

Paola Binetti

ETICA & DEMOCRAZIA

Il contributo dei cattolici alla politica

*Prefazione di
Ernesto Galli della Loggia*

*Introduzione di
Rocco Buttiglione*



© 2012 Lindau s.r.l.
via Savonarola, 6 - 10128 Torino

Prima edizione: febbraio 2012
ISBN 978-88-7180-954-0

Prefazione

Ernesto Galli della Loggia

È stata piuttosto coraggiosa Paola Binetti quando ha chiesto a me di scrivere queste pagine introduttive al suo libro. Sapeva bene, infatti, che, sì, personalmente vedo con molto favore un rinnovato impegno politico dei cattolici, e anche sapeva che, pur figlio di quella cultura che in Italia si definisce laico-liberale, tuttavia non ho mai avuto una di quelle tentazioni, di continuo ricorrenti nella nostra vita pubblica, che in un modo o nell'altro vorrebbero restringere il legittimo campo d'azione della Chiesa cattolica, mettere la mordacchia alla sua gerarchia, e insieme stabilire una sorta di condizione costitutivamente minoritaria per i valori cattolici e per chi li pratica. E però Paola Binetti non poteva non sapere, anche, che su alcune questioni e analisi di fondo il mio punto di vista, la mia sensibilità come oggi usa dirsi, differiscono parecchio dai suoi.

Di che cosa parlare, allora, in questa prefazione? A quale dei due orientamenti ora detti dare voce? Alla larga condivisione da parte mia dell'impegno politico-pratico dell'autrice e all'apprezzamento sincero per la cultura politica che essa rappresenta e per la sua ispirazione etica, o invece illustrare i motivi di diversità e le ragioni di dissenso tra le nostre visioni delle cose? Ho deciso per questa seconda strada. Vuoi perché sono convinto che possa interessare maggiormente il lettore, vuoi perché penso che se dialogo deve, e può, esserci tra persone di differenti formazione, è giusto che esso avvenga all'insegna della sincerità e della chiarezza.

Proprio in omaggio alla sincerità e alla chiarezza comincerò con il dire subito, dunque, che provo un certo fastidio per l'uso del termine «laicità» che ricorre così di frequente nelle pagine del presente libro. Un termine fino a qualche anno fa abbastanza raro che però ha preso nuovo slancio dalla metà degli anni '90, allorché esso ha cominciato a essere adoperato con sempre maggiore insistenza, in Italia e fuori (ma direi in particolar modo da noi), da parte di chi in genere lo faceva per lamentarne l'assenza. Erano per l'appunto alcuni settori della cultura e dell'opinione «laica», quasi sempre «di sinistra», che in quel giro di tempo si trovavano nella necessità di dover riempire con nuovi materiali il vuoto lasciato dal naufragio del loro precedente impianto ideologico di marca progressista – più o meno incentrato quasi sempre sul «marxismo» e sul «socialismo», qualunque cosa queste due antiche parole volessero ormai dire. Questi nuovi materiali ideologici, affermatasi sulla fine del secolo scorso, consistevano grosso modo in tre blocchi di pensiero: in una nuova e accresciuta diffidenza verso la religione (vista come matrice inevitabile d'intolleranza e di fondamentalismo), nel rifiuto di ogni tematica identitaria e valoriale con radici nella tradizione storica occidentale (in quanto oggettivamente «discriminante» verso le culture non occidentali), e infine in una sempre più insistita enfasi sulla dimensione dei «diritti» a tutela di una sempre maggiore espansione della soggettività. Materiali abbastanza eterogenei che però, anche per suffragare il proprio preteso carattere post-ideologico, sono stati rapidamente organizzati entro una prospettiva unica la quale ha voluto presentarsi come ragionevolmente e semplicemente illuminista, pacificamente cosmopolita, «laica» per l'appunto (con l'implicito ma ovvio sottinteso che chi non ne avesse condiviso i contenuti non poteva che essere un «non laico», cioè uno schiavo dei pregiudizi, delle ideologie o di qualche fondamentalismo religioso).

A questa disposizione culturale genericamente orientata alla «laicità», comune un po' a tutte le società dell'Occidente, si è aggiunto in Italia un ulteriore elemento. E cioè il fatto che, finita la presenza della Democrazia cristiana, il ruolo socio-culturale di

questa è stato in certa misura preso direttamente dalla Chiesa. Tanto più in quanto, proprio in quegli anni, l'agenda e la discussione politiche sono venute sempre più affollandosi di temi (come quelli bioetici o dei diritti degli omosessuali) concernenti evidentemente anche l'ambito etico-religioso. Da qui – specie sotto la guida della Conferenza episcopale italiana da parte del cardinale Ruini – un impegno ancor più forte e diretto della Chiesa nella discussione pubblica e la sua decisa discesa in campo a favore di questa o quella soluzione. E da qui, dunque, inevitabilmente, anche un'ostilità per le sue «ingerenze», e perciò la rivendicazione della laicità dello Stato. In complesso, per l'appunto, una crescente tematizzazione della «laicità».

Da allora il comandamento della laicità domina il nostro tempo. E lo domina, me lo si lasci dire, anche perché nei confronti del discorso e della cultura della società contemporanea il discorso cattolico ha dimostrato (ancora una volta?) una permeabilità che perlomeno ai miei occhi ha tutta l'aria di essere parente stretto della subalternità. Cosicché pure la Chiesa si è messa da tempo a parlare a tutto spiano di «laicità», sforzandosi però di addolcirne i contenuti e correggerne quelli a lei sgraditi con l'aggiungere al termine «laicità» appendici come «sana», «ben intesa» e altre simili. Appendici che tuttavia, a mio parere, conservano un contenuto concreto sostanzialmente oscuro, e non si capisce che cosa esattamente intendano se non «la laicità che va bene a me», o vale a dire «quella che si accorda con tutto ciò che io penso».

Confesso che le molte pagine dedicate all'argomento dal libro di Paola Binetti (dove si auspica una laicità «serena ed equilibrata») non mi hanno liberato da questa mia impressione. Infatti, la formula famosa «a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio», anche da lei indicata come quella in fin dei conti chiarificatrice di ciò che dovrebbe essere una «sana laicità» a me pare non chiarire molto. D'accordo: a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio. Ma che cosa è di Cesare, e che cosa è di Dio? E chi stabilisce i criteri della ripartizione? Il problema vero è questo, e resta insoluto. È un po' l'identica cosa che accade con

l'altra formula egualmente famosa ed egualmente adoperatissima da chi pensa che in questa materia la soluzione alla fine sia relativamente semplice. Mi riferisco, come si sarà capito, a «Libera Chiesa in libero Stato»; formula anch'essa che lascia impregiudicato proprio ciò che invece conta: e cioè chi tra lo Stato e la Chiesa definisce contenuti e limiti delle rispettive libertà, e con quali criteri.

In realtà questo libro testimonia la difficoltà che necessariamente incontra il pensiero cattolico quando è chiamato a dare una risposta alla questione vera che sta dietro la fumosa categoria di laicità: che è la questione politicamente cruciale della libertà in un sistema democratico. La quale questione può essere scomposta in due aspetti: uno di carattere più propriamente sociale – possono esistere in una democrazia valori collettivi vincolanti, ai quali cioè tutti sono tenuti a obbedire? – e l'altro riferibile invece all'individuo – fino a che punto è giusto porre un limite all'autodeterminazione di ogni soggetto? A quali campi non si può né si deve applicare la libertà di ognuno di decidere che cosa è meglio per lui? Il tema del diritto naturale, della sua controversa esistenza e validità, acquista un rilievo cruciale precisamente in riferimento a queste due questioni. Un tema davvero spinosissimo, dal momento che affermare che esiste realmente qualcosa come una legge naturale valida per tutto il genere umano significa due cose di certo non facili da accettare per chi non si riconosce nella dottrina cattolica: e cioè da una lato porre un limite invalicabile all'autodeterminazione individuale, e dall'altro che esiste un'omogeneità culturale e antropologica di fondo tra tutte le civiltà del pianeta. Ma d'altra parte, dire che non esiste nulla di simile al diritto naturale equivale di fatto a svincolare la *civitas* umana da qualunque norma etica che non sia di origine pattizia e dunque alla fin fine puramente convenzionale. Ciò che a mio parere risulta difficilmente accettabile da chiunque, credente o non credente che sia.

Per finire su questo punto, ha certamente ragione l'autrice di questo libro quando sottolinea l'acquisto decisivo che ha rappresentato per la nostra civiltà il riconoscimento da parte del cristia-

nesimo dell'autonomia della sfera politica da quella religiosa. Ma va pure detto che è stato proprio tale riconoscimento che, fondando il dualismo tipicamente occidentale tra lo Stato e la Chiesa, ha gettato le basi per la loro perenne dialettica incontro-scontro. La quale, se è all'origine dello straordinario dinamismo storico dell'Occidente, fatto di libertà e insieme di crescita economica, ha rappresentato però, proprio per questo, anche l'elemento che ha condannato e continua a condannare lo stesso Occidente a un destino di solitudine planetaria.

Sta di fatto, comunque – per ciò che riguarda il problema cruciale della libertà all'interno delle società occidentali, di cui parlavo prima – che la sua soluzione mi sembra ovvio che non possa essere trovata che all'insegna di un compromesso tra istanze valoriali universali e diritti individuali. Un compromesso, un difficile equilibrio per sua natura sempre precario, che proprio perciò richiede in tutte le parti una ragionevolezza di fondo, una difesa mite, e soprattutto quanto più possibile argomentata, delle proprie posizioni. Richiede insomma che si stabilisca, tra cosiddetti laici e cattolici, se non lo si vuol chiamare dialogo o incontro perlomeno una disposizione d'animo collaborativa e non antagonista: quale è, del resto, quella che anche l'autrice di questo libro auspica. Anche se mi sarebbe forse piaciuto, dico la verità, trovare nelle sue parole una maggiore consapevolezza della complessità del problema e dell'inevitabile natura compromissoria di una sua possibile soluzione.

Non posso nascondere, infine, che a me, di formazione culturale laica, suscita più di una perplessità il riferimento – anche questo molto insistito – che nella seconda parte del suo testo fa Paola Binetti a quella che si chiama la Dottrina sociale della Chiesa come alla guida dell'azione politica dei cattolici. Sia chiaro: non già perché disconosca in alcun modo il diritto della Chiesa di orientare i propri fedeli anche in materia politica o sociale. Ma perché per quanti sforzi faccia non riesco proprio ad afferrare quali siano effettivamente i contenuti di una tale dottrina. Che i cattolici (come del resto tutti cristiani, immagino) debbano (almeno in teoria) avere riguardo agli obblighi della giustizia e del-

la carità nonché ai diritti delle persone, debbano accettare lo Stato ma non aspettarsi tutto da esso, operare per la ricerca del bene ma certo non mettere al primo posto il benessere materiale, debbano avere attenzione per le ragioni altrui o astenersi in linea di massima dalla radicalità delle opinioni e dei gesti, tutto ciò non credo che richieda alcuna particolare elaborazione o prescrizione dottrinale. Così come perlomeno a me pare evidente che su ognuno degli obiettivi suddetti non sia difficile trovare convergenze anche molto pronunciate con altre «dottrine sociali» diciamo così «laiche». I problemi, sia per cattolici che per i laici, incominciano però quando si entra appena appena nei particolari, o ci si interroga sui mezzi che bisogna adoperare per raggiungere quegli obiettivi. Dopo quanti anni lavorativi è «giusto» andare in pensione? Può essere considerato sempre un «diritto» la gratuità dell'istruzione universitaria a tutti? E per fare tutt'altro genere di esempio: con quali mezzi assicurare un regime decente in Afghanistan? Con la continuazione delle operazioni militari da parte della Nato o con l'apertura di trattative con i talebani?

La politica consiste sì nella scelta dei fini. Ma nei regimi democratici – dove i fini sono perlopiù definiti dal quadro democratico stesso – la politica è fatta essenzialmente delle risposte a queste e ad altre mille domande del medesimo genere. È fatta cioè della scelta dei mezzi. Ma, come proprio Binetti opportunamente ci ricorda citando Giovanni Paolo II, «la Chiesa non ha soluzioni tecniche da offrire». Cioè sui mezzi lascia che siano i fedeli a decidere di volta in volta. Ma allora mi chiedo: se i fini sono quelli che ogni cristiano (ma non solo, come ho detto) non può non portare nel proprio cuore, se dei mezzi non ci si occupa (ovviamente del resto: ché altrimenti la Chiesa diverrebbe la succursale di un partito politico), che cosa ne resta in realtà della Dottrina sociale della Chiesa? In che cosa mai consiste la sua peculiare specificità come «dottrina sociale»? E non aiuta certo a chiarirci le idee ciò che l'autrice ci dice quando scrive che essa è «piuttosto un'opera incessante di formazione rivolta ai cattolici laici perché non si sottraggano alle loro responsabilità. Perché innestino un processo virtuoso in cui trovino spazio tutte le virtù».

Del resto, di che cosa sia fatta davvero la politica, invece, la passione politica, e a che cosa soprattutto essa presti attenzione, lo indica la stessa Binetti quando a conclusione del libro, quasi a suo suggerimento, nelle ultime pagine attacca frontalmente il bipolarismo «per cui l'Italia sta pagando un prezzo altissimo», e auspica con forza un sistema diverso, con una fisiologica larga presenza del centro, cioè della parte in cui essa stessa svolge oggi il suo mandato di deputata. Personalmente non condivido un'opzione sistemica di questo tipo. Soprattutto sono convinto che non sia assolutamente lecito invocare a suo sostegno – come invece fa l'autrice – i risultati di grande valore indubbiamente conseguiti dalla Democrazia cristiana nella lunga stagione del dopoguerra. È vero infatti che allora la Democrazia cristiana si collocava al centro. Ma in un contesto politico e storico, nazionale e internazionale, del tutto differente da quello attuale: così diverso, a mio giudizio, da essere assolutamente improponibile come significativo termine di paragone.

Oggi, come dicevo, è tutto diverso. Oggi l'impegno politico dei cattolici, pure il più largo e convinto, non potrà più mettere capo come allora a un «partito cattolico» – almeno potenzialmente di tutti i cattolici, e anche perciò necessariamente al centro. Oggi, in una società italiana così cambiata, quell'impegno, se vorrà sperare in un ruolo significativo e non di mera testimonianza o accessorio, non potrà che essere l'impegno per un partito di cattolici e insieme di laici, un partito rappresentativo di istanze di fondo dei primi ma in modi e misura compatibili con quelle dei secondi, e che decida, come tutti gli altri partiti, da che parte collocarsi dello schieramento politico. Nella speranza che per quel tempo la politica italiana abbia cessato di rassomigliare alla guerra, e che stare a destra o stare a sinistra non equivalga più a rappresentare per l'altra parte la raffigurazione del male.

I diritti umani e il loro fondamento

Diritti e doveri: due facce di un'unica medaglia

Al centro dell'esperienza democratica del nostro tempo c'è una costante riflessione sul tema dei diritti umani, sulla loro universalità e sull'obbligatorietà con cui s'impongono all'attenzione di chi governa, perché ne garantisca la piena tutela. La Polis, centro e radice di una politica rettamente intesa, si fonda sul rispetto dei diritti di tutti i cittadini e il lungo itinerario verso la democrazia percorso dall'Occidente è marcato proprio da un progressivo riconoscimento di questi diritti e dalla loro tutela. Nell'elaborazione politica i diritti umani hanno la forza del dovere, perché il diritto di qualcuno in realtà costituisce l'affermazione di un dovere per qualcun altro. In questa dialettica interna, ogni persona sa di essere tutelata nei propri diritti perché c'è chi si assume precisi doveri nei suoi confronti. La relazione tra diritti e doveri assicura equità e solidarietà nel percorso attraverso cui si compie la realizzazione del bene comune, proprio per il loro rapporto di reciprocità. È facile immaginare i diritti dei figli nelle prime tappe della loro vita come doveri dei genitori, ma per il principio di reciprocità, ci sono diritti dei genitori che diventano doveri dei figli. C'è un dovere di tutti i cittadini a pagare le tasse e un diritto di tutti i cittadini a ricevere i servizi corrispondenti. C'è un dovere del docente a insegnare e un diritto dell'allievo ad apprendere; c'è il dovere del medico a curare e il diritto del malato a ricevere le cure necessarie. La giustizia non può sussistere al di

fuori di questi valori¹. È una trama fatta di fili sottili in cui diritti e doveri si intrecciano, vincolando in alcuni casi la libertà individuale, ma assicurando in altri sicurezza e qualità di vita ad altre persone.

La libertà personale rappresenta l'humus che garantisce a questo fitto intreccio di diritti e doveri il senso di umanità di cui abbiamo bisogno, per sentirci riconosciuti e accettati dagli altri con la nostra dignità di persone. Sapere che l'altro si prende cura di noi volentieri, liberamente, rafforza la nostra gratitudine e sollecita a fare altrettanto, mentre un dovere assunto malvolentieri, come imposizione, suscita disagio e può produrre rancore. La solidarietà, che crea un ponte tra i diritti di chi non riesce a esigerli e chi se ne fa responsabile, è il nucleo centrale di un'etica della responsabilità che aiuta a uscire da un individualismo che genera solitudine e smarrimento, per prendersi cura gli uni degli altri. Si tratta di una caratteristica costitutiva della natura umana, eminentemente relazionale, intorno a cui ruotano, in tempi e modi diversi, diritti e doveri di tutti. È soprattutto l'etica della cura a spingere gli uomini a sentirsi responsabili di chi ha più bisogno, proprio quando e perché si trovano in condizione di fragilità². La condizione d'indigenza, a cui alcuni sono esposti, accolta dalla responsabilità di chi può farvi fronte liberamente, trasforma l'incrocio dei diritti e dei doveri in una straordinaria opportunità perché l'uomo mostri come la solidarietà sia l'essenza della sua natura.

L'amore – *caritas* – sarà sempre necessario, anche nella società più giusta. Non c'è nessun ordinamento statale giusto che possa rendere superfluo il servizio dell'amore. Chi vuole sbarazzarsi dell'amore si dispone a sbarazzarsi dell'uomo. Ci sarà sempre una sofferenza che necessita di consolazione e di aiuto. Sempre ci sarà solitudine.³

Il diritto a non essere lasciati soli, a essere aiutati quando la sofferenza lascia stremati e incapaci di fronteggiare la situazione, è un dovere per l'altro, ma non per un altro genericamente

inteso. C'è un ordine nell'etica della cura che inizia con chi è più vicino, non per una pigra comodità, ma per una verifica concreta di come si possa e si debba passare dal piano delle intenzioni al piano della concretezza. È un dovere che interpella chi è in grado di cogliere e di comprendere la sofferenza che si manifesta, senza volgerle le spalle con indifferenza. Forse non è un dovere codificabile a norma di legge, ma è un dovere di umanità, in cui ognuno di noi esprime il diritto a prendersi cura di chi è solo, malato, o si trova in una condizione di disabilità. In questo modo il passaggio dalla pietas personale all'etica sociale è più facile.

Il senso del dovere a volte è visto come un'astratta coazione a fare cose che vorremmo evitare perché faticose, sgradevoli o prive di senso; come se il dovere marcasse una precisa controtendenza rispetto alle istanze della libertà. Fare una cosa per senso del dovere sembra sottolineare una sorta di retro-pensiero che suona più o meno così: «Vorrei evitare di fare questa cosa, ma il dovere me lo impone...». Eppure il dovere è solo la filigrana attraverso la quale possiamo leggere quanto altri si aspettano da noi, dalle nostre capacità, dal nostro senso di responsabilità, dal nostro amore in definitiva. Ed è a questa aspettativa che vogliamo corrispondere, per dare spessore a capacità e sentimenti che altrimenti resterebbero solo allo stato potenziale, mentre è dalla loro attualizzazione che si genera il nostro senso di autostima e di rispetto per noi stessi. La possibilità di far fronte ai nostri doveri in realtà è un diritto, che rivendichiamo con energia e con determinazione, perché comprendiamo che, se fossimo privati della possibilità di fronteggiare i nostri doveri, soffriremmo una sorte d'impoverimento psicologico e sociale, che mortificherebbe il nostro senso di dignità personale.

Giustizia e solidarietà nello stretto intreccio tra diritti e doveri

Il valore della Polis, espresso dalla politica ai vari livelli organizzativi su cui si fonda la vita sociale, è proprio quello di garan-

tire il massimo di coesione sociale, con vincoli forti in cui giustizia e solidarietà mostrano contemporaneamente ciò che è dovuto da tutti e ciò che è dovuto a ognuno. Ciò che la Polis offre ad alcuni in particolari condizioni di bisogno come segno aggiuntivo di liberalità e di magnanimità e ciò che queste stesse persone, in condizioni di indigenza, si possono attendere dagli altri come espressione della nostra comune umanità⁴. C'è una parte di servizi e di benefici che sono dovuti a tutti i cittadini, ma ce ne sarà sempre un'altra parte, più o meno grande, che va messa gratuitamente a disposizione di chi ne ha bisogno, perché non è in grado di provvedere autonomamente a se stesso o ai propri familiari. E questa seconda parte compete sia allo Stato che ai cittadini, in modo diverso, con responsabilità diversa, ma comunque sollecita la coscienza e la responsabilità di entrambi:

Lo Stato che vuole provvedere a tutto, che assorbe tutto in sé, diventa in definitiva un'istanza burocratica che non può assicurare l'essenziale di cui l'uomo sofferente – ogni uomo – ha bisogno: l'amorevole dedizione personale. Non uno Stato che regoli e domini tutto è ciò che ci occorre, ma invece uno Stato che generosamente riconosca e sostenga, nella linea del principio di sussidiarietà, le iniziative che sorgono dalle diverse forze sociali e uniscono spontaneità e vicinanza agli uomini bisognosi di aiuto.⁵

In altri termini c'è un diritto dell'uomo ad aiutare e un diritto a essere aiutato come espressione della stessa natura umana. Un diritto rispetto al quale lo Stato deve entrare in punta di piedi, per mettere a disposizione di chi ne ha bisogno le risorse necessarie, facendo in modo che giungano a destinazione attraverso la solidarietà promossa da altre persone. Si nota in questo passaggio dell'enciclica di Benedetto XVI come il rapporto tra laicità e politica assuma un valore del tutto peculiare quando lo si interpreta alla luce del messaggio evangelico della carità e della responsabilità reciproca tra gli uomini. Una mentalità puramente assistenziale in chi chiede pigramente aiuto, e in chi dà anonimamente questo stesso aiuto, non è certamente laicale. Non mette in

gioco né la responsabilità personale, né quella istituzionale: né quella di chi chiede, né quella di chi dà.

La laicità dovrebbe essere distante tanto dall'approccio meramente burocratico quanto dall'indifferenza di chi ritiene di potersi sottrarre alla propria responsabilità davanti alle manifestazioni di povertà, di esclusione e di malattia, con la scusa che tocca allo Stato provvedervi. La laicità dello Stato, e per estensione la laicità dell'intero sistema politico, quando assume come valore di riferimento le necessità «dell'uomo sofferente» e sceglie come modello di intervento la valorizzazione della sussidiarietà, penetra in profondità nella Dottrina sociale della Chiesa, senza scivolare in anomale forme di clericalismo. Sostiene e sviluppa in tutti i cittadini un forte senso civico, facendo delle virtù che caratterizzano una cittadinanza attiva ed efficace, il collante più solido per l'intero sistema paese: «*Frater qui adiuvatur a fratre quasi civitas firma est*». In altri termini si mette in risalto quel bisogno di fraternità che Benedetto XVI, nella *Caritas in Veritate*, preferisce al rischio di una solidarietà fredda e burocratizzata.

La prospettiva laicale, quando si applica al cristiano, specie se impegnato in politica, non può perdere di vista che fede e opere rappresentano due facce di un'unica medaglia. Nell'impegno politico la testimonianza di fede per essere credibile deve esprimere, nello stesso tempo e con la stessa forza, il riferimento a Dio, attraverso la preghiera e la fedeltà ai suoi comandamenti, e una fraterna solidarietà nei confronti degli altri. La laicità, che si riflette nella trama dei diritti e dei doveri quando s'intrecciano strettamente, rimanda immediatamente a quell'altra trama in cui libertà e responsabilità costituiscono un ordito dalla straordinaria capacità di tenuta, perché inseparabili. L'aver cercato di contrapporre sul piano educativo diritti e doveri ha contribuito a creare quella condizione di emergenza educativa che oggi tutti lamentiamo, perché ne facciamo le spese a diversi livelli. Ha enfatizzato una spontaneità priva di punti di riferimento, dandole un tono di capricciosità che induce a credere che tutto sia dovuto e che il proprio desiderio

possa assumere forza di legge. Occorre ricondurre diritti e doveri alla stessa matrice che li genera continuamente e che trova il suo punto di origine nel desiderio di bene che tutti gli uomini sperimentano e che nessuno è in grado di soddisfare da solo. Abbiamo bisogno degli altri, così come gli altri hanno bisogno di noi: è quanto il Signore insegna a chi gli chiede quale sia il più grande dei comandamenti: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il primo e più importante comandamento». E continua: «Il secondo è simile a questo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. In questi due comandamenti si compendia tutta la legge e i profeti». Il dovere di amare gli altri nasce dal bisogno di essere amati, dal diritto a essere amati. Non è possibile costruire una società dove tutti credono in Dio. Ma non è possibile neppure costruire una società dove nessuno crede in Dio. È sempre possibile e doveroso, oltre che conveniente per tutti, costruire una società dove il primo fondamento sia l'Amore per il prossimo.

A quegli universitari e a quegli operai che mi seguivano verso gli anni '30, io solevo dire che dovevano saper materializzare la vita spirituale. Volevo allontanarli in questo modo dalla tentazione – così frequente allora, e anche oggi – di condurre una specie di doppia vita: da una parte la vita interiore, la vita di relazione con Dio; dall'altra, come una cosa diversa e separata, la vita familiare, professionale e sociale, fatta tutta di piccole cose terrene. No, figli miei, non ci può essere una doppia vita, non possiamo essere come degli schizofrenici, se vogliamo essere cristiani: vi è una sola vita, fatta di carne e di spirito, ed è piena di Dio: questo Dio invisibile, lo troviamo nelle cose più visibili e materiali.⁶

L'unità di vita diventa allora per il laico credente un diritto, oltre che un dovere, e proprio per questo coerenza e fedeltà sono sinonimi di una laicità matura e responsabile.

I diritti umani tra soggettività e oggettività

Nei decenni dopo la Dichiarazione dei diritti universali dell'uomo, l'Europa ha pensato che il discorso giuridico sui diritti umani fosse l'istanza decisiva per la garanzia del rispetto individuale, per l'instaurazione di adeguate forme di ordine politico a livello nazionale e per la risoluzione dei conflitti internazionali. Tre cerchi concentrici che, partendo dalla singolarità della persona, riconosciuta nei suoi bisogni essenziali e quindi garantita nei suoi diritti fondamentali, si estendevano progressivamente fino a includere il livello nazionale e quello internazionale dell'organizzazione politica. Quest'operazione si è rivelata più complessa del previsto, a cominciare dalla difficoltà di chiarire quale sia il fondamento di questi diritti, perché se un diritto è riconosciuto come universale, allora va garantito a tutti gli uomini, a prescindere dal contesto in cui vivono.

In tempi di globalizzazione non ci si può limitare a prendere atto della globalizzazione dei mercati e delle economie. Prima di tutto occorre prendere atto dell'universalità dei diritti e dei doveri, cominciando dal diritto alla vita e ai mezzi necessari per la propria sussistenza, dal diritto alla salute e ai mezzi indispensabili per garantirla, dal diritto alla libertà nelle sue diverse forme, dal diritto alla giustizia, all'istruzione, dal diritto a formare una propria famiglia, a vivere coerentemente con la propria fede religiosa ecc. In tema di diritti umani vale il principio per cui se una persona soffre perché i suoi diritti sono calpestati, tutta l'umanità soffre in lei e per lei, e nessuno può mostrarsi indifferente e dire sciattamente: «Io non c'entro, questa cosa non mi riguarda»⁷.

Una delle sfide più grandi della democrazia nel nostro tempo è quella di assumere la prospettiva della giustizia globale come valore da realizzare, schierandosi dalla parte dei più deboli, dei più poveri, dei più malati, senza permettere che si creino situazioni per cui alcuni sono, o si sentono, più o meno tutelati degli altri. Occorre un'opposizione chiara e determinata alle logiche di sopraffazione, di arroganza e di sfruttamento, qualunque sia la forma che assumono e la motivazione che le detta. Troppo spes-

so gli interessi economici di alcuni diventano prassi che condanna popoli interi alla fame, alle malattie, al sottosviluppo, secondo modelli di schiavitù non dissimili da quelli vissuti in anni precedenti. La libertà non può generare un liberalismo spregiudicato e soffocante, che si giustifica con una presunta superiorità rispetto agli altri. L'avidità di alcuni non può essere il criterio guida che soffoca e mortifica i diritti umani di interi gruppi etnici, di intere categorie sociali.

Sul fondamento dei diritti umani le teorie si collocano storicamente su due diverse posizioni, sintetizzabili nell'impostazione giusnaturalista e in quella positivista. Da un lato il punto di riferimento è la natura dell'uomo, dall'altro la capacità degli uomini di accordarsi tra di loro:

- Nel primo caso si tratta di un'acquisizione universale della ragione: tutti gli uomini posseggono la stessa natura e dall'universalità della natura scaturisce sia la conoscenza delle sue caratteristiche, sia il carattere vincolante della legge che la governa.
- Nel secondo caso la definizione dei diritti umani è il risultato di un'evoluzione sociale e culturale, storicamente e geograficamente definita; frutto di un'elaborazione condivisa, che tiene conto del contesto in cui vivono le persone e dei relativi cambiamenti sociali.

La scelta tra le due opzioni non è indifferente, anche se, come spesso accade, va trovata una giusta integrazione⁸. Per chi sostiene che i diritti umani siano un'acquisizione della ragione umana, diventa evidente il fatto che vadano riconosciuti a tutti gli uomini di ogni età, razza, sesso e cultura. La loro universalità ne determina anche il carattere pre-politico. Sono conoscibili e riconoscibili perché appartengono a persone con una stessa natura, governata da una stessa legge: quella naturale. La dignità dell'uomo è nella sua natura, assai più di quanto non sia nelle sue azioni e nei suoi meriti, veri o presunti. Ogni uomo merita il massimo rispetto perché uomo, indipendentemente da ciò che dice o fa; da ciò che produce e da quanto produce. L'embrione come l'adulto, il malato come il sano, il più intelligente come chi lo è meno, il più povero come chi è ricco... È la natura dell'uomo incar-

nata in una concreta esistenza singolare che merita tutto il riconoscimento possibile.

Nell'ottica di tipo storico-culturale, che vede i diritti umani come frutto dell'evoluzione del pensiero occidentale, la loro universalità dipende dal consenso raggiunto tra quanti se ne fanno portavoce. Sono infatti i diritti di persone che condividono un quadro di valori, uno stile di vita, una comune valutazione delle principali categorie del comportamento umano. I criteri guida sono soprattutto quelli dell'utilità e della convenienza, più di quanto non lo siano quelli del bene e del male. In questa logica l'universalità dei diritti umani deve fare i conti con la mutevolezza del contesto storico, con i valori emergenti e con le nuove sensibilità. È un approccio contrattualistico, che fa derivare il fondamento del valore in gioco, con la sua forza normativa, dall'accordo raggiunto tra quanti dispongono del potere sufficiente in un determinato momento storico. Attualmente questo modello di tipo contrattualistico si applica soprattutto ai cosiddetti nuovi diritti, che in alcuni casi rappresentano una lettura amplificata e approfondita dei diritti universali dell'uomo, ma in altri casi ne forzano l'interpretazione e possono giungere a stravolgerla, fino a fare di un presunto «nuovo» diritto la vera e propria negazione di un «vecchio» diritto.

Si pensi a tutta l'ideologia del *gender* che, volendo valorizzare l'aspetto più culturale e meno biologicamente determinato della sessualità, finisce col fare della differenza sessuale, aspetto chiaramente definito sotto il profilo oggettivo, un'affermazione soggettiva, affidata alla libertà di interpretazione e di autodeterminazione. Il «nuovo» diritto consisterebbe in una sorta di auto-certificazione in base alla quale il soggetto stabilisce non ciò che «è», ma ciò che «vorrebbe essere», per cui il desiderio soggettivo di essere in un certo modo vanifica il fatto concreto e oggettivo di essere in altro modo. Il soggetto pretende, e in alcuni paesi ha già ottenuto, di scrivere sulla sua carta d'identità non il sesso a cui appartiene, ma l'orientamento sessuale che ha scelto. Essere maschio o femmina non sarebbe più uno status definito dalla natura, ma il frutto di una scelta del tutto individuale. Scompaiono

quindi dizioni come quella di madre o padre, per lasciare spazio a formule assai più generiche come quella di genitore A o di genitore B. Ciò che in un approccio giusnaturalistico sarebbe impossibile diventa invece possibile su base contrattuale.

I diritti umani tra natura e cultura

L'enfasi messa sul diritto naturale ovviamente non può far passare in secondo piano la necessità che ha l'uomo di un diritto positivo che sia giusto, chiaro e vincolante. Bobbio in un suo famoso testo⁹, in cui esamina il rapporto tra giusnaturalismo e positivismo giuridico, elenca almeno sei argomenti per denunciare la fragilità del concetto di diritto naturale: il primo riguarda l'intrinseca equivocità del concetto di natura da cui sono scaturiti diritti naturali opposti tra di loro. Il secondo sostiene che, anche se l'accordo su ciò che «la natura è» fosse unanime, non lo sarebbero quasi sicuramente i giudizi su ciò che è giusto e ciò che non lo è. Nel terzo argomento sostiene che quand'anche si trovasse un accordo sul concetto di natura e su ciò che è giusto, questo non comporterebbe la necessaria validità dell'accordo nel corso del tempo. In quarto luogo, al diritto naturale mancherebbe l'efficacia del diritto positivo, promulgato da una legge ad hoc; e il diritto naturale, se non fosse formulato sotto forma di legge, non garantirebbe affatto né pace né sicurezza, come mostra l'esperienza della storia e delle guerre tra i popoli. Infine il diritto naturale è stato progressivamente soppiantato dal diritto positivo anche in tutte quelle aree che prima erano considerate di sua pertinenza.

Bobbio fu però un giuspositivista inquieto, come lo definì Sergio Cotta, perché d'altra parte non esitò ad affermare che «di fronte allo scontro delle ideologie, dove non è possibile nessuna tergiversazione, sono giusnaturalista; riguardo al metodo sono con altrettanta convinzione giuspositivista»¹⁰. Il giusnaturalismo esercitava un forte fascino su Bobbio, proprio perché metteva in evidenza come ogni norma dovesse essere valutata non solo al-