

La democrazia tra dinamiche etiche di solidarietà e diritto

Cittadinanza sociale della famiglia

PROSPETTIVA
PERSONA

93-94 (2015/3), 90-96

Simone Stancampiano

SE si vuole ben comprendere quale ruolo giochi la famiglia all'interno della società attuale, bisogna partire ponendosi una domanda fondamentale: perché per uno Stato democratico è importante che la base etico-naturale sia *innanzitutto* la famiglia? E, seguendo questa prospettiva, chiedersi: che cosa si intende esattamente per dimensione *etica*? Ancora: come conciliare la tensione tra la libertà dei diritti particolari, equiparati a desideri, del modello liberale, con il quadro normativo egualitario costituzionale dei diritti universali? Ed infine: perché col venir meno del secondo polo, quello universale-solidale, è opportuno richiamarsi alla religione e al tema della libertà religiosa?¹

Rispondendo alla prima domanda, diciamo subito che la ragione riposa sul fatto che lo Stato democratico *non* è lo Stato liberale classico, quello di John Locke che era fondato sui diritti del singolo alla proprietà, alla vita, alla libertà. Lo Stato democratico è lo Stato liberale *più* qualcosa. Questo qualcosa è lo spirito di *solidarietà* tra le parti, dove la parte più ricca viene incontro *in qualche modo* a quella meno abbiente. Dunque lo Stato democratico presuppone uno spirito *etico* di solidarietà che non sia solo una questione puramente *procedurale*, come il modello di democrazia offerto da Hans Kelsen², che non sia solo una pura regolamentazione di

norme, ma che fondi la sua centralità sulla persona umana.

E che cos'è questo *ethos*? È una sfera, una dimensione *prepolitica*, che concerne *i legami* dell'uomo consolidati da una lunga consuetudine (*i mores*), legami che l'uomo impara nella comunanza del proprio destino. È Joseph Ratzinger, richiamandosi alle penetranti argomentazioni di Alexis de Tocqueville sulla democrazia fondata più sui *mores* che sugli *instituta*, a fornirci la chiave di lettura:

Con questo termine [*mores*] si intende non la *morale*, ma il *costume*, cioè un tessuto di convinzioni di fondo, che si esprime in forme di vita, le quali conferiscono forma al consenso negli incontestati valori fondamentali della vita umana³.

Questa sfera *non* coincide con la dimensione morale, in cui ognuno sceglie i valori che vuole in un processo di "particolarizzazione" dei diritti: valore infatti è un termine economico-finanziario, declinato poi nel linguaggio comune. Tutto questo rimanda al *problema di ciò che unisce rispetto a ciò che divide*, perché la morale oggi divide (si pensi ad esempio alle divisioni nate sulla legittimità o meno di adottare in una nazione "misure di accomodamento" rispetto alla norma o la pratica universale, per permettere ad alcune persone di rispettare credenze diverse da quelle della maggioranza⁴), mentre l'etica riguarda sempre dei legami, non dei valori soggettivi dispiegati in una tavola repubbli-

¹ Questo contributo è liberamente ispirato da alcune piste di riflessione emerse nella *lectio magistralis* del Professore Massimo Borghesi, sul tema "Religione, diritti e politica. Il dibattito contemporaneo", tenuta a Roma presso la Scuola Superiore dell'Amministrazione dell'Interno il 27 maggio 2014.

² Si veda H. Kelsen, *La democrazia*, nuova edizione, Bologna 2010.

³ J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik: Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, tr. it., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Cinisello Balsamo (Mi) 1987, 237.

⁴ Cf. J. MacLure - C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal-Paris 2010, tr. it., *La scommessa del laico*, Roma-Bari 2015³, 65.

cana. L'etica concerne dei legami di unità tra gli uomini, di solidarietà, al di là della dialettica schmittiana amico-nemico⁵.

L'uomo dove impara *in primis* questo spirito solidale? È nella famiglia in cui ci sia un'affettività reale dei genitori che il bambino coglie la prima *esperienza di gratuità*. Perché la famiglia è un'esperienza, non semplicemente una concezione astratta di diritti: essere in famiglia fa nascere una sensibilità solidale, perché abbiamo la sensazione di essere accolti *gratuitamente*, non per i nostri meriti. Un figlio è amato non per i suoi meriti, ma perché lui è *il figlio*: è *nell'esperienza dell'essere amato che impara ad amare*. Un ragazzo che non fosse amato, avrebbe una percezione di sé fragilissima, perché la percezione di sé nasce dal *riconoscimento* di altri, è l'altro che "certifica" la nostra esistenza. È nella famiglia che si educa il cittadino, non semplicemente il singolo privato. Perché la famiglia è una realtà pubblica, una microsocietà, ed ha una funzione, una responsabilità verso la collettività nel suo insieme.

⁵ Cf. M. Borghesi, *Senza legami. Fede e politica nel mondo liquido: gli anni di Benedetto XVI*, in *Studium*, Roma 2014, 20. Sulla dialettica amico-nemico si veda C. Schmitt, *Le categorie del "politico": saggi di teoria politica*, Bologna 2013.

Il problema di oggi è che la famiglia è sottoposta ad un processo di "liquefazione" così potente, in una società essa stessa "liquida" e "vuota" secondo le immagini rispettivamente di Zygmunt Bauman e di Gilles Lipovetsky⁶, che la base *naturale* della democrazia è diventata sempre più labile. Se il polo oggettivo, naturale (il rapporto uomo-donna, la generazione dei figli) si dissolve in quello soggettivo, se l'etico si decompone a partire dal primato della morale, lo Stato viene privato della sua base naturale, quella che per Aristotele ed Hegel era il fondamento della vita etica, ossia il legame che unisce un uomo ad una donna, il matrimonio, che nella società è la prima forma di unità. Il nodo problematico sta nel fatto che *il liberalismo dei desideri soggettivi, equiparati a diritti, tende oggi a mettere in crisi l'egualitarismo delle costituzioni*.

Il matrimonio nella società attuale entra in crisi ad una velocità così impressionante perché, paradossalmente, viene *esteso* dal punto di

⁶ Si vedano: Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000, tr.it., *Modernità liquida*, Roma-Bari 2002; G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris 1993, tr.it., *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Milano 1995.



Aldo Borgonzoni, *Mondine, Mantova*

vista normativo a tutte le forme di legami possibili e immaginabili. Oggi tutto deve diventare famiglia. Se nel '68 la famiglia si estingueva *per negazione*, perché si diceva che essa appartenesse ad una forma arcaica e che quindi dovesse essere superata, oggi la famiglia si estingue paradossalmente *per dilatazione*. Se nel '68 la figura dominante era quella di Edipo, come rifiuto di ogni forma di autorità, compresa quella del padre, oggi invece – ci ricorda Massimo Recalcati – la figura ricorrente è Telemaco, come disperata nostalgia del padre⁷.

La questione etica affonda così le sue radici nei profondi mutamenti avvenuti nella sfera del diritto negli ultimi quarant'anni. Negli Stati Uniti, ad esempio, a partire dagli anni Settanta del Novecento, dopo la morte di Martin Luther King e di Bob Kennedy, avviene il passaggio da una rivendicazione pacifica dei diritti degli afroamericani ad una opposizione violenta delle Black Panthers e di Malcom X. E ancora, i diritti degli indiani e diritti delle femministe. *I nuovi diritti sono diritti di alcuni, particolari*. In questa prospettiva, *il diritto va esercitato rispetto*

⁷ Cf. M. Recalcati, *Il complesso di Telemaco: genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano 2013.

a delle specie protette, nell'economia di una nazione che comunque continua a rifarsi a diritti universali. Lo spartiacque è certamente il '68, *dopo* il quale assistiamo ad un dilagare impressionante della violenza nella società. Testimone di quegli anni in Italia è Pier Paolo Pasolini con i suoi *Scritti corsari* e *Lettere Luterane*⁸.

Dopo l'89, con la fine della storia, della storia politica (Francis Fukuyama⁹), la fine del mondo diviso est-ovest, abbiamo l'avvento della globalizzazione economica, che coincide sul piano culturale con il post-moderno, ossia con la relativizzazione di tutti i valori. Non essendoci più nemici o avversari – e qui la lezione di Carl Schmitt ci viene incontro –, non essendoci più verità assolute, ognuno si sceglie i valori che vuole nel grande supermarket della società opulenta. Le idee che un tempo legittimavano la politica, non ci sono più. In questo contesto, in realtà, la politica non scompare completamente, ma si rifà all'economia per affermare se stessa.

⁸ Si veda P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, Milano 1975, settima ristampa: dicembre 2013; Id., *Lettere luterane*, Torino 1976, successivamente Milano 1976, 2013³.

⁹ Cf. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York 1992, tr.it., *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, Milano 1996.



Festeggiamenti alla Casa Bianca per la sentenza SCOTUS sul c.d. "gay marriage"

Nella relativizzazione di tutti i valori, questi valori diventano diritti: è il trionfo del '68 dopo l'89 (Massimo Borghesi¹⁰). L'ideologia del '68 rivive dopo l'89 con lo slogan "l'immaginazione al potere", depurata però delle utopie rivoluzionario-egualitarie. È un '68 de-politicizzato che, ampliando la sfera del privato e realizzando l'opposto della sua utopia egualitaria, ossia un "individualismo" planetario e iniquo, continua a trattenere in sé tutte le sue vecchie negazioni contro ogni forma di autorità, tranne quelle relative all'economia. Si profila un mondo "soft", mediatico-televisivo, "fatto di eterna giovinezza, di bellezza senza rughe, di immortalità evanescente"¹¹. È il mondo degli yuppies, del business finanziario (l'altra faccia, quella infernale, di questa società estetica) compresso da ritmi di lavoro spietati, un arcipelago in cui *non* sono ammessi gli aspetti più duri della vita.

Avviene così che l'ideale della globalizzazione, che di per sé si rifà ad un modello universale, entri, nella dinamica in cui i valori diventano soggettivi, in crisi ed in contraddizione con se stesso, perché invece di promuovere una visione universale dell'uomo, si accompagna ad una progressiva particolarizzazione dei diritti e delle tribù che compongono l'insieme della vita collettiva. Contraddizione perché la globalizzazione è anche secolarizzazione, che significa eliminazione dei valori universali e quindi il venir meno del tessuto connettivo comune in cui riposa la collettività¹².

Lo Stato liberal-democratico contemporaneo si trova quindi a gestire una tensione tra gli ideali egualitari sanciti dalla costituzione, per cui tutti hanno gli stessi diritti, con il fatto che a partire da libertà individuali alcuni rivendicano diritti specifici e particolari. È chiaro che – lo diciamo apertamente per dissipare ogni ombra di dubbio – il fatto stesso di rivendicare diritti (così come si sono dispiegati nella storia, i diritti degli indiani, dei neri, delle femministe, de-

gli omosessuali) per disegualianze originarie, sia una questione legittima, non sbagliata *in sé*: l'importante che non siano diritti che vadano a lederne altri. Ma quando la tensione diventa problematica e l'equilibrio precario, come nella nostra attualità, accade che il modello liberale-identitario eroda quello egualitario-universale. La particolarizzazione del diritto si esprime dal punto di vista giuridico con una fondazione procedurale e formale del diritto stesso, che contrasta con tutte le impostazioni giuridiche nate dopo il 1945 – dopo la grande ecatombe della seconda guerra mondiale – con l'istituzione dell'ONU e la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, varata a partire dal valore insostituibile della persona umana e basata su diritti naturali, razionali, oggettivi.

Il venir meno, nella nostra attualità, dei legami naturali non concerne solo la famiglia, il rapporto uomo-donna, ma anche la nascita, nell'ipotesi di una clonazione. L'ultimo esponente della scuola di Francoforte, Jürgen Habermas, ne *Il futuro della natura umana*¹³, paventa il pericolo di un'eugenetica liberale e migliorativa, di una bio-chimica che, nel progettare meta-uomini artificiali e post-umani, toglie *l'aspetto della naturalità del nascere*, della casualità di un incontro uomo-donna. Un figlio clonato non sarà più una realtà originale che ha nella nascita il suo punto di inizio come essere individuale, irripetibile ed unico, ma, diventato adulto, e dopo aver saputo di essere stato clonato, capirà di essere la fotocopia di un altro, e non un *novum* che irrompe nella storia.

Nella prospettiva di questa ragione "strumentale", senza *logos*, senza un ordine oggettivo del mondo, viene meno un altro aspetto dello Stato liberal-democratico, che è la *concezione di sé come unico*¹⁴. Il risultato di questo "falso" progressismo è quello di "mercificare" le esistenze, "selezionando" ciò che utile da ciò che è inutile,

¹⁰ Cf. M. Borghesi, *Senza legami. Fede e politica nel mondo liquido: gli anni di Benedetto XVI*, 266 e segg.

¹¹ *Ivi*, 211.

¹² Cf. *Ivi*, 12.

¹³ J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, tr. it., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino 2002.

¹⁴ Cf. M. Borghesi, *Senza legami. Fede e politica nel mondo liquido: gli anni di Benedetto XVI*, p. 203.



perché non può essere scambiato e quindi superfluo, ammettendo solo modelli di vita qualitativamente alti e produttivi, e disprezzando ogni fattore di fragilità e di debolezza: è la “cultura dello scarto”¹⁵.

Proprio della mercificazione delle esistenze, del nuovo potere al tempo stesso omologante e dissacrante del consumismo di massa, dell’individualismo contemporaneo, della globalizzazione *ante-litteram*, è stato un lucido diagnostico negli anni Settanta il già ricordato Pier Paolo Pasolini, con la “rivoluzione antropologica”¹⁶, delineando in particolare, nella sua critica, un modello di famiglia “consumatrice” della forma-merce. Il ‘nuovo modo di produzione’ ha prodotto una nuova umanità, ossia una “nuova cultura”, modificando antropologicamente l’uomo¹⁷, un tipo di uomo in un mondo senza legami.

Nella terra globalizzata contemporanea, tecnologica e opulenta, dove tutti parlano con tutti, ma che in realtà si è più soli che mai, perché si è persa la percezione di essere importanti per l’altro, *essere in famiglia ed essere nel corpo sono quelle dimensioni che, venendo meno, fanno sì che nella tensione tra liberalismo ed egualitarismo, il secondo polo, quello solidale, si dissolva*. Da qui il richiamo alla religione. Ma non è un mero ritorno alla teologia politica, come dopo l’11 settembre 2001, all’uso-abuso della religione per affermare il potere, lo “scontro” tra civiltà¹⁸, tra “occidentalismo” e fondamentalismo islamico. Non è un nuovo manicheismo. È invece un ritorno, almeno la *possibilità* di un ritorno, alla dimensione religiosa più autentica, perché il tempo non è ostile a recepire tale esperienza, perché la filosofia si rende conto che la

religione conserva ancora il senso della sacralità dell’uomo, il valore unico ed insostituibile della persona. E la generazione di oggi, scettica e senza futuro, non è aprioristicamente ostile verso la religione, sia pur distante da essa.

Se da una parte, nella storia, i valori forti nel quadro teologico-politico si sono ideologizzati e divenuti intolleranti, se dall’altra parte a partire dagli anni Novanta del Novecento la democrazia si nutre, in un mondo globalizzato dove l’idea di verità non è più importante, di valori relativi, soggettivi, fondandosi più su regole procedurali che sulla persona umana, qual è in definitiva il terreno in cui riscopriamo un’etica solidale, un’“etica del dialogo”¹⁹? È il terreno religioso.

Dopo il 2001 il patriottismo costituzionale, fattore che univa un popolo, non basta più: occorre tener presente la dimensione etico-religiosa. Anche da parte laica, infatti, già dagli anni Novanta e i primi anni Duemila, studiosi come il già citato Habermas²⁰, il costituzionalista Gustavo Zagrebelsky, e prima di loro il filosofo liberale statunitense John Rawls (morto nel 2002)²¹, chiedono un respiro religioso alla politica, che vada oltre i meri particolarismi e tecnicismi, perché la politica, quella buona, è la forma suprema della Carità (Paolo VI). Il tema del diritto e della costituzione entra quindi direttamente nel dibattito religioso: una democrazia che non ha una libertà religiosa, non è una democrazia liberale.

La democrazia liberale moderna – nata nel Seicento sul terreno del Nuovo Mondo, quello dei fuoriusciti (battisti, cattolici, quaccheri), cristiani tutti, perseguitati dalla Chiesa anglicana, dalla pseudo-tolleranza inglese – attinse le sue basi antropologiche da quelle religiose²², ri-

¹⁵ Cf. Franciscus PP, Adhortatio Apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), 53: *AAS* 12 (2013), 1042

¹⁶ Cf. P.P. Pasolini, *Gli italiani non sono più quelli*, in «Corriere della Sera», 10 giugno 1974; Id., *Studio sulla rivoluzione antropologica in Italia*, in *Scritti corsari*, cit., 41-42.

¹⁷ Cf. «Il Mondo», 30 ottobre 1975; P.P. Pasolini, *Lettera luterana a Italo Calvino*, in *Lettere luterane*, cit., 201.

¹⁸ Cf. S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York 1996, tr.it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 1997.

¹⁹ J. MacLure-C. Taylor, *La scommessa del laico*, cit., 118.

²⁰ Cf. J. Habermas, *Fede e sapere*, in Id., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, cit., 99-112. Si veda anche Id., *Tra scienza e fede*, Roma-Bari 2006.

²¹ Cf. J. Rawls, *Political liberalism*, New York 1993, tr.it., *Liberalismo politico*, nuova edizione, Torino 2012.

²² Ne fu, due secoli dopo, testimone oculare Tocqueville. Si veda A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, BUR, Milano 1999.

scoprendo la libertà religiosa dei primi quattro secoli del cristianesimo, dell'età patristica, nelle forme di associazionismo, non neutralizzando come fece lo Stato moderno (Hobbes) – e il modello europeo – le differenze religiose, ma *distinguendo* tra stato laico e società civile religiosa. Questa è la grande lezione che colse, sul tema della libertà religiosa, il Vaticano II con la *Dignitatis humanae* (1965). È vero poi che nella storia (e questo è un limite) è accaduto che il modello americano si sia mescolato con la tradizione puritana e con l'idea manichea che l'America fosse la salvezza del mondo.

Il più importante allievo di Carl Schmitt nel dopoguerra, Ernst-Wolfgang Böckenförde, affermò, attraverso il suo celebre teorema o dilemma, che lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire da sé. E quali sono questi presupposti? Sono le dimensioni etico-religiose, è la tradizione storico-religiosa di una nazione. Proprio intorno al teorema di Böckenförde hanno dialogato nel 2004 Jürgen Habermas e l'allora Cardinale Ratzinger²³, teorema riattualizzato poi anche dai filo-

sofi canadesi Jocelyn Maclure e Charles Taylor ne *La scommessa del laico*.

All'interno di un pluralismo laico, di una democrazia "critica", che non riduca *ad unum* le istituzioni²⁴, ma che sia sempre pronta "a riconoscere i propri errori, a rimettersi in causa, a ricominciare da capo"²⁵, una democrazia né dogmatica né scettica, ma che inviti ad allacciare il dialogo tra le parti (come il Cristo silente e pur evocativo di Zagrebelsky²⁶), la religione, che valorizzi la persona umana, gioca un ruolo da collante. Perché un mondo senza legami è un mondo senza la Grazia, senza la gratuità.

Si veda anche J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica* 197: «[...] Oggi noi sappiamo che l'uomo ha bisogno della trascendenza affinché possa plasmare il suo mondo, pur sempre imperfetto, in modo che vi si possa vivere umanamente. Sintetizzando quanto detto finora, si può vedere che ha trovato piena conferma la tesi di Böckenförde, secondo cui lo stato moderno è una *societas imperfecta*: e imperfetta non solo nel senso che le istituzioni rimangono sempre imperfette come lo sono i suoi abitanti, ma anche nel senso che l'uomo ha bisogno di forze fuori di se stesso per poter sussistere nella sua stessa identità umana...».

²⁴ Cf. G. Zagrebelsky, *Il «crucifige» e la democrazia*, nuova edizione, Torino 2007, 123.

²⁵ *Ivi*, 107.

²⁶ Cf. *Ivi*, 33.

²³ Cf. J. Ratzinger – J. Habermas, *Vöropolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Bayern 2004, tr. it., *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2012².



Roma, Family Day 2015

PROSPETTIVA
PERSONA
93-94 (2015/3), 90-96

Agostino, infatti, nel *De Civitate Dei* aveva distinto la città del mondo, quella degli ingrati che pensavano che ogni beneficio fosse loro un diritto, dalla Città di Dio, di coloro che sono grati. Come uscire allora, oggi, dall'*impasse* tra valori forti e valori relativi, dal lungo post-'89?²⁷

Se ne può uscire ritornando, per esempio, a fare della *persona* il fine dell'azione politica, economica e sociale. È il modello della dottrina sociale della Chiesa finalizzato al bene comune, che nasce dal particolare, dalla cura di "qualcuno", per volgersi poi, come tensione ideale, verso la totalità²⁸. È la grande dinamica dell'incontro nelle pieghe della realtà, la tomista *adaequatio rei et intellectus*²⁹, il mondo come luogo di relazioni, incontri "provocati" da testimonianze vissute, da presenze tangibili, relazioni in cui viene valorizzato il positivo già esistente, le esperienze di solidarietà. Se una buona famiglia è "testimone" per i propri figli, anche nella libertà religiosa la testimonianza gioca un ruolo importante, *perché si crede per persuasione, non per costrizione*. Perché la verità, anche se è vera, può diventare violenta senza l'esperienza umana, se è imposta e non è proposta da un maestro o da una testimonianza credibile. Così Benedetto XVI in *Deus caritas est*:

All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una

²⁷ Cf. M. Borghesi, *Senza legami. Fede e politica nel mondo liquido: gli anni di Benedetto XVI*, 21.

²⁸ Cf. *Ivi*, 27.

²⁹ Sulla categoria dell'"incontro", in particolare in Luigi Giussani, si veda M. Borghesi, *Luigi Giussani. Conoscenza amorosa ed esperienza del vero. Un itinerario moderno*, Bari 2015.

Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva³⁰.

Una micro-relazione, quella familiare, che ha come orizzonte il bene comune sociale, la politica, il suo primato. È Papa Francesco ne *l'Evangelii gaudium* a fornirci, in conclusione, una direzione di marcia:

La politica, tanto denigrata, è una vocazione altissima, è una delle forme più preziose della carità, perché cerca il bene comune. Dobbiamo convincerci che la carità «è il principio non solo delle micro-relazioni: rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro-relazioni: rapporti sociali, economici, politici»³¹.

Di buona politica la storia, oggi, ha più bisogno che mai.

³⁰ Benedictus PP XVI, Littera Encyclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005) 1: *AAS* 98 (2006), 217.

³¹ Franciscus PP, Adhortatio Apostolica *Evangelii gaudium*, 205: *AAS* 12 (2013), 1106.



Benedetto XVI e Francesco all'apertura del Giubileo 2015-2016