

Cittadinanza sociale della famiglia

La democrazia tra dinamiche etiche di solidarietà e particolarizzazione del diritto

di 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*? E' una sfera, una dimensione *prepolitica*, che concerne *legami* dell'uomo consolidati da una lunga consuetudine (i *mores*), legami che l'uomo impara nella comunanza del proprio destino. 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 maggioranza³), mentre l'etica riguarda sempre dei

¹ Questo paper 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, Il Mulino, Bologna 2010.

³ Cfr. J. MACLURE- C. TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience*, Les Éditions du Boréal, Montréal-Paris 2010, tr.it., *La scommessa del laico*, terza edizione, Laterza, Roma-Bari 2015, p. 65.

legami, non dei valori soggettivi dispiegati in una tavola repubblicana. L'etica concerne dei legami di unità tra gli uomini, di solidarietà, al di là della dialettica schmittiana amico-nemico⁴.

L'uomodove impara *in primis* questo spirito solidale? E' 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, perché è attraverso i rapporti affettivi che la nostra esistenza sa di esistere, è l'altro che "certifica" la nostra esistenza.

E' nel contesto *vivente* della famiglia dunque, a condizione che i genitori siano *testimoni*, esempi *positivi* per i figli, che si impara la solidarietà, che è un'educazione pratica: ed è qui che nasce l'ambito di una *unità*, non intorno ad enti, luoghi, non intorno ad una costituzione, ma intorno alle persone. E' 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.

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 Lipovetsky⁵, che la base *naturale* della democrazia è diventata sempre più labile. La labilità stessa delle dinamiche etiche di solidarietà affonda *anche* nel processo di liquefazione della famiglia stessa. 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 nodoproblematico 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 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 – che ha rappresentato una "frattura" tra generazioni, tra passato e presente, tra eros e famiglia, tra passione e ragione, interrompendo il mito del progresso – la figura dominante era quella di Edipo, come

⁴ Cfr. M. BORGHESI, *Senza legami. Fede e politica nel mondo liquido: gli anni di Benedetto XVI*, Studium, Roma 2014, p. 20. Sulla dialettica amico-nemico si veda C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico': saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 2013.

⁵ Si vedano: Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000, tr.it., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002; G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Editions Gallimard, Paris 1993, tr.it., *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni Editrice, Milano 1995.

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 padre⁶.

La questione etica affondacosi 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 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*⁷.

Dopo l'89, con la fine della storia, della storia politica (Francis Fukuyama⁸), 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: è il regno della compiuta immanenza, che non coincide con il bene comune. 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.

Nella relativizzazione di tutti i valori, questi valori diventano diritti: è il trionfo del '68 dopo l'89 (Massimo Borghesi⁹). L'ideologia del '68 rivive dopo l'89 con lo slogan “l'immaginazione al potere”, depurata però delle utopie rivoluzionario-egualitarie. E' 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. Ci si affida alla sfera del desiderio, alla sfera erotica per vincere la morte: il corpo è merce, feticcio. E' 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.

La New Age era la forma religiosa della globalizzazione ed costituiva una valvola di sicurezza. Era una religiosità “compressa”, “soft”. E come gli anni Settanta, dopo il '68, avevano visto il dilagare dell'ideologia della differenza, perché i neri e le femministe si battevano non più per l'integrazione, ma *in antitesi* ai bianchi e al modello maschile, così gli anni Novanta videro la rivendicazione di diritti particolari, come quelli degli omosessuali, senza più accompagnati da

⁶ Cfr. M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco: genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2013.

⁷ Si veda P.P. PASOLINI, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975, settima ristampa: dicembre 2013; ID., *Lettere luterane*, Einaudi, Torino 1976, successivamente pubblicate in Garzanti, Milano 1976, terza ristampa: ottobre 2013.

⁸ Cfr. F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992, tr.it., *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1996.

⁹ Cfr. M. BORGHESI, *Senza legami. Fede e politica nel mondo liquido: gli anni di Benedetto XVI*, cit., p. 266 e segg.

violenza, che andavano a collidere o entravano in tensione con i diritti universali della normativa comune.

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 collettività¹⁰.

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. E' il contrasto tra libertà e uguaglianza, tra particolare e universale, tra modello illuminista e modello romantico.

L'equilibrio di un governo, della politica, sta nel mediare tra i due tipi di diritti, tra la parità morale e la libertà di coscienza, in una prospettiva che racchiude più modelli di laicità, contestualmente al periodo storico¹¹. E' 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, degli omosessuali) per diseguaglianze 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*¹², 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. Se si clona un figlio, questi, 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, che non ha precedenti nella storia. 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 capirà di essere semplicemente il prodotto o la fotocopia di ciò che c'è già stato.

¹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 12.

¹¹ Cfr. J. MACLURE- C. TAYLOR, *La scommessa del laico*, cit., p. 53

¹² J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002

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*: “Se la ‘natura’ umana diviene un concetto mobile, modificabile, – così come da tempo lascia intendere la teoria evoluzionistica – la stessa dottrina morale che legittima il quadro democratico, fondato su diritti personali e sull’uguaglianza, appare desueta. La tecnica mutando la forma dell’uomo, la sua natura, relativizza anche i valori morali [...]. L’uomo del futuro, che possiamo immaginare come ‘analogo’ in qualche modo con quello di oggi, avrà valori diversi. La coscienza morale viene a dipendere dal processo tecnologico”¹³. Il risultato di questo “falso” progressismo – che si ammanta di sciogliere le differenze tra uomo e animale, tra naturale e artificiale, creando una sorta di “terzo genere”, di ibrido –, in realtà non fa altro che “mercificare” le esistenze, “selezionando” ciò che utile da ciò che è inutile, 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”¹⁴.

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”¹⁵, delineando in particolare, nella sua critica, un modello di famiglia “consumatrice” della forma-merce. “E’ cambiato – scriveva il saggista bolognese – il ‘modo di produzione’ (enorme quantità, beni superflui, funzione edonistica). Ma la produzione non produce solo merce, produce insieme rapporti sociali, umanità. Il ‘nuovo modo di produzione’ ha prodotto dunque una nuova umanità, ossia una ‘nuova cultura’: modificando antropologicamente l’uomo”¹⁶, un tipo di uomo in un mondo senza legami.

La nuova civiltà dei consumi, irreligiosa perché ha perso il desiderio di Dio, ha ancora bisogno della famiglia, quella che era stata per secoli il modello, insieme, dell’economia contadina e della civiltà religiosa. Nel neo-edonismo completamente materialistico e laico, la famiglia diviene lo “specimen” minimo della civiltà consumistica di massa. “Un singolo può non essere il consumatore che il produttore vuole. Cioè può essere un consumatore saltuario, imprevedibile, libero nelle scelte, sordo, capace magari del rifiuto: della rinuncia a quell’edonismo che è diventato la nuova religione. La nozione del ‘singolo’ è per sua natura contraddittoria e inconciliabile con le esigenze del consumo. [...] Esso deve essere sostituito con l’uomo-massa. [...] E’ in seno alla famiglia che l’uomo diventa veramente consumatore: prima per le esigenze sociali della coppia, poi per le esigenze sociali della famiglia vera e propria”¹⁷.

Il consumismo di massa ha – nella visione pasoliniana – rilanciato in enorme scala la coppia in una società che, in quanto “spregiudicata, libera, in cui le coppie e le esigenze sessuali si moltiplichino, è di conseguenza avida di beni di consumo”¹⁸. Questa civiltà ha privilegiato la coppia di tutti i diritti del suo conformismo: essere in coppia per un giovane è ormai non più una libertà,

¹³ M. BORGHESI, *Senza legami. Fede e politica nel mondo liquido: gli anni di Benedetto XVI*, cit., p. 203.

¹⁴ Cfr. FRANCISCUS PP, *Adhortatio Apostolica Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), 53: AAS 12 (2013), p. 1042

¹⁵ Cfr. 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., pp. 41-42.

¹⁶ «Il Mondo», 30 ottobre 1975; P.P. PASOLINI, *Lettera luterana a Italo Calvino*, in *Lettere luterane*, cit., p. 201.

¹⁷ P.P. PASOLINI, *Marzo 1974. Vuoto di Carità, vuoto di Cultura: un linguaggio senza origini*, in *Scritti corsari*, cit., p. 36.

¹⁸ «Tempo», 26 aprile 1974; P.P. PASOLINI, *M. Daniel – A. Baudry: «Gli omosessuali»*, in *Scritti corsari*, cit., p. 207.

ma un obbligo, in quanto paura di non essere pari alle libertà che gli vengono concesse. A tale potere “non interessa però una coppia creatrice di prole (proletaria), ma una coppia consumatrice (piccolo borghese): *in pectore*, esso ha già dunque l’idea della legalizzazione dell’aborto (come aveva già l’idea della ratificazione del divorzio)”¹⁹.

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, cioè all’uso-abuso della religione per affermare il potere, lo “scontro” tra civiltà, tra blocchi di civiltà²⁰, tra *teoconamericane* Iraq, tra “occidentalismo” e fondamentalismo islamico. Non è un nuovo manicheismo. E’ 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. Se da una parte, nella storia, i valori forti si sono ideologizzati e divenuti intolleranti (imporre per esempio il modello democratico con la guerra, come durante l’amministrazione Bush, per affermare la “superiorità” dell’Occidente in Iraq, è ideologia che si assomma e si scontra con altra ideologia, fondamentalista islamica), 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”²¹? E’ 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 Habermas²², il costituzionalista Gustavo Zagrebelsky, e prima di loro il filosofo liberale statunitense John Rawls (morto nel 2002)²³, chiedono un respiro religioso alla politica, che vada oltre i meri particolarismi e tecnicismi, i semplici interessi ed egoismi, 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.

Il rimando è storico. La democrazia liberale moderna nasce nel Seicento sul terreno del Nuovo Mondo, quello dei fuoriusciti (battisti, cattolici, quaccheri), cristiani tutti, perseguitati dalla Chiesa anglicana, dalla pseudo-tolleranza inglese. E’ nel nord-est atlantico dei nascenti Stati Uniti d’America che la democrazia (come fu successivamente testimone oculare Alexis de Tocqueville²⁴) attinse le sue basi antropologiche da quelle religiose, riscoprendo la libertà religiosa dei primi

¹⁹P.P. PASOLINI, *Sono contro l’aborto*, in «Corriere della Sera», 19 gennaio 1975; ID., *Il coito, l’aborto, la falsa tolleranza del potere, il conformismo dei progressisti*, in *Scritti corsari*, cit., p. 103.

²⁰ Cfr. 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*, Garzanti, Milano 1997.

²¹ J. MACLURE- C. TAYLOR, *La scommessa del laico*, cit., p. 118.

²² Cfr. J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006.

²³ Cfr. J. RAWLS, *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, tr.it., *Liberalismo politico*, nuova edizione, Einaudi, Torino 2012.

²⁴ Si veda A. de TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, BUR, Milano 1999.

quattro secoli del cristianesimo, dell'età patristica, nelle forme di associazionismo. Il modello americano nella Modernità, di fronte al problema delle guerre di religione, al dibattito *interno* alla cristianità, rispose non livellando, non neutralizzando come fece lo Stato moderno (Hobbes) – e il modello europeo – le differenze religiose, ma *distinguendo* tra stato laico e società civile religiosa. Una distinzione che non è scontro, ma dialogo e che dimostra che la democrazia non è contro la religione. Questa è oggi la grande lezione da trarre – così come la colse sul tema della libertà religiosa il Vaticano II con la *Dignitatis humanae* (1965) –, anche se poi 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 Ratzinger (*Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*).

Il teorema di Böckenförde è stato riattualizzato in tempi più recenti anche dai filosofi canadesi Jocelyn Maclure e Charles Taylor, ne *La scommessa del laico*. In particolare, Maclure e Taylor individuano due modelli di Stato liberal-democratico contemporaneo: il modello repubblicano, che si richiama alla *laïcité* francese, alla religione civile della laicità, al credo repubblicano, dogmatico, erede della rivoluzione francese, che bandisce ogni simbolo religioso; il modello liberal-pluralista anglosassone della laicità, che invece riconosce valore giuridico anche alle differenze, comprese quelle religiose.²⁵ Quest'ultimo modello riconosce le differenze, perché la società vive di eccezioni rispetto alle norme universali, eccezioni già ricordate come “norme di accomodamento”, che tengono conto sia della tradizione storico-religiosa di un paese, del sentire della maggioranza della popolazione, garantendo di quella tradizione la continuità, sia delle credenze religiose minoritarie²⁶. Le convinzioni fondamentali non sono però preferenze personali. In tal senso la legge può e deve derogare sulle eccezioni, in una sorta di compromesso tra usi particolari e diritti universali.

Aggiungono Maclure e Taylor: “Tra Stato e vita privata esiste un ampio spazio, spesso chiamato ‘società civile’, nel quale un gran numero di movimenti sociali e di associazioni, di cui alcuni animati da un sentimento spirituale o religioso, alimentano il dibattito su questioni di interesse pubblico e si impegnano in cause caritatevoli o umanitarie. Nelle società in cui prevalgono le libertà di coscienza, di espressione e di associazione, la religione non può essere semplicemente contenuta all'interno dei ristretti limiti del domestico o dei luoghi di culto”²⁷.

All'interno di un pluralismo laico, di una democrazia “critica”, che non riduca *ad unum* le istituzioni²⁸, ma che sia sempre pronta “a riconoscere i propri errori, a rimettersi in causa, a

²⁵ Cfr. J. MACLURE- C. TAYLOR, *La scommessa del laico*, cit., p. 33.

²⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 49-52.

²⁷ *Ivi*, p. 40.

²⁸ Cfr. G. ZAGREBELSKY, *Il «crucifige» e la democrazia*, nuova edizione, Einaudi, Torino 2007, p. 123.

ricominciare da capo”²⁹, una democrazia né dogmatica né scettica, ma che inviti ad allacciare il dialogo tra le parti (come il Cristo silente e pur evocativo di Zagrebelsky³⁰), che apra alla possibilità e alla ricerca, la religione, che valorizzi la persona umana, gioca un ruolo da collante. Nel nostro studio abbiamo inserito la famiglia e lo Stato liberal-democratico nel grande tema della solidarietà, evidenziando il fatto che la coesione sociale può essere sì facilitata da regole collettive giuste ed efficaci, ma che queste devono essere rafforzate dalla cura della persona umana, da un’“etica della cura dell’altro”³¹. Perché un mondo senza legami è un mondo senza la Grazia, senza la gratuità. 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 dall’*impasse* che si snoda tra valori forti di un Occidente che ha dissipato e dilapidato le proprie conquiste democratiche, trasformandole in ideologie, in manicheismo, e il relativismo dei valori che ha prodotto un edonismo materialistico e individualistico? Come uscire oggi, in altri termini, dal lungo post-’89?³².

Se ne può uscire ritornando, per esempio, a fare della *persona* il fine dell’azione politica, economica e sociale. E’ 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 totalità³³. E’ la grande dinamica dell’incontro nelle pieghe della realtà, 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.

In questa prospettiva si iscrive perfettamente l’omelia di Papa Francesco del 14 gennaio 2015 proferita in Sri Lanka, in occasione della Canonizzazione del Beato Giuseppe Vaz: “La libertà religiosa è un diritto fondamentale. Ogni individuo deve essere libero, da solo o associato ad altri, di cercare la verità, di esprimere apertamente le sue convinzioni religiose, libero da intimidazioni e da costrizioni esterne”³⁴. In questo senso il cristianesimo fin dalle origini si è aperto al confronto sul terreno filosofico, non dogmatico, con la ragione umana, non con il mito del mondo pagano: “Io sono la via, la verità, la vita” (Gv 14,6). E 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 Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva”³⁵.

Se si parla di valorizzare l’incontro, la presenza reale dell’altro, di “introdurre” al mondo chi cresce nella famiglia, di “prepararlo” alla “cittadinanza” sociale, che cosa significa allora “educare” un figlio? Rispondiamo con le parole di Romano Guardini: “Di certo, non che un pezzo di materia inanimata riceva una forma, come la pietra per mano di uno scultore. Piuttosto, educare significa

²⁹ *Ivi*, p. 107.

³⁰ Cfr. *Ivi*, p. 33.

³¹ J. MACLURE- C. TAYLOR, *La scommessa del laico*, cit., p. 120.

³² Cfr. M. BORGHESI, *Senza legami. Fede e politica nel mondo liquido: gli anni di Benedetto XVI*, cit., p. 21.

³³ Cfr. *Ivi*, p. 27.

³⁴ FRANCISCUS PP, *Omelia della Santa Messa e Canonizzazione del Beato Giuseppe Vaz a Colombo (Sri Lanka)*, 14 gennaio 2015, in *Bollettino* 01/15, Sala Stampa della Santa Sede, Città del Vaticano 2015.

³⁵ BENEDICTUS XVI, *Littera Encyclica Deus caritas est* (25 dicembre 2005) 1: AAS 98 (2006), p. 217.

che io do a quest'uomo coraggio verso se stesso. Che gli indico i suoi compiti ed interpreto il suo cammino – non i miei. Che lo aiuto a conquistare la libertà sua propria. Devo dunque mettere in moto una storia umana e personale. [...] La vita viene destata e accesa solo dalla vita. La più potente 'forza di educazione' consiste nel fatto che io stesso in prima persona mi protendo in avanti e mi affatico a crescere. [...] Sta proprio qui il punto decisivo. E' proprio il fatto che io lotti per migliorarmi ciò che dà credibilità alla mia sollecitudine pedagogica per l'altro"³⁶.

Una micro-relazione, quella familiare, che ha come orizzonte il bene comune sociale, la politica, il suo primato. E' ancora 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'"³⁷. Di buona politica la storia, oggi, ha più bisogno che mai.

³⁶ R. GUARDINI, *La credibilità dell'educatore*, in ID., *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, a cura di Carlo Fedeli, La Scuola, Brescia 1987, pp. 240-241.

³⁷ FRANCISCUS PP, Adhortatio Apostolica *Evangelii gaudium*, 205: AAS 12 (2013), p. 1106