

DEMOCRAZIA, VALORI NECESSARI

LA DIMENSIONE ANTROPOLOGICA ED ETICA DELLA DEMOCRAZIA

Mario Toso, *sdb*

Premessa

Oggi, mentre non sembra in discussione il valore in sé della democrazia, appaiono invece problematiche le modalità del suo esercizio, nonché le condizioni di realizzabilità, a fronte di rapide trasformazioni sociali, economiche, culturali sul piano nazionale e mondiale, sicché ne appare pregiudicato il futuro.

Occorre, pertanto, ripensare la democrazia alla luce di una società civile, la cui soggettività è cresciuta ma con dinamismi non sempre lineari e facilmente inquadrabili. Soprattutto, bisogna riappropriarsi dei valori che l'hanno fatta sbocciare, rendendoli più condivisi, in modo da attuarla in un ambiente socio-culturale più frammentato nel suo *ethos*. Ma è anche necessario riprogettarla sul piano istituzionale, tenendo conto che dev'essere vissuta secondo misure allargate sul piano regionale e mondiale.

Non è inutile, a questo proposito, avere di fronte alcuni problemi che maggiormente la mettono alla prova.

La democrazia odierna appare in crisi sotto diversi punti di vista, che potremmo così indicare

La crescita della complessità sociale, peraltro propiziata dall'affermarsi dello stesso Stato sociale e democratico, se da una parte può essere considerata una ricchezza e un vantaggio per la realizzazione del bene comune, per un altro verso può costituire una fonte di conflittualità e di ingovernabilità, in quanto produttrice di nuovi centri di azione e di potere, con il relativo carico di differenziazioni e di disorganicità sul piano degli obiettivi e degli interessi. Parimenti, l'accentuato pluralismo, tipico di una società multiculturale e multi-etnica, e anche l'emergere di rivendicazioni autonomistiche e particolaristiche rendono ardua la convergenza verso obiettivi di bene comune.

E poi è minacciato non solo il cuore etico della democrazia, perché sembra essersi assottigliata la piattaforma dei valori condivisi, bensì anche la sua dimensione politica, la sua forma di governo partecipato, che consente ai cittadini di influire sulle decisioni dei rappresentanti e di controllarli. E ciò, soprattutto a causa della globalizzazione, della finanziarizzazione dell'economia mondiale che ridimensionano la sovranità nazionale; a causa della mediatizzazione e della spettacolarizzazione della politica; a causa della subordinazione di questa a poteri forti, ossia a gruppi oligarchici finanziari e tecnocratici; a causa della personalizzazione dei partiti e della loro crisi istituzionale sul piano della mediazione, della rappresentanza e della partecipazione.¹ In tal modo, le decisioni politiche dipendono sempre meno dalla società civile, dalle famiglie, dai corpi intermedi, quanto piuttosto da poteri che obbediscono prevalentemente ad interessi economici, a gruppi di pressione che non pongono al centro il bene comune.

In definitiva, la democrazia è realtà a rischio. In Italia ciò è anche evidenziato da fenomeni di polarizzazione e contrapposizione esasperata tra maggioranza e minoranza, da tentativi di gestione del potere in termini di mera maggioranza, da tentazioni populiste.

Come conseguenza, se, dopo il crollo dei regimi comunisti dell'Europa dell'Est, a cominciare dal 1989 sembrò che la democrazia avesse vinto la sua battaglia e potesse così unificare il mondo, oggi, ad appena a un decennio, molti osservatori non ne sono più certi. Per alcuni – ad esempio Colin Crouch e Ralf Dahrendorf –,² si è 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

¹ Su questo si veda almeno M. CALISE, *Il partito personale*, Laterza, Roma-Bari 2000.

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

genuinamente democratiche,³ è cogente l'impegno per una nuova democrazia che, nonostante tutte le difficoltà, non può rinunciare alla sua dimensione partecipativa e all'istituto della rappresentanza. Bisogna 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.⁴ Contemporaneamente, si deve tentare di coinvolgere maggiormente le istituzioni democratiche elettive nazionali nel processo decisionale delle organizzazioni internazionali. Inoltre, occorre dare alle società civili maggiore coscienza del loro ruolo globale nonché opportuni canali di espressione.

Non è inutile rilevare qui, all'inizio della nostra riflessione, che la crisi odierna della democrazia non deriva tanto da mera inadeguatezza strutturale, incapacità rappresentativa, che la espongono sia ad esiti oligarchici sia a tentazioni e spinte populiste.⁵ Tale crisi, secondo molti, è dovuta anzitutto alla *perdita dei parametri* antropologici ed etici a fondamento delle coscienze e, insieme, degli strumenti cognitivi e critici che permettono di accedere alla realtà integrale delle persone e dei problemi. Ciò che manca è un quadro culturale, capace di germinare e di suscitare la rinascita della vita politica.

1. Una bussola orientatrice, ovvero la dottrina o insegnamento sociale della Chiesa

Allorché ci si trova spaesati, senza punti di riferimento utili ad uscire da situazioni difficili ed intricate, è necessario essere muniti di una bussola che indichi le coordinate essenziali del luogo in cui ci si trova. Ebbene, la dottrina sociale della Chiesa (=DSC), con riferimento al nostro tema, può offrire una criteriologia di base per trovare la strada da percorrere con la riflessione, in modo da affrontare adeguatamente i problemi della democrazia contemporanea e avviarli a soluzione, specie per ciò che concerne la sua anima etica.

È noto che la DSC nei confronti della democrazia, intesa come forma di governo, ha mostrato inizialmente una posizione di indifferenza o, meglio, di criptoindifferenza. Successivamente, con Pio XII, ha abbandonato l'impossibile neutralità, sino a giungere, con Giovanni Paolo II, ad

³ Tra le molte pubblicazioni sulla globalizzazione si segnalano: A. DE SALINS-F. VILLEROY DE GALHAU, *Le développement moderne des activités financières au regard des exigences éthiques du christianisme*, a cura del Conseil Pontifical «Justice et paix», Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1994; G. LAFAY, *Comprendre la Mondialisation*. Economica, Paris 1996, tr. it.: *Capire la globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 1996; P. NGUYEN THAI HOP, *Prospettive e rischi della globalizzazione* in «La Società», 1 (1998) 53-68; S. MOSSO, *Globalizzazione, una sfida per la pace: solidarietà o esclusione?* in «La Civiltà Cattolica», I (1999) 558-570; UNDP, *Rapporto 1999 sullo sviluppo umano*, n. 10/*La globalizzazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, pp. 24-25; R. PETRELLA, *Il bene comune. Elogio della solidarietà*, Diabasis, Reggio Emilia 1997; E. FIORANI, *La comunicazione a rete globale. Per capire e vivere la mutazione di epoca*, Lupetti-Editori di Comunicazione, Milano 1998; B. AMOROSO, *L'apartheid globale. Globalizzazione, marginalizzazione economica, destabilizzazione economica*, Lavoro, Roma 1999; Z. BAUMAN, *Globalization. The Human Consequences*, Polity Press-Blackwell Publishers Ltd., Cambridge-Oxford 1998, tr. it.: *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999; U. BECK, *Was ist Globalisierung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1997, tr. it.: *Cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Urbino 1999; R. FALK, *Per un governo umano. Verso una nuova politica globale*, Asterios, Trieste 1999; C. FRASSINETTI, *La globalizzazione vista dagli ultimi*, Cittadella, Assisi 2000; AA. VV., *Globalizzazione delle resistenze e delle lotte*, EMI, Bologna 2000; AA.VV., *Quale globalizzazione?*, M. Mantovani e S. Thuruthiyil edd., LAS, Roma 2000; P. CARNITI, *La società dell'insicurezza. Lavoro, diseguaglianze, globalizzazione*, Città Aperta, Troina (EN) 2001; G. SALVINI, *Etica e globalizzazione*, in «La Civiltà Cattolica», III (2001) 390-400; P. GHEDDO-R. BERETTA, *Davide e Golia. I cattolici e la sfida della globalizzazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001; D. TETTAMANZI, *Globalizzazione: una sfida*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2001; J. E. STIGLITZ, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2002; M. DEAGLIO, *Postglobal*, Laterza, Roma-Bari 2004.

⁴ Cf su questo U. ALLEGRETTI, *Diritti e Stato nella mondializzazione*, Città Aperta, Troina (EN) 2002.

⁵ 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.

un'accettazione aperta e convinta. «La Chiesa – si legge nella *Centesimus annus* (=CA) –⁶ apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno» (CA 46).

Queste affermazioni, che in parte echeggiano le espressioni di Hans Kelsen e di Karl Popper, fautori di una democrazia intesa prevalentemente come metodo o insieme di regole,⁷ vanno integrate con quelle successive.

Infatti, poco dopo, prendendo le distanze da concezioni meramente procedurali della democrazia, si aggiunge: «Un'autentica democrazia è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana. [...] Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti sono convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia».

In definitiva, per la DSC la democrazia è un concetto vasto e complesso che va al di là dell'aspetto procedurale pur imprescindibile, ma privo per sé di contenuti etici. Deve essere sempre posta in riferimento alle persone, alla loro capacità nativa di conoscere la verità, il bene e Dio, considerandola espressione, ontologica ed etica, giuridica e storica di soggetti che ne sono *fondamento, soggetto e fine*.

Agli occhi dei pontefici la democrazia trascende la sua dimensione istituzionale o "corporea" e appare come esistenza unitaria di più elementi costitutivi indispensabili ed inscindibili. Si tratta di elementi sia *strutturali e metodologici* (costituzionalità, rappresentatività, divisione dei poteri, il criterio della maggioranza) che *sostanziali*. Quest'ultimi, che rappresentano in certo modo la sua anima, sono i diritti e i doveri dei cittadini, quale traduzione giuridica moderna della tensione morale di ogni persona e di ogni popolo.

La democrazia, dunque, è intimamente connessa con l'essere antropologico ed etico dei popoli. Essa 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 i suoi avanzamenti 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 della democrazia.

La DSC non avrebbe difficoltà ad accettare quanto diversi pensatori cattolici del secolo ventesimo (cf Jacques Maritain,⁸ don Luigi Sturzo, Giorgio La Pira, Pietro Pavan⁹) hanno

⁶ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991. Su questo si veda anche il recente *Compendio: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, nn. 406-407.

⁷ In Italia era favorevole per una concezione procedurale della democrazia Norberto Bobbio, recentemente scomparso (cf almeno N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Einaudi, Torino 1984). Non alieno da una visione procedurale della democrazia è anche John Dunn, uno dei maggiori politologi europei, professore di teoria politica al King's College di Cambridge (cf J. DUNN, *Pensare la politica*, Di Renzo Editore, Roma 2002, pp. 59-60). Lo *scetticismo moderato o concettuale* che egli propone se, rispetto ad uno scetticismo radicale, gli consente, per un verso, il coraggio di pensare, per un altro verso lo conduce a sposare una visione poco ambiziosa e riduttiva di democrazia. Per Dunn, data la situazione di precarietà in cui vive l'uomo, la democrazia è sicuramente un'impresa umana straordinaria. Essa consente ai cittadini di cambiare, alla meno peggio, il loro mondo e di portare avanti – non importa quali – le loro scelte; ma, per sé, non è un vero bene umano (cf p. 62).

⁸ Cf J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1977, specie pp. 49-64.

sottolineato. E cioè che, lungo il tempo, il cristianesimo ha germinato nelle culture ospitanti un substrato di valori che, a sua volta, ha prodotto nell'immaginario collettivo e nella realtà storica uno *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 ricettacolo omogeneo ad essi, sì da apparire inospitale 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* collettivo 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 e conosciuti non appare in grado di fornire una uscita di sicurezza. Le loro proposte, sebbene elaborate in modo raffinato, appaiono deboli e non risolutive nel predisporre una piattaforma condivisa di valori perché non ne offrono una giustificazione razionale convincente. Basti anche solo pensare a John Rawls e ad Amartya Sen.

Nel Rawls degli anni Settanta, ossia nel Rawls di *Theory of Justice*¹⁰, il fondamento dei valori condivisi – in particolare la libertà e la giustizia sociale, l'uguaglianza e la solidarietà – è rappresentato da un ipotetico contratto sociale, stretto «dietro un velo di ignoranza» da astratti soggetti sociali, spogliati di ogni concretezza individuale. Nel secondo Rawls degli anni Ottanta, ossia il Rawls di *Liberalismo politico*¹¹, il senso dei valori condivisi si radica in un *overlapping consensus*, raggiunto da cittadini che possiedono concezioni morali globali diverse fra loro e che, tuttavia, riescono a convergere su alcuni valori comuni, accettati da tutti: è giusto e valido ciò che ottiene *overlapping consensus*. Sia nel primo come nel secondo caso, 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 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,¹² nel secondo Rawls gli individui assumono, sì, 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: dopo che Rawls, sospinto dalle obiezioni dei comunitaristi, recupera il riferimento al contesto comunitario, all'individualità storica dei cittadini, è criticato dal Sen. Questi, in vista della realizzazione di una giustizia globale, stigmatizza la procedura di tipo contrattualista rawlsiana e afferma di preferire l'approccio dello spettatore imparziale di Adam Smith. Ciò che rende inadatto il metodo del contratto rawlsiano è, per l'economista e filosofo indiano, il fatto che

⁹ Cf P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, studio introduttivo di M. Toso, Studium, Roma 2003, specie pp. 227-246.

¹⁰ Cf J. RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1971, tr. it.: *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1983².

¹¹ Cf ID., *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, tr. it.: *Liberalismo politico*, Comunità, Milano 1994.

¹² 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.

obblighi ad assumere come punto di riferimento un'appartenenza sociale o una identità particolare, mentre il metodo dello spettatore imparziale apparirebbe più flessibile e razionale. È neutrale tra le parti e non gli è chiesto, come nel metodo contrattualista, di negoziare assumendone l'identità. Infatti, lo spettatore imparziale può collocarsi in diverse situazioni senza dover essere presente a nessuna di esse.¹³

Ma anche rispetto alla prospettiva del Sen – a prescindere dal fatto che è molto difficile trovare, come desidererebbe, una persona o un corpo politico o un'assemblea veramente imparziali e dotati di conoscenze esaustive delle particolarità – rimane aperta la questione circa il fondamento dei giudizi morali razionali emessi dallo spettatore. Nel Sen, non sembra che lo spettatore imparziale debba essere guidato da un *telos* normativo della vita umana. Purtroppo, senza tale *telos* 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.

E allora, nel discorso pubblico, data l'impossibilità di disporre di una verità oggettiva e universalmente valida, non si potrebbe aspirare a trovare ragioni ultimamente cogenti. Gli unici mezzi per la chiarificazione reciproca dei fini e dei mezzi del vivere comune sono la persuasione, il consenso che, guidati da un sostanziale non cognitivismo etico, obbligano ad impiegare molte energie nell'assumere competenze comunicative e nell'individuare metodi e strumenti il più possibile neutrali rispetto alla verità sull'uomo e su Dio. In assenza di valori validi per tutti, per una convivenza senza violenze e sopraffazioni, non rimane che potenziare meccanismi istituzionali che massimizzano le possibilità di discussione, la continua correzione delle scelte, l'informazione sulle decisioni di interesse comune, la pubblicità del dibattito su di esse. Come hanno insegnato Hans Kelsen e Karl Popper, la democrazia è essenzialmente un metodo, un insieme di regole, che permettono la creazione dell'ordinamento giuridico, una informata e consapevole scelta dei governanti, nonché il loro ricambio pacifico.

Questa, però, è una strada prevalentemente pragmatica, che non appare aperta verso riforme efficaci dell'esistente. Infatti, ogni impegno politico o processo riformistico, che si proponga la promozione della dignità dell'uomo e che non voglia restare declamatorio o ipocrita, non può non rifarsi a valori ultimi.¹⁴ La lotta contro la povertà, l'ignoranza, le diseguaglianze nell'accesso ai beni necessari e fondamentali per lo sviluppo di ogni essere umano e popolo, la conquista delle libertà, obbligano a misurare regole e procedure sul bene dell'uomo considerato nella sua integralità. In definitiva, ogni vera democrazia non può essere indifferente rispetto alla verità sull'uomo, che la stessa esperienza storica degli ultimi secoli ha insegnato a sedimentare e a tradurre nei diritti e doveri posti a fondamento delle carte costituzionali.

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

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,¹⁵ che consentono alla

¹³ Cf A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002, specie pp. 22-49

¹⁴ Su una visione meramente procedurale non appare d'accordo nemmeno Robert A. Dahl, uno dei massimi teorici della politica contemporanea, perché la democrazia - come ha anche affermato in una recente intervista - è quella forma di governo che consente di definire gli interessi fondamentali di una collettività e di cercare i modi in cui essi possono essere preservati, protetti e aumentati. Circa il rapporto del Dahl con il liberalismo del Novecento (Alexis de Tocqueville, Karl Popper, Friedrich von Hayek) si veda, per l'appunto, R. A. DAHL, *Intervista sul pluralismo*, G. Borsetti ed., Laterza, Roma-Bari 2002, specie pp. 37-40.

¹⁵ Su questo si veda P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, pp. 171-179.

dignità di ogni uomo di essere rispettata e promossa, non emarginando la sua dimensione di trascendenza, ritenendola invece fondamento ed ispirazione di ogni impegno innovatore nel sociale.

Proprio con riferimento all'aspetto antropologico ed etico, l'odierna cultura è chiamata ad affrontare seriamente almeno tre ordini di problemi per nulla marginali per il suo destino futuro: l'accessibilità ai valori e la loro condivisione in un contesto di multiculturalismo divaricato; il nesso tra libertà personale e libertà pubblica; il rapporto tra coscienza storica dei popoli e i diritti dell'uomo. Li considereremo uno ad uno.

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

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.¹⁶

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

È questo il cruccio 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 democrazie europee, obbliga ormai al confronto con figure culturali esterne alla tradizione occidentale.¹⁷

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.

Per la questione del pluralismo culturale, il Rawls, esponente di spicco della posizione liberale, nella traiettoria del suo itinerario intellettuale che parte da *A Theory of Justice* e va a *Political Liberalism*, propone dapprima un *universalismo neutrale* rispetto alle diverse concezioni di bene e poi, sulla base di un *overlapping consensus*, un *universalismo di contesto*, da cui i principi di giustizia – grandi criteri regolatori della convivenza pluralistica – ricavano la loro giustificazione non tanto mediante una ragione astratta ed universale, quanto da coordinate storico-culturali, specifiche e particolari. I principi dipenderebbero, in ultima analisi, dalla tradizione culturale e dal consenso che ricevono dai popoli. Essi sono regolati da ciò che dovrebbero regolare. L'approdo del Rawls «mette in rilievo in modo esemplare la difficoltà tipica dell'universalismo liberale e del suo progetto di regolazione del pluralismo. Per un verso, infatti, esso si fa araldo di una concezione dei principi sociali e dei diritti umani capace di trascendere e di abbracciare le differenze culturali, per

¹⁶ Nel paragrafo 15 del documento preparatorio della 44.a Settimana sociale dei cattolici d'Italia *La democrazia: nuovi scenari, nuovi poteri* (Bologna, 7-10 ottobre 2004) si legge: «L'esigenza di una rifondazione dei valori della democrazia è oggi fortemente avvertita; risulta infatti sempre più evidente che, senza il ricupero di una base etica che affondi le proprie radici nella coscienza dei cittadini e permei di sé gli organismi sociali, si corre seriamente il pericolo della regressione. Ma a tale esigenza fa riscontro l'oggettiva difficoltà di individuare una piattaforma di valori comuni e, più ancora, di attribuire ad essi un significato univoco. Valori come libertà, giustizia, uguaglianza, solidarietà, legalità, responsabilità ecc. sembrano, a una prima impressione, patrimonio di tutti, ma, quando si passa dall'astratta enunciazione alla loro applicazione alle situazioni concrete, emergono spesso posizioni divergenti (talora persino contrapposte), sia a riguardo del significato che si attribuisce a ciascuno di essi, sia (soprattutto) della collocazione che viene assegnata ad essi nell'ambito del sistema gerarchizzato cui si fa riferimento» (www.settimane sociali.it).

¹⁷ 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.

l'altro non può non riconoscere la dipendenza di tale concezione da una determinata tradizione storica».¹⁸

Per il MacIntyre, che così ha buon gioco nel criticare la posizione del Rawls e dei neoliberali, l'*universalità imparziale*, di cui questi si fanno banditori, in realtà è parziale. È, cioè, espressione di una cultura e di una tradizione storica particolare, quella occidentale moderna, democratica e liberale. La pretesa tipica del liberalismo di delimitare un terreno neutrale rispetto alle concezioni comprensive e ai molti progetti di vita è illusoria ed è la causa del suo fallimento storico, che suona indiretta dimostrazione che « non vi è spazio per appelli alla razionalità pratica in quanto tale o alla giustizia in quanto tale a cui ogni persona razionale sia spinta ad aderire in virtù della sua stessa razionalità. Vi è invece soltanto la razionalità pratica di questa o di quella tradizione e la giustizia di questa o di quella tradizione». Di conseguenza, anche il liberalismo è meglio interpretato se è inteso «non come un tentativo di trovare una razionalità indipendente dalla tradizione, ma come l'articolazione di un insieme storicamente sviluppato e in corso di evoluzione di istituzioni sociali e di forme di attività, e cioè (a sua volta) come la voce di una tradizione».¹⁹

Per il problema del pluralismo culturale, il MacIntyre avanza una soluzione che appare più coerente e pertinente. «Come per il Rawls – annota il Botturi – anche per il MacIntyre il problema del pluralismo è decisivo. In coerenza con il tentativo di coniugare particolarismo ed universalismo (o per lo meno di sottolinearne l'esigenza), il MacIntyre afferma l'"incommensurabilità" e l'"intraducibilità" di tradizioni, di culture, di sistemi di pensiero, ma insieme anche la loro possibile comunicabilità nella comune ricerca razionale. La visione macintyriana del pluralismo è sorretta da una concezione della ragione esemplata sulla dialettica aristotelica ed è perciò fortemente dinamica. Una tradizione non è un passivo risultato culturale, ma è una forma strutturata e storica di ricerca razionale, impegnata con la verità secondo suoi principi (teorici e pratici) e sue modalità (non solo intellettuali)».²⁰ Per il MacIntyre, la tradizione è un organismo vivente, dotato di fasi di sviluppo e di crisi, come anche di spegnimento. Va incontro a momenti in cui vengono alla luce le inadeguatezze della sua capacità interpretativa della verità in rapporto alla sua stessa condizione storica. Si giustifica nel confronto e nella competizione con le altre tradizioni. Supera le proprie crisi interne, ridefinendo le differenze compatibili e appropriandosi della ricchezza teorica altrui in una sintesi superiore.

E tuttavia, quanto il MacIntyre viene affermando circa le tradizioni e la dialettica che le accomuna non trova adeguato svolgimento sul piano della società politica. Egli, in sostanza, non si pone il problema della *convivenza unitaria* di più tradizioni nella società politica. Come affrontarlo? Avrebbe senso interessarsene solo se esistesse un criterio di validità universale emergente dall'interno del fatto storico-sociale ed etnico-culturale, così che l'universale non risultasse né giustapposto né subordinato al fatto stesso.

Tale criterio, secondo il Botturi, è rappresentato dal fatto fondamentale – patrimonio comune, attivo e significativo prima di ogni pattuizione e regolamentazione riflessa – della *comunicazione sociale*. Ciò che consente un minimo di condivisione e di comunione tra diverse tradizioni a livello di società civile e politica è l'essere inseriti in un complesso reticolato di azioni sociali, di interlocuzioni. Si passa dalla società civile, ove la comunicazione è vissuta in modo più spontaneo che riflessivo, al piano politico, ove si costituisce un corpo morale quando si assume il fatto relazionale e comunicativo di cui si è parte come bene comune. Il passaggio al politico comporta la presa d'atto da parte di tutti di ciò che già accomuna, cioè di quel bene che è l'essere in rapporto comunicativo, assunto come patrimonio da preservare e da incrementare. Il fine della società politica è il perseguimento della comunicazione sociale stessa. Il politico coincide con l'istituzione permanente dello spazio della comunicazione, cioè del confronto tra i diversi, della cooperazione e del conflitto stesso in quanto riconosciuto e regolato.

¹⁸ *Ib.*, p. 18.

¹⁹ A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, The University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1988, tr. it.: *Giustizia e razionalità*, II, Anabasi, Milano 1995, p. 169 e p. 168.

²⁰ F. BOTTURI, *Pluralismo culturale e unità politica nella globalizzazione postmoderna*, p. 19.

Il Botturi riconosce, però, che qui si è fermi su un piano di comunanza nel bene formale e normativo del comunicare sociale e politico, che sta a fondamento della convivenza nazionale e sovranazionale come un atto di ragion pratica, senza sostituirsi alle sue plurime e conflittuali legittimazioni speculative. Il bene comune non può essere solo formalmente la comunicazione sociale, poiché mancherebbero i contenuti, che sono i beni spirituali, istituzionali, economici, religiosi, ecc. La comunicazione sociale è soltanto un involucro che può e deve riempirsi, perché è internamente aperta ad accogliere tutti quei valori che le diverse tradizioni, secondo la concreta storia comune, si trovino a condividere. L'universale unificante è presente in ogni tradizione culturale e, nello stesso tempo, è ogni volta diverso, in quanto nella sua specificazione dipende da circostanze storiche mutevoli, da contrattazioni politiche particolari. «In tal modo – conclude Botturi –, sul canovaccio stabile del progetto condiviso e regolato di comunicazione, il pluralismo può trovare lo spazio delle proprie innumerevoli variazioni, senza subire la coazione di impossibili omogeneità, ma anche senza distruggere pericolosamente lo spazio della sua esistenza politica».²¹

La riflessione del Botturi può, però, essere spinta oltre. Dal punto di vista filosofico ci si può ancora chiedere: perché esiste il fatto di una comunicazione sociale come realtà comune, universale? Che cosa fa sì che essa possa essere, sia pure con mille difficoltà e conflitti, un dialogo tramite cui ci si può intendere su qualcosa? L'unica risposta plausibile appare la seguente: in ogni persona – di qualsiasi razza, nazione, continente, credo religioso – che partecipa alla comunicazione vi è la capacità originaria di conoscere il vero e il bene illimitati. Lo consente la dignità di ogni persona che pone quest'ultima all'interno di quella comune ricerca che, a sua volta, sostanzia la comunicazione sociale.

Detto altrimenti, il dialogo tra più culture è possibile grazie all'*universale concreto della dignità umana*, intesa come capacità di vero e di bene, capacità di Dio. Questa capacità è ultimamente l'universale, che consente di superare sia l'universalismo aprioristico e astratto sia il contestualismo. È proprio l'universale che, in forza della sua fondazione antropologico-etica oggettiva, si impone alla *recta ratio* come principio regolativo e, prima ancora, costitutivo di ogni comunicazione storicamente situata.

In altre parole ancora, 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, è possibile la comunicazione nonché la valorizzazione delle tradizioni, delle legittime differenze, intendendole come ricchezza espressiva dell'universale umano concreto che è unico, pur diversificandosi 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, tra i quali Pietro Pavan, 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 d'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, che è tale in ragione della naturale capacità di ognuno di accedere al vero e al

²¹ *Ib.*, p. 24.

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.

3. Il nesso tra libertà personale e libertà pubblica

Uno dei problemi che colpisce al cuore la democrazia è rappresentato dalla discontinuità tra etica personale ed etica pubblica, sottesa a molte dottrine politiche liberali, neocontrattualiste, neoutilitaristiche e dialogiche. Essa è imputabile a un'etica hobbesiana,²² di ascendenze moderne, che le inabita e che stravolge la struttura antropologica ed etica della libertà.

La libertà dell'etica hobbesiana è propria di un soggetto portatore di interessi, ma svincolato da qualsiasi dato normativo previo. Non muovendo da una naturale inclinazione al vero e al bene, il soggetto decide circa il tipo di morale da adottare nella vita pubblica in modo radicale. Lo fa ricorrendo a beni largamente condivisi in una data società, di valore puramente sociologico e storico e perciò contingenti (*relativismo storico*); o rifacendosi ad una razionalità che punta a massimizzare gli interessi di ognuno e gli interessi medi (*neoutilitarismo*); o ancora, legandosi a principi di massima universalizzazione, accettabili da qualunque agente razionale (*neocontrattualismo*).

Si crea dunque, come già rilevato, una dicotomia del soggetto morale. Si dà, da una parte, la concezione personale di bene dei singoli, in cui ciascuno persegue ciò che più gli aggrada optando per valori soggettivistici, utilitaristici, individualistici (concezione soggettivistica su cui non si può fondare un vivere sociale in termini di giustizia). Dall'altra, si ha una morale che riguarderebbe solo la vita pubblica, che si pretende fondata non su personali concezioni del bene né tantomeno sulla base di premesse religiose, ma su regole morali razionali convenute, universalmente condivise.

Con simili premesse, la libertà politica viene praticamente consegnata al non senso, in quanto sarebbe al servizio di una libertà individuale priva di contenuti morali oggettivi. Se la propria soggettiva concezione del bene e la correlativa forma di vita non sono razionalmente sostenibili, non c'è ragione di perseguirle né di comportarsi secondo le richieste convenute della morale pubblica. Ma allora non c'è nemmeno ragione di richiedere che i cittadini modifichino la propria concezione del bene in modo da renderla compatibile con la morale pubblica.²³

Il problema cruciale del collegamento tra etica privata ed etica pubblica può trovare soluzione solo se si riconosce che si stabilisce una continuità di senso tra libertà individuale e politica per il fatto che entrambe sono espressioni, differenti ma unite, di una identica struttura d'essere costitutivamente tendente al bene.

Tale continuità è garantita dalla capacità della persona di ricercare il vero e il bene sommi e, in particolare, di esprimere giudizi pratici. Loro tramite, l'uomo riconosce come vero il *telos* umano e lo persegue come un bene, che è tale in ragione della sua perfezione reale, indipendentemente da decisioni e da desideri particolari. Tali capacità accompagnano *sempre* l'agire dell'uomo e stanno alla base della sua *condotta morale*, che possiamo definire come l'individuazione e l'organizzazione di un piano di vita che viene orientato, anche nella specifica realizzazione di un ordine sociale adeguato, al conseguimento di una esistenza pienamente umana, in armonia con le esigenze manifestate dalle inclinazioni naturali. Se l'uomo è guidato dalla considerazione della vita come un tutto, dall'assiduo impegno di dare un ordine ai fini e ai beni in linea col fine e col bene ultimi, la sfera privata non potrà essere scissa dalla sfera pubblica. L'etica individuale trova svolgimento nell'etica pubblica, sulla base di una radice comune: le inclinazioni al vero e al bene che sostanziano la ragion pratica.

²² Sull'etica hobbesiana e su alcune sue versioni contemporanee ci permettiamo di rinviare a M. TOSO, *Per una laicità aperta*, Edizioni Lussografica, Caltanissetta 2002, pp. 63-69.

²³ Cf G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale*, LAS, Roma 1995, p. 262.

La ragion pratica è «[...] ciò che fa possibile la libertà di ciascuno, le dà senso e costituisce una ragione perché ciascuno rispetti la libertà dell'altro: infatti la ricerca della verità sul bene non può effettuarsi se non nella libertà di aderire alla verità riconosciuta e di praticare il bene per amore del bene. Grazie alla natura pratica diventa importante collaborare, ma appunto secondo la regola morale e non semplicemente secondo regole convenute; diventa importante produrre un buon stato di cose, ma appunto secondo la regola morale, e non semplicemente secondo la massimizzazione dell'utilità».²⁴

Se il corretto comportamento verso l'altro, che per le etiche moderne costituisce l'essenza della moralità politica, avesse la fonte della sua normatività in una libertà radicale, non vi sarebbe ragione di porre limiti alla propria libertà per lasciare spazio a quella dell'altro. Se i valori fossero soggettivisti, non ci sarebbe ragione di condizionare i propri desideri per impegnarsi a soddisfare quelli altrui. Neppure vi sarebbe ragione di collaborare a che ciascuno persegua i propri piani razionali di vita. L'altro non avrebbe rilevanza normativa per noi, e viceversa. La moralità, intesa come correttezza nei rapporti intersoggettivi, non ha più senso quando nessuno è importante. Essa acquista significato solo se vi è nei soggetti un *telos* normativo razionalmente oggettivo, condivisibile da tutti, perché a tutti comune. L'altro ha rilevanza normativa per il mio comportamento se gli riconosco *pari dignità*. Questa non può essere data da una soggettività radicalmente libera ed autonoma, ma soltanto dalla capacità di ricercare il vero e il bene, dal desiderio di ciò che è in verità bene per l'uomo e di ciò che è bene perfetto.

La *strategia della discontinuità*, che Ronald Dworkin ravvisa in diversi neoliberali,²⁵ viene dunque superata se si abbandona l'idea di libertà intesa come libertà di indifferenza assoluta, che ha ascendenze in Guglielmo di Ockham e in Francisco Suárez ed è operante all'interno della filosofia moderna.

Per la DSC, la roccia su cui si fonda la democrazia è la persona libera, considerata soprattutto nella sua dignità, ossia nella sua capacità di conoscere il vero e il bene, Dio. In quanto espressioni di tale dignità, la società umana, il popolo, l'autorità e il bene comune vengono alimentati da una stessa linfa vitale, dalla *recta ratio*, coerente con i primi principi pratici. Ciò obbliga a rapportarle e a ricondurle alla legge morale naturale, da intendersi non come realtà fisica o biologica, fissa e compiuta in sé, bensì come realtà dinamica, che si dipana muovendo da un nucleo germinale permanente, bisognoso di specificazioni plurime – uguali e diverse allo stesso tempo –, a seconda dei vari contesti storico-culturali.

4. 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). 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

²⁴ *Ib.*, p. 279.

²⁵ Cf R. DWORKIN, *I fondamenti dell'eguaglianza liberale*, in R. DWORKIN – S. MAFFETTONE, *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 3-120.

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.²⁶ Parimenti – come ha sottolineato Amartya Sen – parecchi paesi orientali, pur riconoscendo i diritti dell'uomo, ne rifiutano l'interpretazione occidentale;²⁷

2) la *frequente confusione del diritto con l'arbitrio*: non sono pochi coloro che intendono i loro diritti come pretese individualistiche, illimitate, al punto da ignorare il diritto altrui, quasi non ci fossero anche i *doveri*. Ciò deriva dal fatto che si ignora la dimensione *trascendente* della persona, ossia la sua relazionalità orizzontale. 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 dello stesso bene proprio;

3) le *risorgenti ideologie liberiste*, secondo cui i diritti sociali sarebbero una variabile dipendente dei mercati. In forza del primato accordato ai mercati liberalizzati, globalizzati, e dell'assolutizzazione della competitività e della flessibilità, oggi è cresciuta la convinzione che i diritti sociali siano un lusso. Non si pensa più che il diritto al lavoro, alla sicurezza sociale, a un reddito minimo possono essere garantiti per tutti! Una mentalità smaccatamente neoliberista e conservatrice, che sta consolidandosi nei templi dell'alta finanza, giunge ad affermare che la protezione sociale non è un diritto inalienabile. I diritti sociali sarebbero diritti *distributivi*, ossia potrebbero essere attuati soltanto nel caso vi fossero risorse disponibili. 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 cittadinanza democratica*. Ora, se è noto che i diritti sociali sono stati enucleati dopo i diritti civili e politici, e che occorre inevitabilmente fare i conti con le risorse disponibili, non si può dimenticare che i primi vanno perseguiti per dare pienezza di esercizio ai secondi. Senza democrazia sociale, i diritti civili e politici sono vanificati, resi impraticabili. Senza i diritti sociali, non si realizza una democrazia sostanziale. I diritti umani – civili, politici, sociali – sono da considerare, in quanto espressione del volume totale della persona, un tutto unico e quindi *indivisibili*. La promozione di una categoria di diritti è garanzia del pieno rispetto di *tutte* le categorie dei diritti umani. E' democratico quel sistema in cui la libertà si coniuga con le esigenze insopprimibili della giustizia sociale.

Queste sono alcune delle cause che impediscono alla coscienza dei popoli di coltivare un rapporto stabile con essi. 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

²⁶ Quanto all'enumerazione e alla codificazione cartacea dei diritti, non esistono molti punti di disaccordo fra gli studiosi e i popoli della terra. Difatti, le carte dei diritti che si moltiplicano a piè sospinto appaiono molto somiglianti tra loro. La loro elencazione, che gode sovente di un largo consenso, non è il problema più importante. Non si può nemmeno dire che manchi un notevole impegno da parte di persone e di istituzioni responsabili che si mobilitano per la loro difesa, come ha recentemente mostrato la Conferenza delle Nazioni Unite che a Roma ha adottato lo Statuto di un Tribunale Penale Internazionale. La questione cruciale, fonte di divergenze notevoli, è proprio quella relativa al loro *fondamento* e, per conseguenza, al loro valore e alla loro interpretazione. Chi è guidato da una concezione dell'uomo di tipo individualistico difficilmente riconosce che la famiglia o le comunità religiose sono soggetti collettivi aventi diritti e doveri. Chi, invece, privilegia un'antropologia di tipo collettivista ed immanentista tende a diminuire l'importanza del diritto alla libertà religiosa e l'autonomia delle società intermedie.

²⁷ A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, pp. 69-78.

pacifica convivenza sociale, ma a divenire *coscienza retta e stabile* perché, a causa della cattiveria 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, mediante un forte coinvolgimento, la solidarietà, la propria dimensione di trascendenza (cf CA 41), sia orizzontale che verticale.²⁸

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 ne riconoscono agevolmente il dettame e sono maggiormente esposte all'arbitrio, con la conseguente perdita della verità e, quindi, della libertà. Detto altrimenti, la retta coscienza 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, ricercare un loro fondamento metapositivo e razionale e, insieme, della laicità dello Stato.²⁹ 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 istituisce un vaglio critico circa la rettitudine della coscienza popolare ed espone alla registrazione del semplice dato storico. In questa linea si collocano l'americano

²⁸ «Va da sé, poi, che i valori della democrazia – si trova opportunamente scritto nel documento preparatorio della 44.a Settimana sociale dei cattolici italiani - non si affermano in astratto, ma promuovendo e sostenendo quei gruppi di base [come la famiglia, le associazioni volontarie ecc.] che assolvono nella società a importanti funzioni vitali e all'interno dei quali gli individui fanno esperienza di forte coinvolgimento e di solidarietà. Inoltre, l'idea della democrazia implica l'orientamento prioritario a promuovere e difendere la dignità della persona umana, sia favorendo ai vari livelli la cultura della vita sia operando per estendere a tutti i diritti di cittadinanza, in particolare alla fasce più deboli ed emarginate» (COMITATO SCIENTIFICO DELLE SETTIMANE SOCIALI DEI CATTOLICI ITALIANI, *La democrazia: nuovi scenari, nuovi poteri*, EDB, Bologna 2004, p. 21).

²⁹ Il tema del fondamento oggettivo dei diritti è dibattuto specie in sede di diritto. Per attenerci solo all'ambito italiano ricordiamo che Sergio Cotta, noto giurista d'ispirazione cristiana, ritiene possibile e necessaria la determinazione di tale fondamento, pena il fatto che i diritti diventino controvertibili. Infatti, se è messo in discussione in modo radicale il fondamento dei diritti anche un eventuale accordo *pratico* su di essi, mediante consenso storico, risulterebbe fragile e incerto. Norberto Bobbio, invece, di diversa estrazione culturale (*neopositivismo* giuridico), reputa che il tentativo di trovarne il fondamento assoluto è «impresa sublime ma disperata», perché essi sono per loro natura «storicamente relativi». Il vero problema non è tanto quello di *giustificarli*, quanto quello di *proteggerli*. La questione del fondamento non può che avere una sola soluzione, quella che si è raggiunta di fatto con la *Dichiarazione universale dei diritti*: la soluzione che si può trovare pervenendo ad un consenso generale (cf S. COTTA, *Attualità ed ambiguità dei diritti fondamentali* in AA.VV., *Diritti fondamentali dell'uomo*, Giuffrè, Roma 1977, pp. 1-23; ID., *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontogenesi giuridica*, Giuffrè, Milano 1985; N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 130-137). Anche per il filosofo francese Jacques Maritain è possibile e necessario fondare e giustificare i diritti umani. Tuttavia, per motivi di opportunità politica, ai fini di un loro effettivo riconoscimento sul piano pratico, un simile problema dev'essere messo tra parentesi. A simile conclusione era giunto in seguito all'esperienza che egli visse come presidente di una commissione di studio, nominata dall'Unesco e avente il compito di individuare alcuni valori considerati come fondativi della *Dichiarazione universale dei diritti* del 1948. A quella commissione parteciparono, fra gli altri, Gandhi, Benedetto Croce, Teilhard de Chardin. Commentando l'insuccesso della suddetta Commissione egli solleva dire che sui diritti umani si potrà essere d'accordo fintantoché non ci si domandi il perché. Detto altrimenti, l'accordo è più facile sul piano pratico che sullo teorico.

Richard Rorty e gli italiani Gianni Vattimo e Norberto Bobbio, recentemente scomparso, 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 veri diritti 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 psicologico-morale, sulla base della libertà e della responsabilità) *veri, boni et Dei*.

Si può pensare che tutte le culture, pur diverse, 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 vi è una naturale capacità di conoscere, di volere e di scegliere il vero, il bene e Dio, sia pure con limiti, gradualmente.³⁰ Se il vero bene umano non fosse accessibile, non si potrebbe riconoscere un fondamento sicuro per i diritti, 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 o 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, dalla dimensione di trascendenza della persona, conduce allo svuotamento dei loro contenuti etici e approda a una laicità desemantizzata dello Stato.³¹

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 avviene in questi giorni a proposito della guerra in Iraq, presentando le spregevoli azioni compiute dai discendenti di Caino.

³⁰ Nell'enciclica *Fides et ratio* Giovanni Paolo II afferma che, al fine del bene dell'evangelizzazione e della difesa della dignità dell'uomo, non vi è una preparazione più urgente di questa: «[...] portare gli uomini alla scoperta della loro capacità di conoscere il vero e del loro anelito verso un senso ultimo e definitivo dell'esistenza» (GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, n. 102).

³¹ Cf M. TOSO, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Lussografica, Caltanissetta 2002. A questo proposito, meriterebbe un'adeguata attenzione anche il rapporto *religione e democrazia*. Questa, come hanno insegnato i personalisti cattolici e la DSC, non può fiorire senza un rapporto vitale con la prima, che è radice di una laicità autentica. Solo un *ethos* aperto alla Trascendenza consente alla laicità dello Stato di non diventare scenescente.

5. A mo' di conclusione: quale consenso sociale?

Per la soluzione della crisi etica, oltre che strutturale, della democrazia, come si è già visto, la maggioranza dei pensatori citati propongono vie che non giustificano un collegamento o una continuità tra etica personale ed etica pubblica, o che addirittura, come nel caso del decisionismo, teorizzano lo iato tra di esse per dare il primato all'etica sistemica, o arrivano a postulare l'alleanza tra etica pubblica e relativismo etico, come nel caso di Hans Kelsen e di Karl Popper.

Ben altra è la posizione dei pontefici. Anch'essi, di fronte alla crisi della democrazia, sollecitano un nuovo consenso sociale. Non ne parlano mai esplicitamente, ma ciò non vuol dire che siano pregiudizievolemente contrari. Tutt'altro. Difatti, dalle ultime encicliche sociali e in particolare dalla *Centesimus annus* risulta che occorre ritornare ai valori e abbandonare l'*ethos* collettivo materialistico e consumistico, tipico delle civiltà alienate, per aderire ad un nuovo *ethos* della solidarietà, del libero dono di sé e della trascendenza.

Perciò, un eventuale nuovo consenso o *contratto* sociale non dovrebbe essere lo sbocco di un vuoto di *contesto sociale o culturale*, ma di una previa comunione di intenti e di valori, di previe pratiche virtuose. Il consenso o il contratto sociale *non fondano* e non costituiscono radicalmente i valori condivisi. Semmai li *rivelano*, individuandoli mediante un giudizio etico, enucleandoli come validi ed universali, scegliendo le vie più consone per la loro realizzazione.

Lo specifico della DSC, a proposito del dialogo pubblico, sta proprio nell'affermare che, se nelle comunità politiche contemporanee è imprenscondibile 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* fortuito. Se così fosse, il dialogo pubblico poggerrebbe su sabbie mobili, su 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 valori che sono frutto di una ricerca comune della verità, del bene e di Dio. Per conseguenza, i valori affioranti 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 una 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 una immagine integrale di uomo, mediante una conoscenza speculativa e pratica.

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

In ultima analisi, per i pontefici la vita sociale e politica è resa concretamente possibile sia da una 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.³²

³² Cf M. Toso, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, LAS, Roma 2003, pp. 512-523.