

## IDENTITÀ MORALE ED ESISTENZA PUBBLICA

FRANCESCO BOTTURI\*

### ETICA SOSTANTIVA ED ETICA PROCEDURALE DIVERGENZE E INTEGRAZIONI

I due contributi principali sul tema «Identità morale ed esistenza pubblica» a firma di G. De Anna, *Agire nella comunità: sulla dimensione politica delle scelte individuali* e di J.-M. Ferry, *La question d'une implication des religions dans nos espaces publics* esprimono, utilmente, due prospettive etiche *prima facie* divergenti nel dibattito etico-politico contemporaneo. Il contributo di De Anna, infatti, argomenta in termini «sostantivi», ritenuti insorpassabili per un discorso fondativo dell'etico-politico; quello di Ferry in termini «procedurali», considerati necessari in un discorso in condizioni di insuperabile pluralismo. Prima ancora del merito dei singoli contenuti, la diversa impostazione metodologica dei due contributi e il loro confronto sono oggetto di interesse.

Per trarne qualche insegnamento conviene seguire il filo di ciascun percorso, considerandone le principali argomentazioni e tenendo conto degli interventi dei due *discussant*, rispettivamente il prof. G. Samek Lodovici e il prof. P. Gomarasca, per giungere a un confronto su una divergenza che costituisce una delle dialettiche più rilevanti interne al dibattito etico-politico contemporaneo.

#### *Individuo e libertà*

La tesi metodologica principale di De Anna riguarda l'irrinunciabilità in etica della domanda e dell'impegno su che cosa sia vero e che cosa sia bene, che invece il «paradigma dominante» sottovaluta, preferendo una concezione sottile e senza impegni assiologici, a partire da un regime di «neutralità» assiologica. Così, nella prospettiva neoliberale la *relazione tra individuo e comunità* è pensata utilizzando un'idea impoverita sia di individuo, quale atomo isolato e indipendente, sia di comunità, come contenitore passivo rispetto all'autonomia individuale. Dunque la neutralità è impossibile, come dice giustamente De Anna, dal momento che una concezione minima è pur sempre una concezione alternativa ad altre e non risolutiva degli eventuali conflitti. Un approfondimento in termini di teoria dell'azione, poi, evidenzia la complessità delle componenti dell'agire nel suo intreccio di ragioni, di adeguatezza/inadeguatez-

---

\* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

za, di verità/falsità rispetto agli stati di cose e di bene/male, motivazione, *habitus*, coscienza, libertà rispetto all'atto.

Inoltre, in una visione non individualistica dell'individuo la concezione della libertà non può limitarsi alla figura della *libertà negativa* (libertà con il solo limite dell'altrui libertà), che al fondo implica l'idea (astratta) di libertà originariamente senza legami, ma occorre una figura della libertà in cui siano incluse la dimensione della relazione intrinseca della libertà sia con i beni e il bene, sia con l'altra libertà e con la comunità.

### *Comunità politica e pluralismo*

Questa premessa serve all'Autore per proporre la sua tesi centrale sulla *natura della comunità politica*, come genere più ampio e comprensivo delle realtà comunitarie di cui l'agente è insieme parte e protagonista, sulla base dei rilevanti legami ontologici di cui si è detto. La comunità politica è, infatti, la meno specializzata e la più comprensiva delle comunità: «stiamo nella comunità politica per perfezionarci come agenti umani», perché «la comunità politica sussiste per permetterci di fare in modo migliore tutte le cose che facciamo» e «ha come fine il bene pratico di tutti e di ciascuno, ossia il bene comune» storico concreto.

La struttura della comunità politica si completa con la funzione dell'*autorità*, che si regge sul consenso e che deve governare con autentica prudenza, cioè con consapevolezza dei suoi limiti interpretativi del bene comune e della misura di comprensione e di libertà di adesione dei cittadini nelle condizioni del pluralismo contemporaneo.

Ma anche la concezione del pluralismo differisce nel cd paradigma dominante e nella visione «comunitaria» proposta. Il pluralismo come «pluralità di fatto», secondo De Anna, trae il suo valore dall'essere espressione della varietà dell'essere umano e dall'essere fonte di integrazione dei limiti dell'individualità morale dei soggetti. Le istituzioni politiche hanno perciò il compito di agevolare la condivisione della prospettiva sull'ordine e sul bene in vista del bene comune. Diversamente dall'idea liberal-libertaria, in cui il pluralismo ha tanto più valore quanto più accresce le prospettive e quindi va incentivato per se stesso con indifferenza nei confronti dei suoi contenuti che neppure possono essere valutati.

### *Etica e politica*

De Anna si fa portatore di un'idea critica della politica come realtà moralmente rilevante, alternativa al paradigma della «neutralità» e della «diversità» come differenza indiscutibile. Per questo fa bene il *discussant* Samek Lodovici a sottolineare l'indispensabile e fecondo apporto delle virtù alla vita politica, che in nessun caso può confidare solo nel supporto di procedure in grado di garantirne la conservazione e la crescita.

Ma è una proposta non secondo il *mainstream*, che deve avere particolari doti di equilibrio per non cadere vittima di obiezioni correnti. Uno spunto a queste può essere offerto dalla critica a una *concezione relativista del pluralismo*. In proposito De Anna aggiunge che «tutte le posizioni compatibili con gli assoluti morali riconoscibili dalla ragione nel suo dispiegarsi storico vanno accolte e valorizzate come ricchezza». Mi sembra evidente che questa posizione sia appropriata per un'etica non relativista, ma non possa essere applicata come tale all'istituzione politica perché comporterebbe una

discriminazione tra forme della pluralità culturale in base a un criterio (in questo caso, il rispetto degli assoluti morali) che non può essere un requisito per il riconoscimento politico delle forme del pluralismo.

Nella sua sostanza la questione rinvia alla *concezione del bene comune* quale fondamento e fine della vita politica. Il bene comune non è un criterio procedurale, ma non si identifica neppure con una particolare concezione etica. Piuttosto, a fondamento del patto sociale sta il bene dell'essere-in-comune che va governato in base ai criteri di valore (certamente non neutrali) che sono concordati (e normalmente giuridificati in una carta costituzionale) in base alla storia di una certa società politica e in base all'intreccio (convergente e/o conflittuale) di forze, soggetti, istituzioni in campo. Per questo il bene comune non può non ricevere interpretazioni diverse da parte dei protagonisti politici, mentre l'autorità politica può governare democraticamente se si appella non già a una visione etica sistematica, ma se si rifà ai principi condivisi e istituzionalizzati e alle relative istanze di cambiamento e di compromesso. Certamente, secondo l'orientamento dell'autorità politica saranno qualitativamente diversi il modo e il risultato del governo, ma il metodo non potrà che essere secondo distinzione tra etica e politica.

### *Religioni e politica*

La prospettiva proceduralista è rappresentata, invece, dal contributo di J.-M. Ferry, che si esercita nell'ambito di un problema di grande attualità, la *rinnovata rilevanza pubblica delle religioni*. Opportunamente l'intervento di P. Gomarasca fa notare che il tema si iscrive in un rinnovamento di un certo pensiero politico contemporaneo in cui è rivalutato il ruolo della società civile come «opera comune», già politicamente rilevante e fondamento dello spazio pubblico istituzionale. Posizione che esclude come devianti sia quella fondamentalista, sia quella della *laïcité*. Le comunità dei credenti delle diverse religioni assumono rilevanza esattamente come componenti importanti della vita civile e in specie come riserve esperienziali a cui non può non far riferimento una vita politica che non sia patologicamente burocrattizzata e autoreferenziale.

Il problema che si pone è se la partecipazione delle religioni all'elaborazione di norme pubbliche sia compatibile con una concezione neutralista dei nostri spazi democratici. Il liberalismo politico è tradizionalmente non favorevole all'irruzione sulla scena politica di visioni del mondo come tali pregiudizievoli alla pace civile. Per questo ha elaborato un nucleo di principi generali il cui rispetto stia a garanzia di un accordo ragionevole tra le posizioni politiche sul modello del «consenso per intersezione» riproposto da Rawls: eguale libertà, non discriminazione, mutua tolleranza, equità nei costi e benefici della vita associata, reciprocità delle prestazioni; principi ispirati all'idea prima del liberalismo, quella della libertà negativa (libertà di azione nei limiti del rispetto della libertà altrui). È vero però, osserva Ferry, che di fronte alla pervasività delle problematiche biopolitiche del presente e del futuro il principio della libertà negativa «non funziona più»; oggi sempre più lo Stato deve misurarsi con questioni normative a forte valenza antropologica e filosofica. Più di prima la supposta neutralità – come osserva anche De Anna – non è una presupposizione realistica. E questo rafforza secondo Ferry la ragionevolezza del contributo delle religioni a trattare pubblicamente le questioni normative.

*Acculturazione liberale del religioso?*

Questo però implica una nuova disposizione da parte delle religioni nei confronti dello spazio del dibattito e della deliberazione pubblica. È il tema della «traduzione», già proposta da Habermas quale condizione del normale rapporto tra saggezza religiosa e proposta normativa. Secondo Ferry, il riconoscimento delle religioni come interlocutori nello spazio pubblico comporta l'attesa da parte loro del passaggio «dallo stile dogmatico», in sé legittimo in ambito privato, «allo stile critico, cioè fallibilista» in quello pubblico. C'è bisogno, insomma, di una «seconda secolarizzazione», quella delle religioni, che, senza rinnegarle, le converta alle «implicazioni criticiste, fallibiliste e prospettiviste» di un uso pubblico della loro propria ragione.

A questa preoccupazione per un'acculturazione delle Chiese al liberalismo politico e al suo fallibilismo epistemico, credo che si possa rispondere con un consenso e un'osservazione critica. Il consenso riguarda il fatto che se si accetta l'idea di una essenziale distinzione tra il religioso e il politico, bisogna anche accettare la correlata diversità dei regimi discorsivi e argomentativi e anche la diversa natura delle rispettive narrative. Non è una novità che l'assimilazione dei discorsi, da parte del registro religioso (integralismo o fondamentalismo) o di quello politico (totalitarismo), è una forma (con molte gradazioni) di violenza ideologica. In linea di principio il cristianesimo, in specie cattolico, lo ha sempre saputo; anzi si è permesso di inocularla come sensibilità nella cultura occidentale, per quante sue pratiche storiche lo abbiano contraddetto o mal tradotto. Questo paradigma della distinzione dei poteri va rivendicato come patrimonio di verità storica, che sta a capo della rivendicazione cristiana costante dell'essenziale eccedenza del religioso – meglio sarebbe dire dell'ordine della fede – rispetto a ogni potere culturale, sociale e politico. Nei termini di Ferry, si può chiamare tale riserva critica l'interiorizzazione della «differenza tra certezza e verità» come «essenziale all'intelligenza critica delle religioni riflessive»; mentre nel cristianesimo questa interiorizzazione fa tutt'uno con la differenza enunciata nel comandamento «Date a Cesare...», che lungo tutta la sua storia è costato non poco sangue ai credenti a partire dalla prima generazione dei martiri cristiani in poi.

È discutibile perciò che questa coscienza critica sia del tutto ascrivibile oggi a una «conversione del *logos* religioso a un uso pubblico», anche se è sempre necessario un aggiornamento che tenga conto della novità degli interlocutori e del contesto. Soprattutto tale «acculturazione alle regole della ragione pubblica liberale» non comporta il far propri criteri di criticismo, fallibilismo e prospettivismo nel senso del relativismo contemporaneo. Non perché il discorso pubblico sia garantito dalla certezza «dogmatica» della fede, ma perché la capacità autocritica e fallibilista è intrinseca all'esercizio della ragione speculativa e pratica con cui la fede è in rapporto al suo interno stesso. Questa affermazione vale in modo sistematico per la concezione cattolica della fede, che ha distinto lungo il suo magistero e nelle sue teologie classiche la ragione credente e l'esercizio mondano o «naturale» della ragione, ma come momenti interni a un'unica domanda di verità. La fede che dà verità e ragioni accessibili in forza della fede è quella stessa che rende la ragione particolarmente sensibile a «naturali» dimensioni e a valori universalmente riconoscibili e accessibili e sui quali la ragione ha tutto il diritto e il dovere di esercitare la sua capacità critica pur entro i suoi limiti epistemologici e storico-culturali. La difficoltà contemporanea è che un certo apriori relativista e nichilista rende più difficile l'esercizio di una razio-

nalità dispiegata o addirittura ne muta i connotati; per cui anche ciò che si intende per criticismo, fallibilismo e prospettivismo non è più condiviso. Ma a questo punto non sono solo le tradizioni religiose a entrare in questione, ma l'intera razionalità occidentale, con cui anche la ragione pubblica liberale deve fare i conti, senza illudersi di potersi porre come un paradigma inattaccabile.

### *Istanze reciproche*

Il dibattito tra visione sostantiva e visione procedurale dell'etica pubblica, dunque, continua e non trova soluzioni facili. D'altra parte, il loro confronto, come in questa occasione limitata ma significativa, evidenzia che le reciproche istanze fondamentali si richiamano dall'interno di ciascuna posizione. È chiaro, infatti, che anche l'assetto sostantivo deve commisurare le sue certezze al fatto del pluralismo come dato epistemologico che mette a prova la «comunicazione» politica; e quindi deve concedere spazi procedurali che preservino l'accesso allo spazio pubblico aperto a tutti. Ma, a sua volta, diventa evidente che il proceduralismo non è in grado di fronteggiare la più generale e profonda crisi della/nella razionalità contemporanea, che mette a rischio il legame sociale e quello politico come tali. L'etica pubblica non può sottrarsi al tentativo di reperire degli essenziali antropologici ed etici su cui reimpostare la convivenza.