

Politica e morale: laicità e valori del cristianesimo

di *Angelo Maria Petroni**

1. “Il laico riconosce il primato morale della coscienza individuale, il laicista considera invece lo Stato come il solo interprete della verità”. Conviene partire da questa distinzione di Nicola Matteucci per porre nella giusta prospettiva il rapporto tra politica e morale. La tesi ha come corollario che vi è una opposizione tra la visione laica ed ogni sistema che aspira a fondere l'individuo nella collettività, sia essa una collettività sociale od una collettività politica.

La visione laicista è incompatibile con la visione cristiana della persona e della politica, mentre la visione laica non lo è, e per lo meno non lo è necessariamente. Come è stato efficacemente ricordato, “è stato il Cristianesimo a rivendicare il valore della persona umana, ad affermare che essa ha un valore assoluto, perché la persona essendo ordinata a un fine trascendente, che è Dio, non è subordinata a nessuna finalità mondana: di qui la condanna di ogni assolutismo politico (totalitarismo), di ogni assolutismo statale (statolatria), di ogni assolutismo familiare (schiavitù)” (Mons. Franco Follo, E' possibile un incontro tra la cultura laica e la cultura cattolica?, in *Culturanuova.net*).

Dal punto di vista laico vi è una distinzione tra la sfera della politica e la sfera della morale. Non vi può essere nessuna derivazione diretta delle regole della politica dalle regole della morale, e ciò per una duplice ragione. La prima di esse è che ogni società vede la presenza di valori e di finalità morali diverse, che non possono e non devono essere ricondotte ad un sistema unico. Questo è il senso corretto che deve essere dato alla tesi weberiana del “politeismo dei valori” della modernità. La seconda di esse è che, anche ammettendo che la società sia caratterizzata da una fondamentale unità morale, non vi è un unico sistema politico che le corrisponde. Per ogni morale vi è una pluralità di sistemi politici con essa compatibile. Ma tale compatibilità non è mai completa, e non vi può essere un isomorfismo tra i due ordini. La compatibilità è sempre parziale, e la sua concreta realizzazione dipende dalle diverse condizioni storiche.

La distinzione tra sfera della politica e sfera della morale non significa tuttavia una separazione. La prima ragione è che “nessuna istituzione può dirsi neutra rispetto ai valori sui quali essa stessa si fonda” (Marcello Pera, Discorso pronunciato in occasione della visita al Parlamento italiano di Sua Santità Giovanni Paolo II, Roma, 14 novembre 2002). Questo si estende anche ai rapporti tra Stato e religione: “la separazione tra religione e Stato, tra confessioni religiose e istituzioni civili o politiche, non può essere una cesura. Lo Stato moderno, lo Stato democratico e sociale, è sempre costituzionalmente, intrinsecamente, uno Stato che adotta principi etici” (Marcello Pera, Discorso pronunciato al Sacro Convento di Assisi, 14 ottobre 2004).

Vi è una differenza fondamentale tra uno Stato che si fonda su principi etici, ed uno Stato etico. Lo Stato etico si pone esso stesso come fonte dei valori e delle regole morali. Come tale è incompatibile con il principio della libertà individuale, nella sua duplice radice di libertà di coscienza e di libertà di azione. Uno Stato fondato su principi etici è invece garante della libertà di coscienza e della libertà di azione, quando i principi etici sui quali si fonda siano appunto principi di libertà. E' questa la visione dello Stato liberale, che insieme fonda e limita il potere politico in base all'ideale del costituzionalismo. L'ideale liberale è quello di un ordine politico che garantisca ad ogni individuo di poter perseguire liberamente i propri fini, senza ledere il diritto di tutti gli altri di perseguire i propri. Tale ordine presuppone la nozione, che non è politica bensì morale, di diritti individuali, a partire dal diritto di ogni individuo sul proprio corpo sino ai diritti di proprietà sulle cose immateriali.

2. E' proprio nel fondamento individualistico dello Stato laico-liberale che si manifestano i limiti della visione relativistica post-moderna. Per questa visione non esiste ontologicamente, non può essere individuato intellettualmente, e non può moralmente essere affermata, alcuna distinzione che non sia puramente sintattica tra le morali. Ogni comunità politica concreta deve quindi venire scissa da ogni e qualsiasi morale.

Sebbene tale visione possa apparire ad alcuni nient'altro che una versione dell'ideale liberale classico, le due sono in forte contrasto, ed almeno per due ragioni distinte ma in concreto convergenti. La prima ragione è che non tutte le morali sono compatibili con l'ordine politico del liberalismo. Qui la storia conta forse più dell'argomentazione intellettuale a dimostrarlo. La seconda ragione è che la visione puramente procedurale della democrazia liberale è intrinsecamente insufficiente, sul piano teorico come su quello pratico. Sebbene la visione procedurale sia storicamente ed intellettualmente di grande importanza, essa non può essere autosufficiente. Lo dimostra proprio il caso della nazione nella quale essa si è maggiormente affermata, gli Stati Uniti d'America. Se è vero che la democrazia americana, sin dalla struttura stessa della Costituzione, ha una natura spiccatamente procedurale, è altrettanto vero che il suo funzionamento riposa sull'esistenza di forti e diffusi valori morali e religiosi. È una verità che fu ben chiara a Tocqueville, e che si può comprendere, per differenza, considerando una delle più affascinanti teorie morali contemporanee, quella avanzata da H. Tristram Engdhardt.

Per Engdhardt "che senso ha parlare di una morale (...) quando le controversie morali recano il segno di una pluralità di narrazioni morali e di una postmoderna molteplicità di concezioni morali?" Questa pluralità ha reso gli individui concreti degli "stranieri morali", che pure si trovano a dover interagire: "Degli stranieri morali possono benissimo incontrarsi al mercato per acquistare, vendere, stipulare contratti e concludere accordi. (...) I diritti di non interferenza possono trovare attuazione anche in assenza di convergenze non puramente formali su una nozione di bene. Basta il riconoscimento che, quando ci incontriamo come stranieri morali, noi possiamo derivare una comune autorità morale dal consenso, anche se non riusciamo a metterci d'accordo su come derivarla da Dio o dalla ragione. (...) L'autorità a cui queste persone fanno appello non sarà né Dio né una particolare visione morale

concreta, bensì loro stesse. Esse fanno discendere l'autorità dal permesso" (Manuale di bioetica, 1998). L'obiezione alla visione di Enghelardt, per la quale la concretezza delle morali delle diverse comunità religiose e culturali si può coniugare con la formalità e l'astrattezza delle regole giuridiche e dello scambio economico, è che proprio il mantenimento delle regole dello scambio dipende – storicamente e teoricamente - dal riconoscimento comune dei diritti di proprietà, ed ancor più dei diritti della persona. Ovvero, da un insieme forte di principi morali condivisi.

Se la visione relativistica post-moderna presenta questi limiti teorici e pratici, si apre uno spazio di riflessione relativamente nuovo tra la visione liberale e quella del cattolicesimo politico – intendendo questo, ovviamente, in un senso generico e non in quello specifico di Carl Schmitt. Dal Concilio Vaticano II "la laicità intesa come autonomia della sfera civile e politica da quella religiosa ed ecclesiastica – ma non da quella morale – è un valore acquisito e riconosciuto dalla Chiesa e appartiene al patrimonio di civiltà che è stato raggiunto" (Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica, 2002, § 6). Con il corollario – esso stesso impensabile prima del Vaticano II – che "identificare la legge religiosa con quella civile può effettivamente soffocare la libertà religiosa e, persino, limitare o negare altri inalienabili diritti umani" (ivi). Lo stesso diritto alla libertà di coscienza, del quale la libertà religiosa viene considerata una specificazione (Nota., § 8), "si fonda sulla dignità ontologica della persona umana, la quale esige di non essere sottoposta a costrizioni esteriori che tendono ad opprimere la coscienza nella ricerca della vera religione e dell'adesione ad essa" (Paolo VI, Discorso al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana). Una posizione che il Leo Naphta di Der Zauberberg avrebbe vigorosamente rigettato, ponendola tra gli errori del soggettivismo della Riforma.

3. Per la natura stessa della modernità, che ha legato il progresso civile all'affermazione della ragione, e che ha reso la ragione non meno importante della morale nella strutturazione della realtà psicologica dell'individuo e nella costituzione della realtà sociale e politica, assumono un particolare valore le parole del cardinale Josef Ratzinger, con le quali egli ha affermato che "la politica non si desume dalla fede, ma dalla ragione, e la distinzione tra la sfera della politica e la sfera della fede appartiene proprio alla tradizione centrale del Cristianesimo" (Intervento al convegno "L'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica", Pontificia Università della Santa Croce, aprile 2003). Ma la ragione qui richiamata – o, piuttosto, affermata – da Ratzinger ha un tratto peculiare, che la separa da ogni visione positivista, per la quale "la ragione sarebbe capace di percepire solo le cose materiali, empiriche, verificabili o falsificabili con metodi empirici. Quindi la ragione sarebbe cieca per quanto riguarda i valori morali e non potrebbe giudicarli, perché rientrerebbero nella sfera della soggettività, e non in quella dell'oggettività di una ragione limitata al verificabile, all'empirico, e positivista. Una tale mutilazione della ragione che si limita al constatabile, all'empirico, al verificabile e al falsificabile secondo metodi materiali, distrugge la politica; mentre da un lato escludiamo una concezione teocratica ed insistiamo sulla razionalità della politica, dall'altro escludiamo anche un positivismo per cui la ragione sarebbe cieca per i valori umani".

Vi è un senso – ed è il più immediato – per il quale il discorso del cardinal Ratzinger può essere interpretato come l'affermazione di una visione teleologica della

ragione, nella esplorazione del mondo naturale come del mondo umano. Questa interpretazione riporrebbe il problema del conflitto, davvero insanabile, tra la filosofia aristotelico-tomistica e la filosofia moderna di origine cartesiana. Difficilmente una posizione laica potrebbe prender partito per la prima. Ma vi è un senso diverso e meno immediato del discorso del cardinale Ratzinger. È l'interpretazione per la quale, sulla scia di David Hume, di Friedrich von Hayek, di Michael Polanyi, l'alternativa alla ragione teleologica non è la ragione positivista, ma è la ragione evoluzionistica.

La ragione evoluzionistica, a differenza del razionalismo tipico della visione illuministica francese e della visione positivista, non contrappone ragione e storia. Al contrario, ritiene che la ragione proceda nella sua conoscenza dell'uomo, della società e della natura, attraverso la selezione continua di idee e di regole sulla base dell'esperienza. Come ha scritto Hayek, "L'uomo è tanto un animale bisognoso di seguire regole, quanto una creatura che cerca di darsi dei fini. Ed ha successo non in quanto conosce perché deve osservare le regole che di fatto segue, o perché è persino in grado di formulare verbalmente tutte queste regole, ma perché il suo pensiero e le sue azioni sono governate da regole che si sono evolute in base ad un processo di selezione avvenuto nelle società in cui vive e che sono, pertanto, il prodotto dell'esperienza di molte generazioni. (...) Il nostro adattamento all'ambiente non consiste solo, e forse neppure principalmente, nella capacità di scorgere le relazioni tra cause ed effetti, ma anche, e soprattutto, nel fatto che le nostre azioni sono governate da regole adattate al tipo di mondo in cui viviamo, cioè a circostanze di cui non siamo ben consapevoli, ma che tuttavia determinano la struttura delle nostre azioni dotate di successo" (Legge, legislazione e libertà, 1986).

Questa visione sostiene un evoluzionismo che è culturale, e che come tale si differenzia nettamente dalla visione darwiniana, per il semplice fatto che ha come suo meccanismo centrale quello della trasmissione dei "caratteri acquisiti", ovvero delle regole che hanno dimostrato di permettere l'adattamento. In questa prospettiva non vi è dissidio tra soggettività ed oggettività. Non pone i valori fuori dal mondo, né in virtù di una teleologia che afferma l'esistenza di entità che sfuggono alla successione delle cause e degli effetti, né in virtù di una autolimitazione della ragione che traduce la banalità logica della indeducibilità del "dover essere" dall'"essere" in una negazione di ogni autentica spiegazione dell'emergere, del persistere e del declinare di finalità individuali e sociali. Questa seconda interpretazione non soltanto è perfettamente compatibile con una visione laica, ma è il più sicuro fondamento di una visione liberale, e per ciò stesso non laicista nel senso che abbiamo sopra dato a questo termine. Come ha ancora affermato Hayek, "La visione religiosa secondo cui la morale è determinata da processi a noi incomprensibili può essere comunque più vera (...) dell'illusione razionalistica secondo cui l'uomo, per mezzo della sua intelligenza, avrebbe inventato una morale che gli ha dato il potere di ottenere più di quanto egli potesse prevedere. Se noi teniamo presente ciò, possiamo capire ed apprezzare meglio quegli ecclesiastici che si dice siano diventati in qualche modo scettici circa la validità di alcuni dei loro insegnamenti e che tuttavia avrebbero continuato ad insegnarli nel timore che una perdita della fede portasse ad un declino della morale.

Senza dubbio avevano ragione; e anche un agnostico dovrebbe ammettere che noi dobbiamo la nostra morale, e la tradizione che ha sostenuto non soltanto la nostra civiltà ma anche le nostre stesse vite, all'aver abbracciato siffatte affermazioni fattuali, scientificamente non accettabili" (La presunzione fatale, 1997).

La vera razionalità consiste nell'utilizzare la conoscenza che miliardi di individui hanno accumulato lungo decenni e secoli. Se una generazione volesse costruirsi un mondo del tutto nuovo, ignorando quello che è stato fatto in passato, il risultato non sarebbe un mondo migliore, ma un mondo di povertà e di violenza. Cosa è stata la natura e l'errore più profondo del comunismo, se non l'idea che fosse possibile e desiderabile rifiutare tutte le regole morali, economiche e politiche frutto di una lunga evoluzione storica (a partire proprio dal diritto di proprietà) per sostituirle con una società del tutto nuova, frutto delle idee di un ristretto numero di intellettuali e politici? Il comunismo è stato una tragedia sul piano economico, perché l'aver ignorato le regole della proprietà privata e dello scambio di mercato ha portato ad una povertà generalizzata. Ed è stato una tragedia sul piano umano, perché il rifiuto delle regole morali tradizionali ha portato all'oppressione della grande maggioranza dei cittadini da parte di una minoranza.

4. L'affermazione di questa visione storica della ragione umana ha quindi essa stessa un profondo significato politico. Ne è un esempio la questione, oramai consegnata agli archivi della storia, del mancato inserimento delle radici cristiane nel Trattato costituzionale dell'Unione Europea.

Il tema si pose già all'epoca della "Carta europea dei diritti fondamentali dell'Unione Europea", approvata a Nizza nel dicembre del 2000. Il Preambolo della Carta di Nizza affermava che "Consapevole del suo patrimonio spirituale e morale, l'Unione si fonda sui valori indivisibili e universali di dignità umana, di libertà, di uguaglianza e di solidarietà". La mancanza di un riferimento alla dimensione religiosa dell'Europa fu criticata nell'ottobre del 2000 dal vescovo di Clermont-Ferrand, delegato della Commissione dei vescovi della Comunità Europea (Comece) e, successivamente all'approvazione al vertice di Nizza dell'Unione Europea, da Giovanni Paolo II in un discorso tenuto il 10 gennaio 2001 al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede. L'omissione fu soprattutto il risultato dell'opposizione da parte del presidente della repubblica e del primo ministro francesi, Jacques Chirac e Lionel Jospin, che ritennero incompatibile un riferimento alla dimensione religiosa con la tradizione laica della repubblica francese.

Con l'istituzione della Convenzione europea le voci da parte della chiesa cattolica e di altre chiese cristiane – ma, significativamente, non di tutte le chiese cristiane europee – a favore del riconoscimento della dimensione religiosa dell'Europa si moltiplicarono. Il risultato è che nel testo finale presentato dalla Convenzione il Preambolo fa riferimento "alle eredità culturali, religiose ed umanistiche dell'Europa, i cui valori, sempre presenti nel suo patrimonio, hanno ancorato nella vita della società il ruolo centrale della persona, dei suoi diritti inviolabili e inalienabili e il rispetto del diritto". Non senza farlo precedere dall'affermazione per cui "Consapevoli che l'Europa è un continente portatore di civiltà; che i suoi abitanti, giunte in ondate successive fin dagli albori dell'umanità, vi hanno progressivamente sviluppato i valori che sono alla base dell'umanesimo: uguaglianza degli esseri umani, libertà, rispetto della ragione". Il riferimento

all'aggettivo "religioso" era presente anche in una versione precedente del testo della Convenzione, che invocava "le eredità culturali, religiose e umaniste dell'Europa che, nutrite agli inizi dalla civiltà greca e romana, segnate dallo slancio spirituale che l'ha percorsa ed è sempre presente nel suo patrimonio, e successivamente dalle correnti filosofiche dell'Illuminismo".

Sia il testo precedente, sia quello finale, appaiono inesorabilmente più come un esercizio di retorica di non grande livello che non una prosa dotata di una sua forza intellettuale. La visione che essi esprimono è tuttavia ben chiara. Per comprenderlo, basti notare come la versione precedente riusciva in un solo colpo a cancellare sia il Medioevo cristiano, sia l'era del romanticismo. Ma la realtà storica è che il primo ha coinciso con la creazione della stessa idea di identità e di unità dell'Europa, la seconda con la creazione delle istituzioni liberali all'interno della duplice idea di popolo e di nazione. Una deformazione davvero straordinaria: come se la storia d'Europa si fosse conclusa con Voltaire, e come se la dimensione della fede cristiana non avesse mai avuto un ruolo nella coscienza europea, che si identificherebbe nel solo "rispetto della ragione" del testo finale di Giscard.

Dopo molte discussioni, nel Preambolo al Trattato costituzionale infine adottato si fa riferimento alla "eredità culturali, religiose e umanistiche dell'Europa, da cui si sono sviluppati i valori universali dei diritti inviolabili della persona, della libertà, della democrazia, dell'eguaglianza, e dello Stato di diritto".

Non vi è bisogno di essere credenti per riconoscere il fatto storico e culturale che il Cristianesimo è stato ed è uno dei fondamenti della coscienza europea. La dimensione non solo trascendente, ma anche semplicemente morale del Cristianesimo, non può venire dissolta in un "religiosità" senza qualificazioni. Questo macigno di verità e di storia non può venire vanificato da considerazioni che sono di mera convenienza politica, come quella per cui un riferimento al Cristianesimo renderebbe impossibile l'ingresso della Turchia nell'Unione Europea. È davvero curioso che si richieda ad un testo costituzionale non di riconoscere un'identità che esiste, ma di crearne una "ad hoc" attraverso la rimozione di una parte fondamentale della storia e della identità.

L'opposizione al riconoscimento delle radici cristiane ha avuto due componenti. La prima è stata quella del giacobinismo laicista, che ha ancora una volta dimostrato di essere la sola e vera anima della nazione francese, e della culturalmente subalterna nazione belga. La seconda componente è stata rappresentata dai governi dominati dai partiti socialisti in tutte le loro origini e diversificazioni. Se la prima componente non desta particolare sorpresa, e non induce a considerazioni che non siano note da più di due secoli, la seconda componente è invece di straordinaria importanza.

È almeno dal Concilio Vaticano II che la Chiesa cattolica ha teorizzato e praticato la concezione della irrilevanza della contrapposizione tra conservatori e socialisti relativamente alla affermazione dei valori cristiani nella vita civile, politica ed economica. Nella realtà degli ultimi trent'anni sempre di più il magistero della Chiesa ha mostrato di favorire una visione della persona e della società senz'altro

più vicina alle concezioni dei partiti socialisti che non a quelle dei partiti conservatori. L'esaltazione dei sistemi di welfare come sola scelta di politica pubblica moralmente legittima; la richiesta di politiche fortemente redistributive come modo quasi esclusivo di dare realtà al precetto della carità verso il prossimo; l'adesione ad un terzomondismo che – proprio come il modello originario socialista – attribuisce la povertà del mondo non sviluppato allo sviluppo del mondo ricco; la critica del modello “consumistico” tipico del capitalismo avanzato, e l'esaltazione del modello di un consumo limitato e comunque socializzato: basterebbero questi quattro elementi per evidenziare il fenomeno.

Sempre più la Chiesa cattolica, ed anche le altre Chiese cristiane in Europa, vedono nell'espansione dei poteri coercitivi dello Stato lo strumento per realizzare la propria visione della società. Come ha efficacemente affermato Enghelardt, “Dal punto di vista spirituale e morale, il cristianesimo occidentale del nostro tempo sembra non essere in grado di convivere con il neopaganesimo emergente e con il suo politeismo di visioni morali. La conseguenza è che, anziché cercare di fare breccia su di esso con la forza della grazia, preferisce contenerlo invocando la coercizione dello Stato” (Manuale di bioetica). Se la visione laica è incompatibile con quella laicistica che aspira a fondere l'individuo nella collettività, sia essa una collettività sociale od una collettività politica, essa è a fortiori incompatibile con una visione di religione positiva che vuole usare i poteri dello Stato per affermare una determinata visione morale. È questa una tentazione non nuova, se solo si ricorda il detto dell'epoca della Terza repubblica francese: “L'Etat contrôle la société, et l'Eglise contrôle l'Etat”. Il fatto che ieri essa si coniugava con una visione conservatrice, mentre oggi si coniuga con una visione socialista, non muta sostanzialmente la situazione.

La visione e la pratica della Chiesa post-conciliare hanno dunque portato ad una oggettiva convergenza con i movimenti ed i partiti socialisti, da sempre sostenitori dell'onnipervasività dello Stato e della subordinazione dell'individuo alla collettività. Ma nel momento decisivo in cui la Chiesa cattolica ha chiesto al socialismo europeo di veder riconosciuto il Cristianesimo nella nuova entità statale destinata a succedere agli Stati nazionali ottocenteschi di origine laicistica, il socialismo europeo ha rifiutato la richiesta come anacronistica e persino fastidiosa.

Il fatto può apparire straordinario ed inspiegabile, ma tale non è affatto. Che il socialismo europeo si sia rifiutato di riconoscere le radici cristiane dell'Europa può sorprendere soltanto chi abbia dimenticato il fatto che l'intera ideologia socialista è consustanziale al rifiuto della storia e della tradizione, è consustanziale ad una antropologia che si immaginava un “uomo nuovo” ed una “nuova civiltà”. L'utopismo del diciannovesimo secolo può ben essere scomparso, ma non è scomparsa affatto la fondamentale negazione della storia e della tradizione. Per l'Europa il Cristianesimo è la gran parte di questa storia e di questa tradizione: e il socialismo europeo, per creare la propria “nuova” Europa, non ha alternative rispetto al negare le radici cristiane.

La sovrapposizione tra magistero e pratica della Chiesa cattolica e le visioni socialiste è oramai così forte da far ritenere molto difficile che potranno esservi

cambiamenti importanti nei prossimi decenni. Ma una parte della Chiesa potrebbe forse essere indotta a chiedersi se le vicende del mancato riconoscimento delle radici cristiane dell'Europa non dimostrino come la visione e la pratica della Chiesa post-conciliare si siano basate su presupposti largamente erronei. E potrebbe forse essere indotta a chiedersi se non sia vero che il suo stesso ruolo - non limitato ad un complemento dell'assistenza sociale pubblica - può trovare un riconoscimento ed una corrispondenza soltanto da parte di quei movimenti che in Europa affermano la storia, la tradizione e la libertà individuale come momento fondante dei valori, della società, della politica, e della stessa ragione umana.

***Ordinario di Logica e Filosofia della Scienza alla Sapienza Roma**
Membro della Mont Pèlerin Society
Segretario Generale di Aspen Institute Italia
Componente il Comitato Scientifico di Società Libera

26 di novembre 2022