tende a contrapporli ai diritti civili e politici, non sarebbero parte integrante dei diritti propri del cittadino.

Rispetto alla *crisi etico-culturale* della democrazia sociale e del connesso *Welfare*, sono da sottolineare alcuni aspetti ben messi in luce da Zygmunt Bauman, uno dei più noti ed influenti sociologi del mondo. Egli descrive realisticamente la mutazione dell'*ethos* di fraternità e di solidarietà che sorreggeva lo Stato sociale e democratico degli inizi. I disoccupati erano, sì, ritenuti degli sventurati, ma il loro posto nella società era sicuro, fuori discussione. Erano considerati socialmente deprivati, bisognosi di sostegno e pertanto destinati, prima o poi, grazie alla solidarietà di tutti e al proprio impegno, ad entrare nel mercato del lavoro.

La decomposizione dello Stato sociale contemporaneo in Europa – sotto i colpi di una *deregulation* individualistica, imposta da incontrollabili forze globali – con l'accettazione di una *economia dei due terzi*, a causa del trionfo del moderno capitalismo industriale, si accompagna, osserva il Bauman, alla produzione di «gente superflua». Questa è gente «indesiderata, tutt'al più sopportata, condannata a restare la destinataria delle iniziative socialmente consigliate o tollerate, trattata, nel migliore dei casi, come oggetto di benevolenza, di beneficenza e di compassione (criticate come immeritate, tanto per spargere sale sulle piaghe) ma non di aiuto fraterno, accusata di indolenza e sospettata di intenti malvagi e propensioni criminali». Dalla «gente superflua», che perde non solo il lavoro, ma i progetti, i punti di riferimento, il controllo della propria vita e

¹² Con riferimento a questo pregiudizio si legga la risposta di S. ZAMAGNI, *DSC, welfare e crescita*, in «La Società» 1 (2013), pp. 36-43.

¹³ Al riguardo si veda il già citato R. PETRELLA, *Il bene comune. Elogio della solidarietà*, p. 75.

si trova spogliata della propria dignità, la società non è più considerata una casa cui si deve fedeltà e sollecitudine.

Il guaio più grande, secondo il Bauman, è che, in un contesto in cui lo Stato sociale è smantellato, tutti i cittadini sono candidati ad essere «vite di scarto».¹⁴ L'estrema precarietà si traduce in paura che dissolve la fiducia nella società, non più collante di ogni comunità umana. I problemi sociali sono criminalizzati. La repressione aumenta e prende il posto della solidarietà. La stretta del mercato degli alloggi e la massiccia disoccupazione sono trascurati a favore di politiche associate alla disciplina, al contenimento e al controllo. «Un aspetto fatale della trasformazione è stato rilevato in tempi relativamente precoci e da allora è stato accuratamente documentato: il passaggio da un modello di comunità inclusiva, ispirato allo “Stato sociale”, a uno Stato esclusivo, ispirato alla “giustizia penale” o al “controllo della criminalità”».¹⁵

Il rilevante fenomeno che consiste nel cercare sempre più la compagnia dei simili deriva, in molti casi e paradossalmente, dalla riluttanza a guardarsi profondamente e fiduciosamente l'un l'altro, a impegnarsi reciprocamente con amore, in modo *umano*. Più le persone si chiudono in *gated community*, fatte di uomini e donne simili, meno sono capaci di trattare con gli stranieri, più ne hanno paura.¹⁶

3. *La crisi della rappresentanza e dell'autorità*

La crisi della democrazia odierna si manifesta anche come crisi dell'istituto di rappresentanza e del principio dell'autorità.

L'intrinseco legame della democrazia con la dignità della persona postula la *partecipazione* libera e responsabile dei cittadini alla realizzazione e alla gestione del bene comune. Una tale partecipazione si concretizza mediante l'*istituto della rappresentanza* incanalata dai partiti; mediante i *referendum*, quando siano in gioco scelte politiche di eccezionale importanza; mediante la pressione esercitata da una *pubblica opinione libera e formata*, nonché mediante l'organizzazione solidale della società civile ed economica secondo il principio della sussidiarietà. La democrazia «compiuta» è a un tempo *rappresentativa* e *partecipativa*. I cittadini,

¹⁴ Cf Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Roma- Bari 2005, p. 115.

¹⁵ *Ib.*, pp. 84-85.

¹⁶ Cf ID., *Fiducia e paura nella città*, Mondadori, Milano 2005, pp. 74-75.

singoli o associati, recano il loro contributo, non solo eleggendo dei rappresentanti che li governino ma anzitutto con le loro attività ed iniziative, armonizzando i loro interessi particolari col bene comune, elevandoli a momenti o ad elementi di esso.

L'istituto della rappresentanza politica, necessario alla democrazia moderna – non tutti i cittadini, come aveva capito lo stesso Jean-Jacques Rousseau, possono sedere permanentemente in parlamento – pone non pochi problemi di esercizio. Tra di essi, quello prevalentemente tecnico, che gli organi statali elettivi rappresentino davvero la base elettorale; e quello morale e tecnico insieme, che i deputati, divenuti componenti di organi di Stato, siano in grado di perseguire il bene comune senza spezzare il rapporto con i gruppi che li hanno eletti. Ma vi è anche la questione, che si può considerare congenita ai regimi democratici: ossia il rapporto e il giusto equilibrio tra rappresentanza diretta e rappresentanza indiretta e generale.

È proprio con riferimento a questi importanti snodi della vita democratica che oggi si registra una crisi che appare insolubile. Tornano ciclicamente «movimentismi» e prospettive di democrazie partecipatorie con rivendicazioni particolaristiche e pretese di autorappresentanza. Le cause di questi fenomeni sono molteplici. Tra di esse si possono annoverare: la metamorfosi dei partiti, divenuti via via sempre più «personali», ossia istituzioni in mano a *leader* carismatici o a *lobby* che di fatto cooptano e pilotano candidati ed eletti, impedendo ai cittadini di sceglierli e di controllarli; modalità di gestione verticistica e non democratica degli stessi partiti che perdono l'originaria funzione mediatrice tra società civile ed istituzioni pubbliche; degrado morale delle classi dirigenti e dei rappresentanti, congiunto a carenza di visione e di capacità strategiche, con conseguente calo di fiducia e disaffezione dei cittadini nei confronti delle istituzioni; politiche appiattite sul presente e sui beni materiali; riduzione della politica a «spettacolo», che favorisce l'emersione di personaggi privi di contenuti e di proposta, senza capacità di gestione né di soluzioni per affrontare situazioni complesse come quella odierna: personaggi promossi da potenti campagne mediatiche realizzate senza risparmio di mezzi.

Tutto ciò provoca, come scriveva il Cardinale Bergoglio, ora papa Francesco, in un interessante saggio uscito in occasione del bicentenario dell'Argentina, un vero e proprio «divorzio» tra governanti o *élite* e

popolo.¹⁷ I primi sembrano vivere ad una distanza siderale rispetto alle esigenze della gente comune, perché molte volte si formano in ambienti e con visioni lontane dalle sue esigenze. I problemi dei poveri non sono sufficientemente considerati, come anche le crescenti diseguaglianze socio-economiche che erodono la democrazia. Questa subisce una torsione in senso oligarchico e populista, ed è contrassegnata, al dire dei teorici della democrazia partecipativa, da «bassa intensità», come avviene nella democrazia liberale contemporanea, sempre più basata sulla privatizzazione dei beni pubblici, sulla distanza crescente tra rappresentanti e rappresentati, e su una cittadinanza fondata su un'inclusione politica astratta che di fatto porta in sé una crescente esclusione sociale dei più deboli.

Alla base della crisi della democrazia contemporanea e del corretto funzionamento dell'istituto di rappresentanza stanno potenti fattori culturali, etici ed economici, tra i quali il dominio di una cultura di tipo individualistico ed utilitaristico. Il primato dell'individuale e del particolare *al di sopra di tutto e di tutti* si traduce nella frammentazione culturale e sociale, nell'esaltazione della propria parte e del proprio punto di vista, nell'assolutizzazione della logica e dell'interesse corporativo, nella difficoltà di incontrarsi e di dialogare.¹⁸

Ciò induce al ripiegamento su se stessi, all'incapacità di pensare e di muoversi assieme agli altri, di *farsi popolo* e di *essere* cittadini, dandosi un progetto condiviso di sviluppo inclusivo e di partecipazione internazionale. L'individualismo egoista ed utilitarista invade l'*ethos* del popolo, infetta ogni settore della vita civile, ivi compreso quello dell'economia e della finanza, le quali vengono subordinate all'assoluto del breve termine.

Ai mali odierni della democrazia si vuole rispondere da più parti mediante ciò che i sociologi e i politologi chiamano «democrazia liquida». Ma la democrazia liquida, che si pone tra democrazia diretta e democrazia rappresentativa, è effettivamente in grado di risolvere i problemi della vita democratica?

Quando si parla di democrazia liquida, si intende un modello di democrazia recente che ha ravvicinato alla politica soprattutto le giovani generazioni. «I risultati sono noti: nel 2011 migliaia di giovani danno vita al movimento degli *Indignados*; nel 2011 nasce il movimento *Occupy Wall*

¹⁷ Cf J. M. BERGOGLIO, *Noi come cittadini, noi come popolo*, presentazione di M. TOSO, Libreria Editrice Vaticana-Jaca Book, Città del Vaticano-Milano 2013, p. 31.

¹⁸ Cf *ib.*, p. 53.

Street negli Usa; nel 2012 il *Movimento Cinque Stelle*, in Italia, sceglie questo modello come alternativa al sistema dei partiti: gli iscritti partecipano sia ai temi della campagna elettorale, sia alla selezione dei candidati, sia ai temi da votare attraverso i *forum* della piattaforma gratuita *MeetUp*. I principi che regolano tale modello sono due: l'uso della Rete e il sistema delle deleghe. Quest'ultimo impone agli eletti "il vincolo di mandato", ed essi agiscono come un corpo unico; la forza del gruppo è l'assoluto anonimato. Il confronto e la discussione avvengono *online* [...]: gli argomenti vengono divisi per aree tematiche e selezionati in base a precisi ordini del giorno. I dibattiti sono incalzanti, e c'è anche il rischio che non si lasci nemmeno il tempo necessario per prendere decisioni ponderate. [...] Coloro che sono contrari si possono astenere dalla votazione e possono formulare un proposta alternativa. La procedura di partecipazione ha una regola di base: i cittadini partecipanti, per evitare di dover prendere decisioni su tutti i temi dell'agenda, eleggono loro delegati con un sistema di delega certificata (*proxy vote*) [...]. La fase del voto conclude la discussione, mentre la piattaforma *online* calcola i voti delle singole decisioni e stabilisce i punti del programma più votati». ¹⁹

Dall'esperienza della democrazia liquida stanno, però, emergendo alcuni limiti, che non aiutano a risolvere i problemi odierni della democrazia, ma anzi sembrano aggravarli. Tra i limiti più rilevanti vanno rimarcati: il pericolo di un nuovo *oligarchismo*, di una «dittatura degli attivi» che accumulano un progressivo potere sul movimento, perché coloro che controllano i mezzi di discussione sono in grado di orientarne e controllarne i voti, il consenso e le decisioni; il pericolo del *populismo*, dato che gli eletti sono obbligati al vincolo di mandato sulla volontà del *leader*, a cui si deve prestare giuramento e fedeltà, mentre gli enti intermedi (sindacati, associazionismo, partiti) sono esclusi dal dibattito; oltre al fatto che la maggioranza degli elettori finisce, al lato pratico, per ignorare i dibattiti in Rete. In ultima analisi, la democrazia liquida, rischia di cadere in quegli stessi mali che vuole combattere.

Quale altra via, allora, per rigenerare la democrazia?

Occorre anzitutto riappropriarsi, suggerisce il Cardinale Bergoglio, di una democrazia intesa come *orizzonte e stile di vita*, entro cui dirimere e trovare il consenso;²⁰ di una democrazia che, mentre non abbandona

¹⁹ F. OCCHETTA, *La crisi della democrazia?*, in «La Civiltà Cattolica», II (6 aprile 2013), pp. 63-64.

²⁰ Cf J. M. BERGOGLIO, *Noi come cittadini, noi come popolo*, p. 29.

l'istituto della rappresentanza e lo rinnova, si completa come democrazia *partecipativa, sempre più sociale*.²¹

Ciò presuppone che il soggetto della democrazia, ovvero il *popolo*, recuperi l'unione morale e solidale che lo caratterizza e lo compatta. Il che implica il riaprire la politica – e con la politica, la democrazia – ad una più ampia ed autentica «partecipazione», intesa come il sentirsi tutti *parte* degli altri e, quindi, come un mettersi in gioco per il *bene di tutti*, esseri fraterni coinvolti in una *comune ricerca* del vero, del bene, del bello e di Dio.

La politica e la democrazia debbono essere espressione di persone-cittadini che si sentono convocate a creare un'unione che tende al bene comune.²²

Prima che di un aumento quantitativo della partecipazione dei cittadini, si tratta di effettuare un miglioramento *qualitativo*, etico, del loro comportamento, nonché la rivitalizzazione di uno stato d'animo generalizzato, improntato al *pro-essere*, alla *fiducia reciproca*, al senso di appartenenza, alla collaborazione sinergica nell'edificazione di uno Stato sociale democratico moderno. Occorre essere e sentirsi co-definitori di un progetto comune, co-creatori di un *welfare* societario. E questo, collegando istituzioni e società, costruendo dispositivi virtuosi che consentano l'ampliamento del campo dei diritti e dei doveri, il perseguimento di obiettivi di giustizia sociale, nonché il miglioramento dell'efficienza dell'azione pubblica mediante opportune sinergie con il privato e il sociale. Significa, in altri termini, muoversi in direzione della costruzione di una democrazia «ad alta intensità».

Lo Stato sociale democratico nasce ed è governato dalla società civile in modo solidale e sussidiario. Esige la riforma dei partiti tradizionali, ora avviluppati in verticismi personalistici e gestioni antidemocratiche ed arcaiche. Anche grazie ai moderni mezzi di comunicazione, i partiti debbono essere resi canali di più efficace partecipazione dei cittadini e delle loro organizzazioni.

La questione della democrazia contemporanea non si riduce a mera questione di sistema politico. Si tratta anzitutto del progressivo innesto della società civile nelle istituzioni, cosa che non esclude, anzi richiede l'esistenza di una classe dirigente adeguata al suo ruolo e, quindi, professionalmente competente e dotata di senso etico, oltre che di una chiara visione delle cose. Per godere di nuovi stili di governo centrati sul

²¹ Cf *ib.*, p. 32.

²² Cf *ib.*, p. 43.

servizio del prossimo ed orientati al bene comune, diventa imprescindibile l'esemplarità del comportamento e la coerenza di vita per ogni rappresentante che voglia essere un «vero dirigente»: infatti, per essere veramente tale, ogni governante deve essere anzitutto un testimone.²³

Il discorso della preparazione di nuove *élite* appare più urgente, se si pensa che la realizzazione di una democrazia ad alta intensità oggi si pone in un contesto di globalizzazione. La marcata interdipendenza che si verifica in tutti i settori della vita – e in particolare in quello economico e dell'informazione – chiama a realizzare la democrazia all'interno di processi che superano i confini territoriali e che esigono nuovo pensiero, nuova progettualità, nonché nuove istituzioni che non elidono il locale, ma lo trascendono, al fine di generare un ambiente che ne consenta la piena fioritura.

Ma non va ignorato che la crisi di rappresentanza e di partecipazione dell'odierna democrazia si accompagna alla crisi del principio unitivo, che è l'autorità, e del suo esercizio. L'autorità non solo appare erosa sul piano nazionale, ma viene sempre meno intesa e praticata come facoltà di comandare secondo ragione. È per lo più concepita come esercizio di *potere*, di *dominio*, sganciati dall'ordine morale, dalla legge morale naturale. La crisi che riguarda l'autorità è così profonda e radicale che la sua stessa nozione è quasi scomparsa del tutto e, con essa, la sua dimensione antropologica ed etica. Le conseguenze che ne derivano non sono poche. Tra le altre si possono menzionare: il progressivo svuotamento dei contenuti morali dello Stato di diritto o, all'opposto, la sua assolutizzazione, per cui esso diviene spesso ideologico, arbitrario, succube di spinte culturali che, rifiutando il metro di una ragione integrale, sono inevitabilmente portatrici di istanze parziali, insindacabili.

Se la democrazia non vuole essere in preda ad agnosticismi o a relativismi scettici, che la consegnano a totalitarismi aperti o subdoli (cf CA n. 46), occorre che l'autorità politica non sia autoreferenziale e ritrovi il suo collegamento con la legge morale naturale. In tal modo, può trovare la sua misura etica anche l'elemento metodologico della democrazia, rappresentato dal *principio* o *criterio della maggioranza*. Solo così possono essere evitati fenomeni di prevaricazione sia delle maggioranze che delle minoranze.

La razionalità e la conformità all'ordine morale sono essenziali all'autorità politica, che la razionalità obbliga a costituirsi e ad esercitarsi,

²³ Cf *ib.*, p. 92.

nella sua vera sovranità e universalità,²⁴ non come forza bruta né come forza che nasce e si costituisce in virtù di un fatto storico casuale, bensì come *potestà o facoltà di comandare secondo ragione*. E ciò, per una triplice ragione. Innanzitutto, perché lo reclama un ordine assoluto ed universale: l'ordine metafisico-morale-giuridico, nel cui ambito va vissuta la vita umana. In secondo luogo, perché va esercitata per il raggiungimento del bene comune, a cui è immanente il riconoscimento e il rispetto dell'ordine morale, pena l'arbitrarietà e la perdita della sua legittimità e cogenza. In terzo luogo, perché essa ha come destinatari *persone razionali*, ossia soggetti liberi e responsabili. L'autorità che si fondasse solo o principalmente sulla minaccia, sul timore di pene, sulla promessa o attrattiva di premi, non sospingerebbe efficacemente gli esseri umani a lavorare per il bene comune. Se anche per ipotesi vi riuscisse, ciò non sarebbe conforme alla loro dignità di persone.²⁵ Solo mantenendosi fedele ai tratti della razionalità e della conformità all'ordine morale, l'autorità può essere realmente ministeriale alla persona, alla società civile, al bene comune.

Non va, però, dimenticato che la piena moralità dell'esercizio dell'autorità non è data dalla fedeltà ad un *ordo rationis* astratto, e nemmeno dalla realizzazione di un buono stato di cose purchessia (etica teleologica), bensì dal porre azioni o dal procurare condizioni che concorrono *effettivamente* all'attuazione del bene umano in Dio. Ossia, la sua bontà morale non deriva dalla promulgazione di leggi anche perfette, che però difficilmente possono essere osservate dalla maggioranza dei cittadini. Neppure deriva da leggi esclusivamente centrate su aspetti in fondo marginali o secondari dell'esistenza, come il semplice benessere materiale, trascurando quelli relativi allo spirito e all'essenza relazionale della socialità. La piena moralità dell'esercizio dell'autorità va ricercata sulla base di una coscienza storica non lasciata a se stessa, ma continuamente monitorata da una razionalità speculativa e pratica, che

²⁴ Sui concetti di vera sovranità ed universalità dell'autorità si veda *ib.* pp. 96-98.

²⁵ Cf GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris*, n. 21, in GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* (11.04.1963), n. 21, in AAS 55 (1963) 254-304 (= PT).

giudica la coerenza tra coscienza storica ed essere umano, tra rivendicazione dei diritti e dignità della persona. Grazie ad una coscienza storica vigile e critica, i falsi diritti sono smascherati come traduzioni distorte e menzognere della dignità umana, estranee alle sue esigenze più profonde.

Più concretamente, lo Stato di diritto riceve la misura della sua eticità e laicità dall'*esterno*, dalla società civile pluralista, sì, ma armonicamente convergente. Non la può assumere da una pura conoscenza razionale, derivante da una filosofia totalmente avulsa dal contesto storico. Non esiste, infatti, una pura evidenza razionale indipendente dalla storia. In particolare, lo Stato laico di diritto riceve il suo sostegno non da una ragione nuda, ma da preesistenti tradizioni culturali e religiose criticamente vissute. Lo riceve concretamente da una ragione che, attuandosi secondo i diversi gradi del sapere, matura all'interno di pratiche e di istituzioni a lei favorevoli, nella forma storica delle fedi religiose che tengono vivo il senso etico dell'esistenza e della sua trascendenza.

4. La decisività della verità sull'uomo e sulla società per il futuro della democrazia

Già si è detto della crisi multidimensionale della democrazia contemporanea. È crisi più che strutturale. È primariamente crisi di significato, crisi etica. Pertanto, il suo superamento va cercato non solo sul piano delle riforme istituzionali e delle procedure, magari creandone di nuove, adatte ad un contesto di globalizzazione, ma impegnandosi anche su altri livelli, più decisivi per il futuro della democrazia e dell'umanità.

In primo luogo, emerge il livello della *verità* circa l'uomo e la società. Se non fosse possibile accedere, sia pure imperfettamente, alla verità ontologica ed etica, passando dal fenomeno al fondamento, ogni discorso e ogni dibattito intorno alla democrazia e al suo valore umano non sarebbe che una mera perdita di tempo. In secondo luogo, occorre dispiegare energie sul piano dell'esistenza e dell'unità morale dei soggetti della democrazia. Infatti, per chi ha a cuore le sorti del proprio popolo, se costituisce sicuramente un problema il declino dei partiti come architrave

di un sistema politico fondato sulla rappresentanza, non può essere meno preoccupante la profonda frammentazione dell'*ethos*, che conduce inesorabilmente le società occidentali verso l'esperienza paradossale di Babele. L'agnosticismo di fondo, la pronunciata divaricazione tra famiglie spirituali e culturali appaiono pericoli micidiali per la democrazia più del dominio di potenti oligarchie, più dei partiti personali, più del cosiddetto direttismo che intende by-passare l'intermediazione inefficiente dei partiti tradizionali, per arrivare ad incidere direttamente sulla gestione della cosa pubblica.²⁶

Che cosa può aiutare, dunque, le democrazie occidentali a superare la crisi che le attanaglia in una morsa mortale? È giunto il momento di considerare le precondizioni gnoseologiche ed etico-culturali della democrazia, che ne fondano l'unione morale, l'accesso ad una piattaforma condivisa di beni-valori.

5. *Precondizioni gnoseologiche ed etico-culturali della democrazia*

La democrazia, forma di governo intimamente connessa con l'essere antropologico ed etico dei popoli, è inevitabilmente percorsa ed abitata da un dinamismo interiore e spirituale, ma non astratto, che emerge storicamente nello spazio e nel tempo mediante la coscienza sociale dei cittadini, con il suo avanzamento e anche, purtroppo, le sue regressioni. La vita morale dei popoli, la loro percezione dei valori, nonché le loro pratiche e stili di vita, costituiscono l'elemento propulsivo ed orientatore delle democrazie. Essendo espressione *di* persone libere e responsabili, intrinsecamente sociali e relazionali, aperte alla Trascendenza, costituiscono, rispetto all'elemento *strutturale*, ciò che dà forma e sollecita a configurazioni sempre più umanistiche.

Come hanno sottolineato parecchi pensatori cattolici del secolo ventesimo, fra i quali J. Maritain e E. Mounier, lungo il tempo il cristianesimo ha germinato nelle culture ospitanti un substrato di valori che, a loro volta, hanno prodotto nell'immaginario collettivo e nella realtà storica uno

²⁶ Sul direttismo odierno si veda M. CALISE, *Il partito personale*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 22-28.

standard di democrazia di non ritorno. I valori di libertà, responsabilità, uguaglianza e fraternità, seminati nei solchi della storia, hanno gradualmente fecondato la nascente dimensione strutturale della democrazia, rendendola ad essi omogenea, sì da apparire ostile rispetto a visioni della persona e della società che li contraddicono.

Ma nell'attuale situazione storica, l'agnosticismo dominante, il secolarismo avanzato, la frammentarietà dell'*ethos* prodotta dal multiculturalismo divaricato, la multietnicità e il particolarismo localistico stanno mettendo a dura prova l'unione morale dei popoli occidentali. La loro *coscienza sociale* non riesce più, ad esempio, a percepire come valori fondamentali il diritto alla vita del nascituro; la famiglia come soggetto collettivo; la dimensione comunitaria delle fedi religiose; il bene comune; la giustizia sociale; l'autorità come facoltà di comandare secondo ragione: valori, questi, codificati nelle varie Carte costituzionali varate dopo la seconda guerra mondiale.

Peraltro, la dottrina politica dei pensatori contemporanei più quotati non appare in grado di fornire un'uscita di sicurezza. Le loro proposte, sebbene raffinate, appaiono deboli e non risolutive nel predisporre una piattaforma condivisa e solida di valori, perché non sanno offrire una giustificazione razionale convincente. Basti anche solo pensare a John Rawls e ad Amartya Sen.

Sia nel primo Rawls di *Theory of Justice*²⁷ degli anni Settanta che nel secondo Rawls di *Liberalismo politico*²⁸ degli anni Ottanta, la giustizia e la solidarietà hanno una obbligatorietà che non fa appello a esigenze e a bisogni fondamentali propri della persona umana. Non trovano un fondamento oggettivo nella *costituzione* ontologica e morale dell'uomo. La loro giustificazione risiede o in una ragione di tipo kantiano, universale sì, ma vuota di contenuti morali precisi, o in una ragione di tipo sociologico e, quindi, intrinsecamente impossibilitata a fornire un

²⁷ Cf J. RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of The Harvard University Press, Cambridge 1971, tr. it.: *Una teoria della giustizia*, S. MAFFETTONE [ed.], Feltrinelli, Milano 1983².

²⁸ Cf ID., *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, tr. it.: *Liberalismo politico*, Comunità, Milano 1994.

fondamento critico. Se nel primo Rawls è maggiormente evidente un *individualismo radicale*, che rifiuta l'idea stessa di *contesto sociale*, perché la persona umana in definitiva viene concepita come un «tutto perfetto e solitario», che interagisce con gli altri in modo meccanico quasi fosse assolutamente indifferente e staccato da essi,²⁹ nel secondo Rawls gli individui assumono la loro concretezza individuale e sociale, ma ciò va a scapito dell'universalità *dei valori comuni*, che appaiono legati al contingente, ad un contesto culturale storico.

Ironia della sorte: allorché John Rawls, sospinto dalle obiezioni dei comunitaristi, recupera il riferimento al contesto comunitario, all'individualità storica dei cittadini, è criticato da Amartya Sen. Questi, in vista della realizzazione di una giustizia globale, stigmatizza la procedura rawlsiana di tipo contrattualista e afferma di preferire l'approccio dello spettatore imparziale di Adam Smith.³⁰

Tuttavia, poiché lo spettatore imparziale smithiano non sembra debba essere guidato da un *telos* normativo della vita umana, è facile avallare *qualsiasi* potenzialità umana dei singoli e dei popoli, comprese quelle negative.

In effetti, oggi è proprio questo il maggior pericolo da scongiurare. Esso si riscontra in tutte quelle posizioni che, a fronte del pluralismo divaricato delle concezioni del bene, reagiscono proponendo un mero proceduralismo.

L'assenza o la debolezza di un *ethos* minimale condiviso da tutti rende precario o stemperato il libero consenso sociale, che deve animare la democrazia formale o strutturale. Ne consegue che la democrazia delle regole gira a vuoto. Il principio di maggioranza – importante regola per il corretto funzionamento della democrazia e per la formazione di decisioni collettive –, privato del riferimento a beni-valori certi, è maggiormente esposto a forme autoritarie, al decisionismo, al potere di chi riesce ad impadronirsene.

Per quanto concerne le precondizioni gnoseologiche, per la dottrina sociale della Chiesa (=DSC), la posizione dello scetticismo metodologico e il connesso relativismo etico, che sono premesse di nihilismo culturale,

²⁹ Cf P. ROSANVALLON, *La crise de l'État-providence*, Seuil, Paris 1981, tr. it.: *Lo Stato provvidenza tra liberalismo e socialismo*, Armando, Roma 1984, pp. 86-94.

³⁰ Cf A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002, specie pp. 22-49.

vanificano di fatto la *capacità* del vero e del bene nonché di Dio. Simile capacità – occorre ribadirlo con forza nelle nostre società multiculturali, nelle quali sta prevalendo l’assunto dell’incommensurabilità tra le varie concezioni del bene, con una specie di politeismo dei valori in concorrenza conflittuale tra loro, per esprimerci con il linguaggio di Max Weber – costituisce la ragione profonda dell’*uguaglianza* tra gli uomini. Li unisce in una *ricerca comune*, evidenziando in tutti la possibilità di convergere in una verità universalmente riconoscibile, pur nella *diversità* e nella *relatività* degli approcci. Essa è alla base del rispetto, dell’amore reciproci, della tolleranza, dell’amicizia civica. Senza una verità che in qualche modo le accomuni, non c’è ragione per rispettare o tollerare le varie concezioni di bene. Comunicazione e dialogo divengono impossibili.

Il dialogo pubblico, base della vita politica – come ha ben sottolineato Hannah Arendt –, svolge una funzione euristica rispetto alla verità, solo se, tramite la discussione e l’argomentazione, si mira ad una verità riconoscibile da tutti: è nel confronto che si arricchisce il proprio punto di vista. Il dialogo, adempiendo anche ad una funzione terapeutica come insegnano gli psicologi, si attua nella sua essenza profonda, quando i cittadini convergono sulle nozioni di vero e di bene, e si impegnano a potenziarli corresponsabilmente quale patrimonio comune.

In breve, è il bene umano, riconosciuto presente anche nell’altro, che lo fa apparire *simile* a noi e fornisce le ragioni della benevolenza, dell’amicizia, della collaborazione e della giustizia. Se vi è un bene umano comune, l’altro non è più uno straniero. Il suo bene non mi è alieno. Ben al contrario, in lui il bene comune, che in parte mi appartiene, è da amare, da coltivare. Si incomincia a vedere l’altro anche con gli occhi del cuore. Egli diviene un bene-persona, da custodire, rispettare, favorire, con cui collaborare. Infatti, il bene che è in ciascuno non è tutto il bene umano possibile. Va accresciuto mediante l’esercizio della solidarietà.

Per la DSC, la democrazia sussiste in termini più umani non solo grazie a precise opzioni gnoseologiche, che valorizzano la ragione speculativa e pratica, bensì anche grazie a istituzioni e ordinamenti, a pratiche,

atteggiamenti e stili di vita che, quando sono conformi alla vocazione comunitaria e relazionale delle persone e delle società, la rendono ambiente in cui le persone possono sperimentare e sviluppare la loro dimensione di trascendenza verso l'altro e verso Dio.

Per consentire alle persone di raggiungere il proprio compimento, la democrazia dev'essere popolata da *sfere di vita* il più possibile organizzate come «comunione di persone», come un «noi» che trascende il noi etnico, razziale, mercantile, giuridico-contrattuale, ove l'altro, ogni altro, è voluto e amato ultimamente per se stesso, è considerato come un *tu*, ossia come un soggetto libero e responsabile, relazionale, aperto alla Trascendenza.

6. *Quale consenso democratico?*

L'anima antropologica ed etica della democrazia, secondo il personalismo comunitario e relazionale proposto dalla DSC, sollecita a ripensare il consenso sociale, l'esercizio dell'autorità, l'uso del metodo della maggioranza in termini non meramente formali o legali. La democrazia non è il regno del numero, ma quello del diritto e, pertanto, implica una connessione con la morale.

Venendo al consenso sociale, occorre dire che, per quanto indispensabile nell'individuare i valori condivisi, non li fonda *ex nihilo*. Li rivela, enucleandoli come validi ed universali, avvalendosi di precedenti giudizi etici che si attuano con criteri non matematici o statistici.

Lo specifico della DSC, a proposito del dialogo pubblico, sta proprio nell'affermare che, se nelle comunità politiche contemporanee è imprescindibile il consenso sociale per stipulare nuovi patti, esigiti peraltro dalle mutate circostanze, i contenuti etici di tale consenso non possono ridursi a un mero portato culturale o al risultato di un *overlapping consensus* prevalentemente sociologico e quasi fortuito, come sembra emergere nel «secondo» John Rawls. Se così fosse, il dialogo pubblico poggerrebbe sulle sabbie mobili di valori solo momentaneamente

accreditati dalle coscienze dei cittadini, che però non li reputano oggettivi e, pertanto, ultimamente cogenti.

Il consenso sociale e i vari patti, per la DSC, sono sì atti storici – espressione di coscienze sociologicamente e culturalmente contestualizzate – ma anche momenti rivelativi di beni-valori, che sono frutto di una *ricerca comune della verità, del bene e di Dio*. Per conseguenza, i beni-valori che affiorano nella coscienza non vi si trovano come mero portato storico, ereditato dalla tradizione o dall'educazione, quasi fossero realtà provenienti completamente dall'esterno, e nemmeno come un fenomeno spirituale passeggero, che trova corrispondenza, in un'intersezione contingente, in più mondi interiori e in più famiglie culturali. Vi si trovano riflessivamente e criticamente come *beni in sé*, radicati nelle inclinazioni dell'essere umano, sinolo di corpo ed anima, e che la coscienza riconosce e ordina secondo un'immagine integrale di uomo, mediante una conoscenza speculativa e pratica, sapienziale.

Pertanto, il consenso sociale è sicuramente necessario per la comunità politica democratica, in ordine al suo esistere coeso e al suo riformarsi profondo. Esso dev'essere il più esteso possibile. E, tuttavia, non è ultimamente validante per i fini politici, che non possono risultare normativi soltanto grazie a un accordo o a una votazione maggioritaria. Ciò che rende possibile la comunità politica e democratica è sicuramente il consenso, ma, ancor prima e ancor di più, la capacità costitutiva dei cittadini di essere orientati al vero e al bene, a Dio. Ciò consente loro di far parte di una comunità politica non per motivi estrinseci, bensì in ragione di una *struttura ontologica ed etica* che li inclina ad un bene comune e li rende atti a sceglierne le modalità della realizzazione storica alla luce di un imprescindibile discernimento tra bene e male, tra giusto ed ingiusto.

In ultima analisi, per la DSC la vita sociale e politica è resa concretamente possibile sia da un'innata capacità di conoscere la verità e la bontà dei fini umani (o beni naturali basici, come li chiama John Finnis), sia dal consenso sociale che, però, viene normato e orientato dalla prima.

7. *L'accessibilità ai valori, la loro condivisione in contesto di multiculturalità. Il dialogo possibile sulla base della ragione*

Per poter essere sussidiaria alla crescita dei popoli, la democrazia deve attuarsi, sul piano sia strutturale che sostanziale, in termini antropologici ed etici adeguati. Deve divenire *ambiente*, ossia insieme di condizioni psicologiche, morali, economiche, religiose e culturali,³¹ che consentano alla dignità di ogni uomo di essere rispettata e promossa.

Proprio con riferimento all'aspetto antropologico ed etico, l'odierna cultura è chiamata ad affrontare seriamente almeno due ordini di problemi, che sono già emersi nelle precedenti riflessioni e che non sono per nulla marginali per il destino futuro della democrazia: l'accessibilità ai valori e la loro condivisione in un contesto di multiculturalismo divaricato; il rapporto tra coscienza storica dei popoli e diritti dell'uomo. Data la loro decisività li considereremo uno ad uno.

Affrontiamo in questo paragrafo anzitutto l'imprescindibile problema dell'accessibilità a valori comuni da parte di tutti i cittadini.

Infatti, se, come già affermato, la democrazia, pur avendo un carattere fortemente formale, non può fare a meno di un'anima etica, è necessario che, nonostante l'agnosticismo e il relativismo etico dominanti, sia individuabile una piattaforma di valori comuni, ai quali sia attribuito un significato piuttosto univoco.

Ma quali sono le condizioni per rintracciare valori universalmente condivisi, al di là dei diversi sistemi etico-culturali a cui si appartiene?

È questa la preoccupazione di più pensatori contemporanei. Come uscire dall'*impasse* del pluralismo assoluto, né dialogante né ragionevole, che rende il multiculturalismo umanamente e politicamente ingestibile? Se esiste di fatto una unificazione tecno-pratica tra le culture, è davvero impossibile e improponibile una corrispondente unificazione sul piano etico-culturale? Su quali basi cercarla?

È questo il problema dell'esistenza o no di *un principio unificante* le molteplicità culturali. A detta di Francesco Botturi, non è diverso da quello tradizionale del pluralismo culturale intersocietario, di cui si è insistentemente occupata la filosofia contemporanea e che, nelle

³¹ Su questo si veda P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, Studium, Roma 2003, pp. 171-179.

democrazie europee, obbliga ormai al confronto con figure culturali esterne alla tradizione occidentale.³²

La questione di un principio unificante la molteplicità culturale non si risolve al modo dei neoliberali e dei neocomunitari. Occorre superare gli estremismi sia dell'universalismo aprioristico e astratto, sia del contestualismo. Emblematici di tali soluzioni insoddisfacenti sono i tentativi di John Rawls e di Alasdair MacIntyre.³³

Il problema del multiculturalismo, come problema della convivenza di diverse componenti etniche e culturali, può essere affrontato e può trovare giustificazione ragionevole in una prospettiva di comunicazione minima come punto di partenza, *solo se si riconosce presente e operante in ogni tradizione la ricerca del vero e del bene*. Soltanto se così accomunate e unificate, sono possibili la comunicazione nonché la valorizzazione delle tradizioni e delle legittime differenze, intendendole come ricchezza espressiva dell'universale umano concreto che è unico, pur differenziandosi per aspetti etnici, religiosi. In breve, esiste un *principio unificante* le molteplicità culturali, perché esiste in ogni tradizione una natura comune che le apre dal di dentro alla comunicazione reciproca e alla condivisione di valori.

La possibilità radicale della comunicazione tra persone e culture non può essere riconosciuta procedendo con un metodo filosofico ad impronta idealista che ricerca, quasi dall'esterno, punti di contatto tra realtà radicalmente incommensurabili. Una reale e proficua comunicazione è possibile non sulla base di un minimo comune denominatore unificante, neutrale ed estrinseco a tutte le tradizioni, magari stabilito dal punto di vista di uno spettatore imparziale, bensì grazie ad un elemento comune che, inabitandole, le struttura nella loro germinale apertura reciproca. O la possibilità della comunicazione si dà sin dall'inizio o non si dà in nessun caso. Ciò può essere riconosciuto e compreso solo grazie ad un metodo realistico e critico, che diversi pensatori hanno posto come anima del loro filosofare, per il quale vi è commensurabilità e, quindi, possibilità di comunicazione tra diverse culture e concezioni di bene, in quanto sono espressione di una ricerca di verità che accomuna tutti. Ha senso impegnarsi in un confronto razionale tra diverse culture se, mediante discussione ed argomentazione, si mira ad una verità conoscibile da tutti,

³² Cf F. BOTTURI, *Pluralismo culturale e unità politica nella globalizzazione postmoderna*, in AA.VV., *Per un dialogo interculturale*, V. CESAREO [ed.], Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 13-26.

³³ Su questo ci permettiamo di rinviare a M. TOSO, *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno*, LAS, Roma 2005, pp. 71-74.

che è tale in ragione della naturale capacità di ognuno di accedere al vero e al bene, a Dio. Diversamente, non rimane che l'alternativa della incomunicabilità radicale tra le tradizioni e le visioni di bene, con la conseguenza che ogni comunicazione sociale e ogni dialogo pubblico, indispensabili per la convivenza democratica di ogni popolo, rimangono preclusi o fortemente pregiudicati.

8. *Coscienza dei popoli e diritti dell'uomo*

Come già sottolineato, sia pure indirettamente, l'elemento sostanziale e specificante della democrazia è dato dal riconoscimento dei *diritti dell'uomo*. Essi costituiscono una piattaforma universale a cui tutti i popoli e tutte le famiglie culturali fanno appello.

Anche la DSC ha più volte affermato che essi sono da considerare come *direttrici di realizzazione* del bene comune nazionale e mondiale. E tuttavia, oggi si deve registrare che alla loro universalizzazione e alla loro stabilità nelle coscienze dei popoli si frappongono numerosi ostacoli che finiscono per mettere a rischio la sostanza etica e la solidità degli ordinamenti giuridici, fondamento della democrazia (cf CA 47).³⁴ Le coscienze dei popoli, luogo epifanico dei diritti e dei doveri, non appaiono costanti nel percepirli come tali e, quindi, sono impari nel garantirne l'assolutezza e l'incontrovertibilità.

In vista della democrazia compiuta, allora, non si tratta solo di tutelare e promuovere tutti i diritti perché interdipendenti ed indivisibili. Occorre assumerli nelle coscienze e specificarli sul piano giuridico quale espressione della vita morale dei cittadini, protesi al compimento umano in Dio. Occorre far leva sulla dimensione sovrastorica della coscienza.

Tra le difficoltà che si incontrano sono da registrare:

1) la *molteplicità delle interpretazioni dei contenuti dei diritti*: all'universale codificazione dei diritti corrisponde sovente, nelle nostre società multiculturali, una babele di significati. Parimenti parecchi Paesi orientali, pur riconoscendo i diritti dell'uomo, ne rifiutano l'interpretazione occidentale;

2) la *frequente confusione del diritto con l'arbitrio*: non sono pochi coloro che intendono i loro diritti come pretese individualistiche,

³⁴ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus* (=CA), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991.

illimitate, al punto da ignorare il diritto altrui, quasi non ci fossero anche i *doveri*. Con riferimento ai diritti, occorre sia ripensata la libertà. Essa non consiste, infatti, nella semplice possibilità di fare o non fare quel che si vuole. Al contrario, è intrinsecamente connotata da quella relazionalità, per la quale il nostro essere di persone non è concepibile al di fuori di una trama di rapporti con gli altri, mediante i quali riceviamo e, a nostra volta, doniamo. Per realizzarsi in maniera autentica, non unilaterale e non illusoria, la nostra libertà non solo deve rispettare il diritto altrui, ma deve farsene carico, promuoverlo. Ciò è condizione del nostro stesso bene;

3) le *risorgenti ideologie liberiste*, secondo cui i diritti sociali sarebbero una variabile dipendente dei mercati. Essi non sarebbero parte integrante dei diritti propri del cittadino. Ebbene, simili visioni mettono in discussione *il nesso inscindibile tra diritti civili, politici e diritti sociali, e tra quest'ultimi e la cittadinanza democratica*. Senza i diritti sociali, i diritti civili e politici sono vanificati, resi impraticabili. Senza i diritti sociali, non si dà una democrazia sostanziale o ad «alta intensità». La promozione di una categoria di diritti è garanzia del pieno rispetto di *tutte* le categorie dei diritti umani. Una categoria di diritti non può essere promossa senza la promozione simultanea delle altre categorie.

Queste sono alcune delle cause che impediscono alle coscienze dei popoli di coltivare un rapporto stabile con i diritti di ogni uomo. Occorre *educare la coscienza dei popoli*, non solo a discernere il vero bene dell'uomo e le esigenze morali per realizzarlo in ordine alla felicità personale e alla ordinata e pacifica convivenza sociale, ma a divenire *coscienza retta e stabile* perché, a causa della malvagità e della debolezza umana, essa è capace di tradire o addirittura di cancellare i diritti dagli ordinamenti giuridici. Occorre educare le coscienze mediante *pratiche di vita virtuosa*, facendo crescere le persone in istituzioni, organizzazioni, associazioni, imprese, in cui sia consentito di sperimentare la propria dimensione di trascendenza, sia orizzontale che verticale.

Mediante l'educazione della coscienza alla rettitudine, gli uomini *sono ancorati più saldamente in una comune vicenda morale*. Cercano e trovano con più facilità, secondo verità e giustizia, le soluzioni ai numerosi

problemi, che convocano la cittadinanza ad esprimere giudizi puntuali circa il bene umano, il giusto e l'ingiusto, il diritto e l'arbitrio.

Se nei vari luoghi per eccellenza dell'educazione l'opera della legge morale è blanda o carente, le coscienze non imparano a riconoscerne agevolmente il dettame e sono maggiormente esposte all'arbitrio, con la conseguente perdita della verità e, quindi, della libertà. Detto altrimenti, la rettitudine dei cittadini è frutto, in particolare, dell'educazione alle grandi *virtù cardinali*. Queste perfezionano le facoltà intellettive e pratiche, sicché le coscienze dei cittadini, tendendo con più fermezza e perseveranza al vero, al bene, a Dio, sono messe in grado di non cadere nella drammatica confusione tra il bene e il male, sancendo come diritto ciò che è delitto.

Ma qui in particolare si vuole sostenere che, per l'affermazione universale dei diritti dell'uomo, è oggi indispensabile, oltre all'educazione della coscienza dei popoli, la *ricerca del loro fondamento metapositivo* e razionale e, insieme, quello della *laicità* dello Stato. Purtroppo, in una situazione di pluralismo culturale spesso divaricato e, quindi, con l'impossibilità pratica di una convergenza minima, si dice che ci si dovrebbe accontentare di omologare i diritti così come sono percepiti dall'*ethos* popolare vigente, spesso sfuocato o manipolato dai mezzi di comunicazione sociale.

Questa posizione non permette di istituire un vaglio critico circa la rettitudine della coscienza popolare ed espone alla registrazione del semplice dato storico. In questa linea si collocano l'americano Richard Rorty e gli italiani Gianni Vattimo e Norberto Bobbio, scomparso nel 2004, il quale riteneva che la ricerca di un fondamento certo per i diritti fosse un'impresa disperata. E tuttavia, senza un tale fondamento i diritti non sarebbero incontrovertibili, bensì momenti passeggeri della coscienza storica. Non si potrebbe procedere a distinguere i diritti veri da quelli falsi.

Si è così di fronte a un bivio. O si ammette che i diritti sono controvertibili e pertanto mutevoli, o si procede alla ricerca di un fondamento certo per le norme morali e per i diritti.

Come insegnano la DSC e lo stesso Tommaso d'Aquino, il fondamento incontrovertibile della legge morale e dei diritti è da ricercare nell'essere umano in quanto *capax* - non si tratta solo di capacità intellettuale, ma anche morale, sulla base della libertà e della responsabilità...- *veri, boni et Dei*.

Si può pensare che tutte le culture, pur nella loro diversità, accettano universalmente i diritti e li riconducono ad un fondamento certo, quando si riconoscano partecipi di una *comune ricerca del vero bene umano*, ricerca che può attingere la legge morale, la quale è seminata da Dio nelle coscienze. È nella capacità umana di perseguire la ricerca del bene, di riconoscerlo, di aderirvi liberamente orientandosi a Dio, che si trova il fondamento dell'inviolabilità della dignità della persona e dei suoi diritti. Tale fondamento, tra l'altro, fornisce la ragione della *benevolenza* e del rispetto dell'altro, della collaborazione ad imprese comuni, dell'inviolabilità delle regole di giustizia, che debbono consentire a ciascuno la ricerca dei beni necessari, compreso il Bene sommo, Dio.

Ciò premesso, ecco alcuni punti fondamentali per l'educazione della coscienza dei popoli:

a) mostrare ad ogni uomo che in lui è insita una naturale capacità di conoscere, di volere e di scegliere il vero, il bene e Dio, sia pure gradualmente entro i propri limiti. Se il vero bene umano non fosse accessibile, non si potrebbe riconoscere un fondamento sicuro per i diritti, necessario per discernere circa la loro autenticità e per non confonderli con l'arbitrio;

b) formare, oltre che ai diritti, ai *doveri corrispettivi* (al diritto al lavoro corrisponde il dovere di lavorare, al diritto allo studio corrisponde il dovere di studiare, e così via);

c) curare, parallelamente alla dimensione storica, quella sovrastorica della coscienza. In effetti, se la coscienza collettiva è fallibile e può essere incostante, occorre rinsaldare l'ancoraggio sovrastorico di cui è naturalmente dotata, affinché rimanga il più possibile fedele ai diritti fondamentali;

d) pensare ai diritti dell'uomo non prescindendo da Dio, bensì avendo come parametro fondamentale il compimento umano in Lui. La storia del diritto, da Ugo Grozio ai nostri giorni, mostra che il tentativo di pensare i diritti staccandoli dal fondamento dell'ordine morale, e cioè da Dio, conduce allo svuotamento dei loro contenuti etici e approda a una laicità desemantizzata dello Stato;³⁵

e) abituare all'uso critico dei *media*, che mostrano una forte capacità nel dare forma alle coscienze sia nell'addormentarle mediante la cultura del consumo e della violenza, sia nello svegliarle, come è avvenuto a proposito della guerra in Iraq, presentando le spregevoli azioni compiute dai discendenti di Caino.

9. *La funzione correttiva della religione, ovvero il recupero di una ragion pratica integrale, aperta alla Trascendenza*

Secondo Benedetto XVI, le norme necessarie alla vita retta dei governi democratici sono per sé formulabili con le semplici forze della ragione, senza che debbano essere coinvolti i contenuti della rivelazione. E ciò, perché la ragione dell'uomo è stata creata da Dio con una simile capacità, che quindi è innata. Tuttavia, sempre secondo il pontefice, la religione, che non ha il compito di fornire ai governi le suddette norme o di fornire soluzioni politiche concrete, ha una sua funzione specifica, quella di aiutare la ragione, purificandola ed illuminandola nella scoperta e nella formulazione corretta dei principi morali oggettivi.³⁶ Si tratta di un ruolo ausiliario, «correttivo», che presuppone la previa capacità di conoscere il vero e il bene da parte della ragione. La religione, dunque,

³⁵ Cf M. TOSO, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*.

³⁶ Cf BENEDETTO XVI, *Discorso alla Westminster Hall*, in *Una nuova cultura per un nuovo umanesimo. I grandi discorsi di Benedetto XVI*, L. LEUZZI (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, pp- 127-133.

sostiene la ragione perché superi fragilità e obnubilamenti momentanei o contingenti.

La CIV, in particolare, ci ha fatto e ci fa comprendere come la religione o, meglio, come una riflessione teologica adeguata sull'esperienza religiosa può concretamente aiutare sia la ragione ad essere se stessa, nell'integralità del suo esercizio, secondo i diversi gradi del sapere, sia a porre la democrazia a servizio dello sviluppo integrale dell'uomo.

Dimorando nella Carità e nella Verità di Cristo, il *telos* umano è reso accessibile a tutti.³⁷ In Lui, la *capacità innata* di vero, di bene e di Dio, presente in ogni persona – indipendentemente dalla razza, dalla cultura, dalla stessa scelta religiosa – è rafforzata, guarita dalla sua debolezza. Vivendo in Cristo un'esistenza di piena comunione con Dio, ogni persona è maggiormente stabilizzata nella sua relazione con il Sommo Vero e il Sommo Bene, sulla cui base struttura allora il proprio *telos normativo*, quale insieme di beni ordinati tra loro dall'*amore a Dio*. Grazie ad un *telos* umano, reso da Gesù Cristo più fruibile sul piano universale e più certo, grazie al recupero della morale naturale che consiste proprio nell'ordinare e nel regolare il desiderio umano in vista del *telos* personale e comune, aumenta la motivazione – *motus ad actionem* – alla benevolenza reciproca, alla fraternità, alla collaborazione nel conseguimento del bene comune. I

³⁷ La vita in comunione con Cristo, con il Suo modo di pensare e di amare, accresce nelle loro potenzialità umane le capacità conoscitive e volitive delle persone, nonché le virtù corrispettive. L'esperienza di un'esistenza di comunione con la Carità e la Verità, immette in un orizzonte sapienziale che consente di accedere, grazie alla *transdisciplinarietà* in esso implicita, a quelle sintesi culturali umanistiche che sono indispensabili per una visione non frammentaria dello sviluppo. La «*carità nella verità*» consente di accedere ad un contesto di senso che, superandoli ed inverandoli, comprende molti saperi, rispettandoli nelle loro competenze specifiche, armonizzandoli in un tutto interdisciplinare. In tale sintesi, fatta di unità e di distinzione, le scienze positive si aprono e si integrano con le scienze prescrittive e metafisiche; la fede dialoga con la ragione senza mai prescindere dalle conclusioni di questa e senza contraddirne i risultati, anzi includendoli. Entro un tale grembo sapienziale, in cui convergono saperi razionali e sovrarazionali – quest'ultimi rivelati, non irrazionali, semmai per l'appunto superrazionali –, le conoscenze umane, insufficienti ad indicare da sole la via verso lo sviluppo integrale dell'uomo, sono sollecitate ad allargarsi e a spingersi oltre a se stesse. Poiché muove dal punto di vista confessionale della Rivelazione, la prospettiva della «*carità nella verità*» potrebbe apparire come una limitazione di campo nell'approccio ai problemi sociali, ma in realtà non è così. Essa spalanca prospettive teorico-pratiche, un orizzonte sapienziale vasto e comprensivo, entro cui la ragione è salvaguardata, purificata e dilatata nelle sue varie articolazioni. Le settorialità dei saperi sono superate in una *sintesi culturale* che valorizza i diversi tipi di razionalità, senza annientarli, anzi potenziandoli, per cui si può e si deve collaborare anche con il non credente, purché abbia a cuore le sorti dell'umanità e coltivi con passione e onestà la propria persona e la propria professione.

propri desideri ed interessi non prevalgono, ma sono guidati e regolati secondo le esigenze del bene universale. Lo sviluppo sociale è perseguito come insieme di condizioni che favoriscono la pienezza dell'uomo.

Il recupero del *telos* umano nell'ordine morale, per Benedetto XVI, è particolarmente decisivo nel ripensamento dello sviluppo sociale, in tutta la complessità delle sue articolazioni e specificazioni. E ciò, fondamentalmente, perché favorisce il superamento di quelle dicotomie etiche della modernità che destrutturano e desementizzano lo sviluppo sia integrale che sociale. Con il ripristino di un *telos* normativo, la condotta dei cittadini è pensata ed attuata *come un tutto interdipendente*, in cui non si danno separazioni o contrapposizioni tra i beni, tra etica e verità, tra etica personale ed etica pubblica, tra etica della vita ed etica sociale, tra etica e finanza, tra lavoro e ricchezza, tra etica e mercato, tra etica e tecnica, tra etica ambientale ed ecologia umana, tra fraternità e giustizia sociale.

Per lo sviluppo integrale e sociale, la CIV postula un'*etica di prima persona*, ossia pensata sul fondamento dell'intrinseca capacità di ogni soggetto umano di tendere al bene perfetto, a Dio. E questo, al contrario di quanto avviene ultimamente nelle etiche secolari, etiche di terza persona, scettiche circa la conoscenza del vero, del bene e di Dio, che non conducono alla collaborazione secondo giustizia fra individui che non di rado si ritengono liberi di perseguire qualsiasi fine. Nemmeno portano a un buono stato di cose, poiché massimizzano l'utilità media della società, lasciando da parte i cittadini più deboli, incapaci di dialogo o di contrattazione.

In conclusione, la religione o, meglio, una riflessione critica sull'esperienza religiosa, aiutano a recuperare una ragion pratica integrale, in quanto la pongono in un ampio contesto di vita e di saperi che, mentre relativizzano la sua pretesa di essere l'unica fonte delle norme, la rafforzano, evidenziandone la dimensione metasociologica e metastorica, che superando il fenomenico – senza peraltro negarlo – le consente di

formulare il *telos* umano, ossia un insieme di beni ordinato sulla base del metro di misura che è il Sommo Bene.

10. *La funzione purificatrice della ragione nei confronti delle distorsioni della religione*

Ma la religione non sempre è disponibile per esercitare un ministero di purificazione della ragione. Questo accade, rammenta Benedetto XVI, quando la religione subisce distorsioni a causa del *settarismo* e del *fondamentalismo*. La religione, allora, anziché essere «risorsa» per la società e per la democrazia, diventa un problema da risolvere. Come purificare l'esperienza religiosa da razionalismi deleteri per essa e per la società? Come il pontefice ha insegnato nella CIV, ciò è possibile solo sulla base di un giudizio etico che si struttura grazie ad una ragione non imprigionata nell'empirico, bensì aperta all'integralità della verità e al Trascendente.

Una tale razionalità sussiste e si esercita solo entro un *discernimento* basato ed incentrato sulla carità e sulla verità (cf CIV n. 55). L'esperienza conoscitiva, propria della *carità nella verità*, fa emergere dal suo grembo il criterio «tutto l'uomo e tutti gli uomini», che consente di giudicare e di purificare tutte le religioni, strutturandole coerentemente nella loro essenza.

11. *Conclusione: una laicità positiva; le religioni, risorsa e forza della democrazia*

La risemantizzazione della laicità di uno Stato democratico presuppone una sostanziale fiducia nella persona umana, nella sua ragione, capace di conoscere il vero e il bene, ma anche fallibile, nella coscienza morale.

Di fronte al fenomeno moderno e postmoderno della desementizzazione progressiva della laicità, a causa dell'affermarsi di una cultura sempre più secolarizzata sconfinante nel secolarismo, risulta indispensabile, come è stato sollecitato ripetutamente da Benedetto XVI, un impegno pluriarticolato, volto alla riscoperta di una ragione integrale e alla diffusione di un *ethos* aperto alla Trascendenza nonché alla realizzazione di una *nuova evangelizzazione*. Questa appare essenziale non solo in ordine all'annuncio primario di Cristo salvatore in una società multietnica e multireligiosa, ma anche per la liberazione e l'umanizzazione delle culture e degli *ethos*, che sono a fondamento degli ordinamenti giuridici e della laicità dello Stato democratico.

Lo Stato laico di diritto, a fronte del primato della persona e della società civile, non può considerarsi fonte della verità e della morale in base ad una propria dottrina o ideologia. Esso, come già affermato, riceve dall'*esterno*, dalla società civile pluralista ed armonicamente convergente, l'indispensabile misura di conoscenza e di verità circa il bene dell'uomo e dei gruppi. Il tentativo odierno di rimuovere la religione dalla sfera pubblica, mentre da un lato si ripromette di rendere più vivibile e pacifica la vita democratica, dall'altro ne provoca l'indebolimento, perché le sottrae linfa vitale.

In effetti, una sana democrazia ha bisogno di riconoscere le fedi personali e la loro appartenenza comunitaria. Non le può bastare né una «religione civile», riconosciuta solo sulla base di un mero consenso sociale – una tale «religione» si fonda su basi morali fragili e mutevoli come le mode –, né una religione rinchiusa nel privato, ossia concepita come scelta soggettivistica, irrazionale, e perciò irrilevante o addirittura dannosa per la vita sociale. Nemmeno le giova una religione che mortifichi la dignità delle persone e il loro compimento umano secondo una trascendenza orizzontale e verticale.

La dimensione religiosa della persona non esula dall'universalità della ragione, semmai la trascende, senza contraddirla. La fede dei cittadini, come le corrispondenti comunità religiose che la educano,

alimentano quel «capitale sociale» – fatto di relazionalità stabili, di stili di vita, di valori condivisi, di amicizia civile, di fraternità – di cui ogni democrazia non può fare a meno, se non vuole ridursi a pura amministrazione conflittuale di interessi disparati.

Se questo è vero, le democrazie devono coltivare nei confronti delle religioni un atteggiamento di apertura non passiva ma attiva, nel senso che debbono riconoscere e promuovere, per ciò che concerne la loro competenza, lo spazio pubblico – ben distinto dall'istituzione statale e presente nella stessa società civile – ove si plasmano quelle famiglie spirituali e culturali, quell'*ethos* che le vivifica specie nell'edificazione *plurale e convergente* del bene comune. Lo Stato, come apparato, come insieme di procedure, garantirà per conseguenza alle fedi personali e alle comunità religiose la possibilità di offrire la loro proposta di vita buona, regolandole nel loro libero confronto democratico, pubblico e molteplice.³⁸

La vera tolleranza si fonda sulla libertà religiosa e non sul rifiuto delle religioni. La laicità dello Stato non vuol dire neutralità nei confronti delle diverse religioni. Significa, invece, accoglienza e, insieme, imparzialità, ossia riconoscimento senza ingiusti privilegi per nessuna.

³⁸ Cf A. SCOLA, *Una nuova laicità*, Marsilio, Padova 2007, pp. 44-45.