



Piero Bellini

(emerito di Storia del Diritto canonico della Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza")

Tre scritti su laicità, pluralismo, sentimento religioso

- I -

L'«idea di laicità» e la «fede degli altri» *

1 - Tutti più o meno conveniamo nel riporre le radici più profonde del laicismo liberale nell'«anti-dogmatismo» che gli è consustanziale. Risulta – l'«idea di laicità» – dalla attitudine critica (e polemica) della filosofia razionalistica [quella del «Secolo dei Lumi»] verso qualunque asseverazione categorica che intenda riferire ai «sommi valori dello spirito» – o all'«intima essenza delle cose» – o questo o quel «giudizio di certezza». Impugnano – invero – i *Philosophes* la perentorietà assiomatica delle grandi Confessioni storiche. Contestano la presunzione di coloro che se ne sentono partecipi: di poter rifarsi a «verità assolute» [«oggettive», «universali»] del tutto indubitabili. Con l'incentrare la propria riflessione sul principio della «soggettività della coscienza» e del «sapere», i *Philosophes* vogliono invece risvegliare una reazione della umana intelligenza avverso la categoricità di tali assiomi: i quali [per il loro medesimo accamparsi siccome «non controvertibili»] tolgono spazio alla creatività libera e piena che – per diritto nativo – s'appartiene alla inventiva vigile degli uomini. Ciò che si postula – per l'uomo – [per un uomo consapevole della sua propria qualità: capace d'«esercitare la ragione»] è una «riappropriazione critica di sé». Tant'è che alle assolute «verità» (vantate dalle esperienze religiose storiche) viene a sostituirsi – in questa logica – la multiforme [cangiante] realtà umana dei meri «convincimenti personali»: non altro – tutti – che «opinabili».

Su questa genesi ideale [lo ripeto] è riscontrabile un largo concorso di consensi. Ci si trova alla presenza d'uno di quei «luoghi ricorrenti della riflessione storiografica» – di forte impatto suggestivo – ai quali ci si rimette con fiducia. E tuttavia si tratta d'una proposizione da approfondire in qualche tratto: alla quale [con tutto l'ossequio cui hanno titolo gli «insegnamenti consacrati dalla autorità del tempo»] è bene

* Per la cortesia dell'Autore ripubblichiamo in un contesto unitario tre saggi relativi ai rapporti, fattisi scabrosi, fra laicità e religiosità, e fra diverse religiosità: su questi scritti i luttuosi, tragici fatti di *Charlie Hebdo* richiedono una rinnovata riflessione di tutti.

Il primo dei lavori era apparso in *Il tetto*, giugno 2004, pp. 49-61; il secondo in *Ritorno al diritto romano*, 1, 2005, pp. 32-63; il terzo costituisce il capitolo V del volume dell'Autore, *Il diritto di essere se stessi. Discorrendo della idea di laicità*, Giappichelli, Torino, 2007.



avvicinarsi con cautela. C'è da non perdere – difatti – la consapevolezza critica dei limiti di questa prima delibazione cognitiva: la quale [se non si provvedesse a corredarla di certi opportuni integramenti] approderebbe – io penso – a una determinazione concettuale impropria: “parziale” in tutti i sensi: capace di ritorcersi contro le fondamentali istanze umane cui proprio vuol attendere l'«idea di laicità».

Ove difatti ci fermassimo a questo iniziale approccio intellettuale, verremmo a appesantire oltre misura la «pregiudiziale areligiosa» – o senza meno «irreligiosa» – del pensiero laico. Verremmo ad assegnare alla speculazione illuministica una «considerazione drasticamente riduttiva della esperienza fideistica»: vista [se così possiamo esprimerci] come una «esperienza secondaria»: «residuale». Col che [a mio avviso] mancheremmo di dare il debito risalto a quanto spazio – proprio per onorare i suoi principi – fa invece l'«idea di laicità» alla esperienza spirituale umana della formazione entro di sé e della professione del sentimento religioso.

2 - Il punto da cui muovere è che l'«impegno anti-dogmatico» della filosofia settecentesca non s'è punto indirizzato in una sola direzione. Esso non s'è soltanto ribellato al «fideismo imperativo delle ideologie confessionistiche», quali – per giunta – ufficialmente sanzionate dai Potentati dell'*ancien régime*. Nella sue forme più mature, l'«impegno anti-dogmatico» della filosofia settecentesca ha finito – invece – con l'esprimersi ben anche sul versante opposto: impugnando questa volta gli eccessi intellettualistici [“assolutizzanti” a loro volta] di certa speculazione razionalistica: troppo compresa dei suoi compiti, troppo sicura dei suoi mezzi. L'«idea di laicità» non esaurisce la propria energia contestatrice nel contraddire al «dogmatismo dei teologi», vincolato alla «superlativa delibera di Dio». Nelle manifestazioni più avanzate, essa passa ben anche a confutare lo stesso «dogmatismo dei filosofi», devoto alla «sovranità della ragione». Parlo d'una «Ragione deificata»: insofferente di limitazioni e condizionamenti. Cosicché la grande «mutazione intellettuale» [la «svolta rivoluzionaria» cui si assiste] è quella d'una «duplice professione anti-dogmatica». La quale [dando a ciascuno il suo] si preoccupa – con scrupolo – di distinguere (e di tener distinta) la «economia della fede» dalla «economia della ragione»: senza che le istanze della «sensibilità religiosa» vengano a far premio sulle istanze della «speculazione intellettuale»; e senza – d'altro canto – che siano le «conquiste della mente» a soverchiare le «verità di fede» e a toglierle di mezzo.



Si magnifica – dal razionalismo più maturo – il «primato della ragione»: ma lo si fa «nei limiti entro i quali la ragione può esercitare la sua opera». Lo si fa in rapporto a ciò che «empiricamente è rilevabile», e a ciò che «razionalmente è dominabile»: con gli strumenti e con i metodi delle indagini induttive. Al di là di questa soglia [quando a venir in gioco siano i massimi temi del nostro essere] la «ragione ragionante dei filosofi» non ha più che dire. Essa vede svuotato il proprio ufficio le volte che si oltrepassino i confini della «conoscenza razionale possibile»: le volte che ci si venga a avventurare nello sconfinato territorio [negli «*interminati spazi*»] di ciò che va oltre l'esperienza, e che va oltre la ragione.

Che giustappunto è quel che accade quando con «convincimenti religiosi» s'ha che fare: i quali – non di ragionamento [di «conoscenza discorsiva»] sono frutto – sì invece d'un qualche moto mistico [«meta-razionale»] d'«illuminazione coscienziale». Quando questo avviene [quando un così vivido evento si produce nell'intimo d'ogni singola coscienza] più non ha senso il richiamarsi al «patronato della intelligenza critica». Allora è di «grandezze sopra-naturali» che si tratta: e queste [proprio per il lor essere grandezze «sopra» o «preter-razionali»: «sopra-intelligibili»] restano affatto impenetrabili ai meccanismi d'una «verificazione intellettuale», e restano estranei alla sua logica. Sfuggono ai processi del «pensiero raziocinativo». È l'«intuizione» che fa valere in tal caso il suo primato. Lo fa valere l'«emozione», il «sentimento morale»: con tutta la forza (tutto l'impeto) del «pathos numinoso».

Non «atto di intelletto» è il credere: d'un intelletto dominabile dalla ragione, e dalla libera volontà. È un «atto di sentimento» a farsi largo: e questo [il sentimento] non è dominabile dall'uomo, ma lo domina.

3 - E allora [consapevoli dei limiti che circoscrivono il recinto della «conoscenza razionalmente raggiungibile»: e «razionalmente giustificabile»] ci si deve guardare dal respingere la «possibilità di altre forme di conoscenza»: di quelle che [benché non ottenibili col tangibile sussidio degli ordinari procedimenti intellettivi] restano – ciò non di meno – conseguibili con l'«immediatezza d'intuizione dell'esperienza emozionale». Ben può insomma espandersi il pensiero razionale per quanto è in suo potere: sino a conquistare i lembi estremi del territorio di sua giurisdizione. Ma quando abbia raggiunto questo ultimo orizzonte, esso non può non prender atto della propria «incapacità di spingersi oltre». Non gli rimarrà che di «arrestarsi dove è giunto».



Quanto al pensiero razionale si richiede non è – poi – [vale notarlo] una semplice «sospensione del giudizio»: quasi che – di faccia allo sconfinato universo metafisico – non d'altro abbia a trattarsi che di «sopassedere» [per cautela, o per contingente scarsità di conoscenze] a una «azione critica di per se stessa esercitabile»: rinviando [diciamo] a miglior data (o ad una più compiuta acquisizione di elementi) la risoluzione dei problemi che ci si presentano di fronte. Potrebbe una tal attitudine valere quelle volte che ci si aggiri in una sfera problematica rispetto alla quale un qualche giudizio di ragione possa in potenza essere dato: non quando – invece – ci si trovi dinanzi ad un oggetto [a questo o quell'«articolo di fede»] che per sua parte sfugga “in assoluto” a una qualunque valutazione razionale.

Altra la via da battere per cercare di conoscere – e per cercare di capire – che cosa c'è dall'altra parte: oltre quel *limen ultimum*. Si tratta – stavolta – di lanciarsi oltre l'ostacolo: di trascorrere da una «dimensione razionale» ad una dimensione «sopra» o «preter-razionale». E [quando a venir in gioco siano le somme ragioni dello spirito] questo «salto mistico» (se così possiamo dire) s'impone sia che un qualcuno senta di dover determinarsi per una «soluzione d'ordine teistico», sia che all'opposto senta di dover accedere a una «soluzione d'ordine ateistico». Si oltrepassano – nell'uno e l'altro caso – i confini d'una «verificazione intellettuale»: per affidarsi a quanto reclama il «sentimento». C'è chi prova vivo e imperativo, nel profondo dell'animo, il bisogno religioso. Altri, sotto un opposto impulso, potrà sentire di dover invece indirizzarsi verso una opzione coscienziale di tutt'altro segno. O potrà avvertire entro di sé l'incombere assiduo del problema: come un nodo emozionalmente inestricabile].

4 - Non se ne può quindi non desumere che qualunque «convincimento interioristico» – per via di questa sua genesi ideale – viene intrinsecamente a presentare un «segno distintivo tipico» [una sua «nota morfologica»] di «indimostrabilità-inconfutabilità»: come quello che – se non può essere provato mediante una organica sequenza di argomentazioni concludenti – nemmeno tuttavia può esser infirmato a quello stesso metro. Non può – così – non conseguirne [«*de rei necessitate*»] che qualunque convincimento di tal genere valga a esprimere – con singolare immediatezza – la «dignità nativa» della persona umana che ne avverta «*intus in pectore*» la «superiore vincolatività morale». Sono premesse – insomma – che non possono approdare [«*hinc inde*», come



dicono gli uomini di legge] se non al superamento risoluto – quanto alle massime opzioni fideistiche – della vetusta «contrapposizione categorica» fra «verità» ed «errore»: e quindi fra «merito» e «demerito» nell'accedere all'uno o all'altro codice ideale. È «tratto tipizzante della idea di laicità» [certificativo del suo «*quid proprium*»] la reiezione – senza appello – di questo radicato discrimine dogmatico: il quale – per tenace volgere di secoli – ha segnato [in modo, sembrava allora, conclusivo] la nostra esperienza culturale, e la nostra stessa vicenda civile.

Alla presupposizione del primato d'un «criterio oggettivo di certezza» [di partecipazione della mente dell'uomo, e del suo animo, a una «verità assoluta», sottratta ai condizionamenti della storia] s'è venuto sostituendo – con sempre più avvertita cognizione critica – un canone ideale di ben distante ispirazione: quello che vuol invece custodito («di là dai contenuti») il «convincimento personale di ciascuno»: che è «cosa radicalmente soggettiva» [«tutta sua»] legata alla avventura umana di ogni singolo essere umano visto nella sua «unicità non ripetibile». Alla postulazione del primato di una «verità metafisica eminente» [la quale, se si riverbera «nell'uomo», tuttavia non è «dell'uomo», né «dall'uomo»: in quanto viceversa lo trascende, sorpassando la sua valenza intellettuale e la sua capacità dispositiva] a questa «visione oggettivistica» è subentrata l'idea – tutto diversa – del concorso (quanto ai supremi moduli ideali) d'una indefinita quantità di «convinzioni interioristiche». Le quali – come «vivono nell'uomo» – così «emanano dall'uomo»: «sono dell'uomo»: di quell'«uomo reale» (fatto di carne e d'ossa, e d'anima) che – a volta a volta – sente quelle profonde convinzioni e le custodisce entro di sé. Gli si appartengono – quelle idee – come profondi fattori costitutivi della sua personalità individua, quale s'è andata e si va attuando nella vita.

5 - E quindi – a voler porci in questa logica – la «scelta fideistica dell'altro» [quella a cui l'altro sia condotto da una folgorazione coscienziale tutta sua] più non può essere veduta come una «idea sbagliata». Più non può essere stimata come un «valore negativo»: un «disvalore». Essa è una «idea diversa»: proprio perché «idea di un altro». Il quale [proprio perché ci è «altro»: per indole, per collocazione ambientale e formazione culturale, per personali frequentazioni ed esperienze] ben può sentire e può pensare in maniera diversa (anche lontana) da come noi pensiamo, da come noi sentiamo. E questa «idea diversa» [più non fatta segno d'un gesto di mera «tolleranza»] assorge al rango – ben più eletto – d'evento esistenziale insigne, direttamente



riportabile a un'intima opzione personale frutto di vicissitudini interiori. Si comunica ad essa – a pieno titolo – la singolare dignità da riservare alle espressioni più elevate della personalità degli uomini.

Ecco – pertanto – che [quale l'intensità d'assenso che ciascuno di noi riponga nei propri convincimenti di più insigne rango] ciò che si richiede – nel rapporto umano che ci lega all'altro – è che si rimanga consapevoli del fatto che l'«intero edificio delle nostre proposizioni ideali» [«quale ne sia l'orientamento»] poggia le sue più riposte fondamenta su una «scelta di base» che strettamente è «soggettiva»: la quale [benché avvertita «emozionalmente» come «vera», al metro della sensibilità etica di ognuno] non sente peraltro d'esser tanto «certa» da poter condurre – «razionalmente» – alla esclusione della «possibile validità intrinseca» di altre (anche distanti) scelte umane. Sarebbe in contraddizione con se stesso (verrebbe in urto col primo postulato da cui muove) il «pensatore laico» che professasse i suoi convincimenti come «veri di verità assoluta». Essi – ai suoi occhi – non possono non restare pur sempre quel che sono: semplici «credenze soggettive», radicate nel fondo della sua coscienza individuale. Le quali hanno la forza imperativa che gli viene dalla carica ideale che presiede alla vita morale di ciascuno.

6 - Merita poi chiarire [diversamente da quanto molti affermano] che questa «soggettivizzazione dei propri convincimenti più elevati» – inclusi in prima fila i «convincimenti di doverosità» – non comporta affatto che la vicenda morale e intellettuale del soggetto scada in uno «smorto agnosticismo»: in un «indifferentismo ristagnante»: dai basamenti assiologici cedevoli. Non significa «credere in nulla», o «credere blandamente»: quasi che quella laica [negatrice di «verità oggettive»] sia «posizione culturale claudicante»: razionalmente ponderata, ma passionalmente poco intensa: intrisa di «sfiduciato scetticismo»; o quasi che essa non altro – in buona sostanza – rappresenti che una sorta di «soluzione di risulta» (di «soluzione di ripiego») alla quale è forza accomodarsi quelle volte che a sostegno e a guida dell'opera degli uomini non intervenga – coi suoi bravi articoli dogmatici – un qualche «credo religioso» positivamente definito. Non va dimenticato – viceversa – che [con tutto il suo vantare il «primato della ragione»] la «scelta spirituale laica» è essa medesima percorsa da una sua vivificante «linfa fideistica»: la quale è così intensa da infonderle «calore di emozione»: e «senso di doverosità eminente». Lungi dall'essere il prodotto d'una esangue «apatia ideologica» – scevra di condizionamenti e cedimenti d'ordine patetico –



l'opzione personale laica implica anch'essa a ben vedere tutta una «pluralità di atti di fede»: ai quali è ancor sempre il «sentimento dell'uomo» a convertirsi in forza d'un moto fervente dello spirito che «trapassa i limiti della verificabilità ricognitiva».

Parlo di «fede» nella capacità dell'uomo d'«essere morale», e di «condursi moralmente»: ponendosi da sé la norma del suo agire; e in sé trovando la spinta imperiosa ad osservarla senza aspettarsene compensi. Parlo di «fede» nella capacità di lui di realizzarsi a propria misura, secondo i suoi progetti e i suoi talenti: di cercare e attuare la propria felicità su questa terra: di attendersela dalla sua propria intelligenza, dal suo proprio impegno. È tutto un patrimonio di «valori spirituali» a entrare così in lizza. I quali – tutti – si diramano da un comprensivo assioma: dalla fede nella «capacità dell'uomo d'esser libero»: d'«essere se stesso». E questo «credo laico» (fatto di convincimenti veri e vivi, per nulla intrisi di languori scettici) ben può elevarsi al ruolo d'alto «statuto ideale», capace di penetrare ben a fondo il sentimento etico e d'informare di sé compiutamente l'umana ventura di coloro che ne avvertono nell'animo tutta la forza imperativa.

7 - Nessuna riluttanza avrà chi è laico [quando sia per davvero devoto ai suoi principi] a render atto della pari elevatezza delle opzioni spirituali altrui (incluse quelle «strettamente fideistiche») che vengano in conflitto con le sue. Egli [non ho che da ripeterlo] le riterrà «diverse»: non «erronee». E quindi – come sarà tratto a onorare le proprie convinzioni ideali, e a battersi per esse – così non avrà titubanze né riserve nel riconoscere negli altri [anche in coloro che gli si dichiarino avversi, e fortemente lo contrastino] il diritto – altrettanto fermo – di riverire a loro volta i propri convincimenti e di diffonderli. Risponde alla sua intrinseca valenza libertaria che la tesi laica si dia vigile cura di assicurare a tutte indistintamente le opzioni fideistiche [e a tutti gli aggregati sociali in cui le singole credenze sentano di dover organizzarsi] tutta la sicurezza e tutto lo spazio vitale di cui avvertono il bisogno. Comunque si determinino gli altri verso di essa [la guardino con animo aperto o inquieto, oppure la demonizzino *tout court*] la tesi laica – convinta dei suoi temi – non può non conformarsi al canone della «uguale elevatezza» (umana e civile) delle posizioni fideistiche degli altri.

Vanto del laicismo liberale è proprio quello di riconoscere e di assicurare a quelle stesse opzioni che gli sono diametralmente antagonistiche il medesimo grado di «libertà» e di «dignità» che esso



reclama fermamente per la «opzione spirituale libertaria». Senza togliere alcunché ad alcuno [e senza concedere ad alcuno indebiti vantaggi nel confronto dialettico con gli altri] l'«idea di laicità» si fa premura di ottenere e garantire a tutti «tutto l'ambito vitale che gli occorre». Dirò anzi che tanto maggiormente verrà a attuarsi – l'«idea di laicità» – [tanto più verrà a «inverarsi»] quanto più spazio lasci e quanto più spazio garantisca proprio alle altre ideologie. Saprà imporsi – chi partecipa della maniera liberale d'esser laici – una tanto più rigorosa disciplina (in chiave di incondizionato rispetto verso gli altri) quanto più l'assieme delle manifestazioni fideistiche, di cui questi si facciano partecipi, gli parrà distante dal modo che gli è proprio e familiare d'intendere i fatti dello spirito e di viverli.

8 - In questo suo «aprirsi verso gli altri» [senza nutrire la pretesa d'esprimere un «giudizio certo di verità» rispetto ai moti del loro animo] l'«idea di laicità» – quella sin qui illustrata – compiutamente corrisponde a una «visione liberale della esperienza etica degli uomini». Non altrettanto a questa – per contro – si conforma [sì piuttosto parrebbe incorrere in un preconcetto ideologismo] una certa visione d'altro tono: d'un laicismo che direi «chiuso in se stesso». Talvolta – a presentarcisi dinanzi – [tutt'altro che sprovvisto di consensi] è come un «laicismo categorico», di fondamentale impianto esclusivistico: quale a me par quello che non si limita a «non essere partecipe dei valori costitutivi della *píetas* religiosa», ma passa a pronunciare su di essi (sin con acre spirito polemico) un «verdetto drasticamente negativo». E se non merita fermarsi sulle manifestazioni di gretta intemperanza, non si può certo passar sopra, con altrettanta speditezza, alla tesi antropologica [di non trascurabile impatto culturale] che non riesce a ravvisare – nell'abbandono fiduciale in Dio – altro che un «auto-estraniamiento dell'uomo da se stesso»: di tanto intensa presa da riflettere – con particolare pregnanza ed evidenza – il potere inibente che possono avere su di lui le sue medesime costruzioni mentali. Si tratta [si sostiene] di impalcature intellettuali che – tutto che prodotte dalla attività creatrice dell'uomo – gli diventano poi estranee: sino a rivoltarsi contro il loro stesso autore, quali fattori impeditivi della sua piena libertà di auto-determinarsi nella vita.

Questo [della «alienazione religiosa»] è tema assai discusso: che si ammanta – lo sappiamo – di suggestivi apporti filosofici, sui quali meriterebbe trattarsi. Tanto più se si tien conto di come a una simile versione del laicismo sia toccato – in termini dialettici – d'aver parte non



secondaria nelle correnti dispute teoretiche (dalle svariate implicazioni pratiche) sui pregi e sui difetti [sulle grandezze e le miserie] della «coscienza religiosa». Anzi – per non breve arco di tempo – è stata proprio questa la *querelle* che ha dominato il campo. Solo che [senza dover avventurarci nei meandri d’una tanto intricata problematica] penso sia sufficiente – ai nostri fini – star al fatto della sostanziale estraneità di questa impostazione intellettuale rispetto alla «idea di laicità» che si è cercato di tracciare. Ci si trova di faccia ad una tesi che [a dispetto della immagine che vuole accreditare di se stessa] non è punto «laica» nel senso liberale che a noi preme. Dando difatti per scontata (secondo un assiomatico «giudizio di certezza») la «invalidità intrinseca» di ogni e qualunque opzione di conio religioso – quella tesi finisce (“specularmente”) con l’incorrere nello stesso difetto [nello stesso «dogmatismo»] che rimprovera ai suoi avversari: nella stessa loro «assolutezza». Prospetta come «risolto a lume di ragione» («scientificamente», addirittura) un problema che non è «razionalmente risolubile».

9 - È un fatto che la critica alla «coscienza religiosa» come «coscienza alienata» muove dal «presupposto necessario» [assunto come un che di «indubitato»] che il credente si affidi ingenuamente a ingannevoli (inesistenti) aspettative. Logico rimproverare allora agli uomini di fede di incorrere – con il loro puntare verso il cielo – in un pregiudizievole spreco di energie: le quali sarebbero impiegate con più frutto nel far fronte alle sin troppe miserie (queste sì tangibili: reali) che ci contristano qui in terra. Si tratta – però – d’un postulato [quello della «falsità delle credenze di religione»] che – per quanto brillantemente prospettato – non tien conto (come per contro penso occorra) della intrinseca nota morfologica di «indimostrabilità-inconfutabilità» che (s’è veduto) contrassegna i grandi «atti di fede». Se «inconfutabile» [secondo un «metro oggettivo di giudizio»] è l’«opzione ateistica» (quanto che sia corrispondente alle esigenze umane di chi ne sia partecipe) – altrettanto va detta «inconfutabile» l’opposta «opzione teistica» di chi senta viva per contro entro di sé la presenza pervasiva d’una Entità Legislatrice-Giudice-Vindice.

Senza dire che quella che per lo scettico è una semplice illusione è, per il credente, una speranza: e questa [la speranza] – se viva e vera nell’animo dell’uomo – non gli rende più difficile la vita ma lo aiuta.

Tutt’altra questione è quella che veda una qualche reazione critica non già appuntarsi sulla pretesa “erroneità” dei «canoni di fede» [non



confutabili a un metro di ragione] sui quali si incardina o questa o quella credenza religiosa, si piuttosto volgersi alle applicazioni pratiche che questi o quei credenti facciano dei corrispondenti «canoni comportamentali»: in ragione della «positività o negatività delle conseguenze sociali che ne vengono». Cosa – questa – verificabile in concreto, al metro dei consueti criteri di giudizio razionalmente riferibili ai modi della relazionalità comunitaria. E questo – non più in termini di «verità» – si piuttosto di mera «convenienza»: di «praticabilità reale». Dico d'una reazione critica la quale – non che svolgersi in ragione del «valore intrinseco del sistema» – s'appunti viceversa sul semplice «valore estrinseco» di esso: sul «valore strumentale» che l'intero sistema o una sua parte presenti rispetto a certi "beni esterni" (di vita reale) socialmente rilevabili e apprezzabili.

10 - Irragionevole – poi – [nei modi d'una preclusione di principio] l'escludersi *a priori* da un confronto («umanamente paritario») con la schiera di coloro che – dei grandi temi umani rimessi a «soluzioni di coscienza empiricamente non verificabili» – hanno visioni sin antitetiche alle nostre. Implicherebbe – un così fatto atteggiamento – la rinuncia a un momento segnatamente significativa della «dialetticità» che sovrintende [che «deve sovrintendere»] al divenire civile-culturale-civico della esperienza comunitaria storica. Sarebbe disattendere un canone fondante dell'esperimento liberale, siccome venutosi attuando nella storia. Sarebbe disconoscere che ispirazione irrinunciabile di esso [e sua preziosa acquisizione] non solamente è quella che a ciascun essere umano sia riconosciuto di poter realizzare – in piena autonomia – la propria personalità individua, al metro delle tavole assiologiche che più gli si rivelino appaganti: sì anche quella che venga a ciascuno offerto di poter giovare – nel vivere la propria vicenda quotidiana – d'un consapevole «confronto» con esperienze umane d'altra ispirazione, vissute con altrettanta schiettezza etica, con altrettanta determinazione volitiva.

Tutti [nel seno d'una società matura: nella quale massimamente differenziati si presentano i convincimenti etici degli uomini e le loro personali esperienze] tutti – in una società di questo genere – «abbiamo necessità l'uno dell'altro». E tanto più [direi] si raccomanda questa istanza di «mutuo accrescimento» (fatto di «gratificazioni umane vicendevoli») quanto maggiormente si allontanano – nei rispettivi principi ispiratori – i codici ideali da cui si sentono guidati i diversi attori della competizione comunitaria.



Sarebbe precludersi – altrimenti – [se non ci si aprisse gli uni verso gli altri in chiave di comparazione costruttiva] la possibilità di addivenire assieme (recando ciascuno un proprio apporto: di idee, di sentimenti, di esperienze) alle «scelte civili generali»: a quelle «volevoli per tutti». Le quali non possono invero scaturire [«sotto la mediazione della storia»] se non da un confronto propositivo-critico fra le diverse culture ed energie che con animo aperto si misurano nel vivo della vicenda comunitaria.

* * *

Ovvio che più non si presenta proponibile [nel quadro pluralistico della presente realtà civile] un programma qual si voglia di «subordinazione del diritto a qualunque ideologia», e di «subordinazione del diritto alla morale»: men che meno ove si tratti d'una «morale positiva» di fondazione fideistica. Non ipotizzabile – oggigiorno – una «traslitterazione in termini giuridici degli imperativi etici e degli imperativi religiosi». Ad essi non altro potrà corrispondere *in civilibus* che un «sistema generalizzato di semplici facoltà giuridiche»: di «autonomi poteri personali», che ai singoli sia dato di esercitare o non esercitare a proprio libito. È insomma forza – nell'attuale realtà laica – che la legge giuridica cogente [riducendo al minimo i propri interventi imperativi] si conformi a un principio di «scrupolosa neutralità etica». Non va però ignorato che [se è vero che «vita etica» e «vita giuridica» rispondono a logiche diverse, e esprimono diverse economie] altrettanto è vero che esse son «vite tuttavia vissute dalle medesime persone». Ed «esseri morali» [portatori d'un codice morale] sono pur sempre gli «utenti della legge». Sicché – in definitiva – varrà [per quanti siano in grado di sentirne il pungolo] un principio operativo (a cui l'idea di laicità non toglie, ma dà spazio) di «fruizione 'morale' del diritto»: di fruizione «eticamente motivata» d'una legge «eticamente neutra». Nel che l'idea di laicità contraddirebbe ai propri postulati di fondo se negasse spazio a quanti si impegnano – nella dialettica civile – a sostegno dell'una piuttosto che dell'altra forma di fruizione d'una legge così fatta da essere «praticabile da tutti secondo le esigenze di ciascuno».



-II -

Società pluralistica e funzione podestarile dello Stato *

«Que la loi ne soit jamais en contradiction avec
l'usage, car, si l'usage est bon, la loi ne vaut rien»
Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

1 - In anni ormai lontani [nel discutere dei compiti costruttivi di specifica spettanza della *scientia canonum*] mi sono permesso di spronare il *bonus canonista* a compiere come un «atto preliminare di umiltà»: invitandolo a resistere alla sottile seduzione di magnificare con troppa enfasi l'oggetto della propria riflessione di studioso: di star a esaltare oltre misura – non soltanto il pregio intrinseco e l'attrattiva culturale – ma la stessa entità pratica dell'esperienza normativa e intellettuale di sua diretta competenza. Specialmente lo esortavo a non ingigantire il ruolo (quanto alla vicenda umana dei *cives civitatis Dei*) della «componente disciplinare-giuridica» dell'ordinamento generale della Chiesa: che di questo «sistema deontologico composito» è costituente nulla più che «secondaria»: quella alla quale si compete – in via istituzionale – una funzione semplicemente «strumentale» a fronte della «funzione essenziale» che propriamente e strettamente si appartiene alla «costituente etica primaria». È questa pozione normativa [per il suo volgere alla «adesione partecipativa delle singole coscienze a un serbo di valori edificanti indisponibili»] è la «imperatività morale» la componente precettiva a cui è rimesso di perseguire in via immediata la finalità suprema dell'ordine ecclesiastico: finalità non altrimenti appunto conseguibile dai singoli *viatores* [col soccorso, s'intende, del Paràclito] che attraverso una gestione meritoria (debitamente maturata *intus in pectore*) del patrimonio di spiritualità del quale ciascun essere umano è personalmente portatore e personalmente è responsabile.

Direi – però – [nel riflettere, adesso, non più tanto sulla economia di vita della *communitas fidelium* quanto su quella della *communitas civium*] che una parallela esortazione (con gli opportuni aggiustamenti) andrebbe mossa anche al Giurista laico: lui stesso tenuto – per sua parte – [io penso] a un più dimesso atteggiamento nel definire il ruolo della precettività giuridica civile in rapporto ai fatti di vita reale di cui consta la ordinaria fenomenologia comunitaria quale ha corso fra i privati. Ruolo – pur esso – [va notato] in larga misura «secondario», ed «eventuale»: non più – stavolta – in conseguenza d'una «ordinazione statutaria irricusabile»



[com'è nel caso del sistema giuridico-disciplinare della Chiesa: quale finalizzato "formalmente" alla puntuale operatività salvifica d'un codice morale positivo di proiezione finale escatologica] quanto piuttosto in dipendenza della più immediata capacità di operazione *in gremio civitatis* d'un variforme assieme di altre «regole sociali»: «non-giuridiche»: le quali [tutto che sprovviste d'una «valenza coercitiva» loro propria] si rivelano tali – non di meno – (per il loro immediato soddisfare alle occorrenze societarie pratiche) da dar adeguata disciplina a una svariata quantità di rapporti inter-personali per come questi vengono svolgendosi nella "realtà effettuale" della relazionalità privata. Sicché [nella misura in cui si rivelano "sentite" e in cui si rivelano "seguite" nella vivente concretezza della dinamica civile] codeste «regole sociali non-giuridiche» parrebbero come «relegare in una posizione sussidiaria» («di riserva») le vere e proprie «regole giuridiche»: quelle «formalmente sanzionate».

2 - A presentarsi – nelle cose – è come un fenomeno di «duplicazione precettiva»: il quale vede il concorso (in parallelo) di «qualificazioni non necessariamente coincidenti». Può essere – certo – che vi sia corrispondenza fra il «modulo sociale» (tratto di volta in volta a metro dell'agire) e il concorrente «modulo giuridico» riferibile alle stesse fattispecie: cosicché i soggetti agenti [quelli che, nel loro perseguire un qualche obiettivo pratico, si fondano sui criteri deontologici dettati dal comune sentire] si troveranno ad essere altresì assistiti – negli altrui confronti – da un «concomitante titolo giuridico»: così come – d'altro canto – saranno le rispettive controparti a trovarsi gravate da un «concomitante vincolo giuridico». Può anche essere – però – che quella corrispondenza non ricorra: che agli uni quindi manchi l'avallo positivo e che sia agli altri risparmiata la sanzione negativa della legge giuridica cogente. E come si può dar il caso d'una effettiva operatività sociale di situazioni giudicate "giuridicamente negative" – così può darsi il caso della mancata operatività sociale di situazioni giudicate invece "giuridicamente positive".

È – insomma – come se una medesima vicenda si svolgesse a un tempo in due diverse economie. È come se noi – quella vicenda – la vivessimo (contestualmente) siccome un «qualcosa di reale» e siccome un «qualcosa di virtuale». Certo si può vedere – in qualunque rapporto di vita sociale – un che di «giuridicamente significante». Si può sí vedere – nelle attività di tutti i giorni – una sequela di «negozi giuridici» che fittamente si susseguono e si intrecciano. «Giuridicamente rilevante» – dopo tutto –



[non fosse che «*sub specie libertatis*», o «*sub specie liceitatis*»] è qual si voglia comportamento personale che (per l'un o l'altro verso) sia capace d'una qualche incidenza societaria. Ma – per lo più – la capacità di operazione di questa miriade di atti umani non si dimostra punto governata (nella consapevolezza dei protagonisti delle singole vicende: e quindi nella loro concreta volizione) dalla «perentorietà» che del diritto è nota individuante, ma da un senso di più generica «vincolatività sociale». E questa [se può risultare, di riflesso, da una avvertita «doverosità morale» o «civica»: o rispondere ai parametri d'una «accreditata rettitudine»] può altresì informarsi a criteri di puro «opportunismo», o «perbenismo»: di semplice convenienza pratica, o abitudine. Può scaturire dal timore di eventuali ritorsioni: o dalla aspettativa d'un qualche contro-adempimento.

Di qui [in chiave effettualistica] la funzione appunto «residuale» della precettistica giuridica. Dico della «qualificazione civile parallela» astrattamente riferibile a ciascuna fattispecie. E infatti [sin quando si rivelano efficaci le energie spontanee che agiscono nel vivo della fenomenologia comunitaria] l'operatività della qualificazione giuridica formale resta sostanzialmente «accantonata». Resta «in sospenso»: in stato (diciamo) di «quiescenza». Solo che detta ragione precettiva [ancorché «virtuale»] mantiene ciò non di meno ferma la propria capacità di «attualizzarsi alla occorrenza»: di produrre in concreto il proprio effetto. E ciò le volte che fra i soggetti interessati insorga una qualche «situazione conflittuale» più non governabile nei modi della «vincolatività sociale». È allora che certe relazioni [non altrimenti ripianabili] vengono a «emergere» (per questi tratti contenziosi) nella più impegnante sfera della «giuridicità». Allora interverranno le regole giuridiche, forti della propria potenza coercitiva. E quindi interverranno gli apparati pubblici ai quali si compete «in via istituzionale» di procedere alla attuazione autoritativa delle regole giuridiche.

È – insomma – una «situazione di emergenza» quella in cui di solito detta «emersione» si determina: una situazione di emergenza da risolvere nei modi delle situazioni di emergenza.

3 - Ora [quando a venir in campo siano le comunità che si presentano «omogenee» al proprio interno] c'è da supporre che quello su accennato (d'un possibile divergere, quanto alle stesse fattispecie, della «vincolatività sociale» dalla concomitante «vincolatività giuridica formale») sia caso non più che “marginale”. In società di quella specie [fondate su un nucleo forte di valori condivisi: su un fascio di comuni istanze societarie] c'è da



aspettarsi infatti che – di norma – la «vincolatività sociale», riferibile alle relazioni fra privati, si presenti sostanzialmente ragguagliata ai medesimi parametri assiologici a conformarsi ai quali – per sua parte – è la stessa legge giuridica cogente. C'è da aspettarsi che le due ragioni normative si presentino entrambe «omologate all'ethos comunitario preminente». Nel caso esse risultano operanti in una comune direzione. Sicché si può sin dire – in questa prospettiva – essere lo stesso ordinamento giuridico civile a «presupporre» in certo modo [a guarentigia della sua medesima capacità di operazione] l'apporto collaterale – nella vicenda effettiva della *civitas* – del complesso assieme (di cui ho detto) d'altre «regole sociali non-giuridiche»: in grado – come queste appunto si rivelano – di riscuotere un alto quoziente di adesione nei soggetti agenti. Normale [in dette circostanze] che l'ordine giuridico civile faccia non poco affidamento su questa «operatività concomitante»: come su un vigoroso «co-fattore sociologico» atto esso stesso a ingenerare comportamenti personali rispondenti (nella loro entità pratica) ai moduli di legge. A risultarne in fine potenziato è quel «coefficiente di adeguamento spontaneo dei soggetti» [del quale non sempre si riconosce a modo debito la funzionalità determinante] che non può non influire – largamente – sulla “efficacia reale” di qual si voglia ordinamento giuridico civile, quanta di questo possa essere “in potenza” la forza costrittiva.

Vede compirsi il proprio effetto pratico – la disciplina giuridica civile – [lo vede sostanziarsi *rebus ipsis*] per il semplice fatto che i soggetti agenti (comunque vi siano determinati) tengano una condotta personale che [nella sua “effettualità”: per come *de facto* si presenta nel vivo della relazionalità comunitaria] corrisponda ai moduli comportamentali astratti prefigurati dalle norme imperative. Conta – per l'ordine giuridico civile – che [“oggettivamente”] i *subiecti legum* compiano le attività loro ordinate: che [“oggettivamente”] essi si astengano dalle attività loro interdette. Conta che la «fattispecie sociale concreta» [tal quale si presenta nella *realitas* della fenomenologia comunitaria] materialmente corrisponda alla «fattispecie legale astratta» quale formalmente ipotizzata. Non ha peso – invece – [per l'ordine civile] che – nel condursi siccome si conducono – i soggetti lo facciano *intuitu legis* (per atto civico di ossequio alla legge giuridica cogente: della quale, per giunta, potrebbero ben ignorare la sostanza e la medesima esistenza) o siano invece tratti a agire indipendentemente dalla legge: in ubbidienza al sentir comune, a proprie personali convinzioni, o a una qualunque altra pulsione: o in modo non altro che fortuito.



4 - Ben altri spiegamenti – viceversa – c'è da attendersi [dal possibile divario operativo pratico fra «vincolatività sociale» e «vincolatività giuridica formale»] quando ci sia da porsi in un ambito comunitario non più «omogeneo» – questa volta – ma fattosi variamente articolato: il quale più non si basi [come in altri tempi] sui dettami imperativi d'un ethos collettivo storico relativamente “compatto”, sí invece si conformi – in linea culturale-politica-ideologica – ai moduli d'uno spaziente (indocile, sin dispersivo) «pluralismo». Dico del prorompente stabilirsi – in ambito civile – della simultanea militanza d'una varietà di «codici assiologici difforni» e di «difforni istanze deontologiche». E dico del proporsi d'un simile fenomeno non solamente nelle forme d'un «pluralismo valoriale» e «comportamentale», sí anche in quelle d'un «pluralismo istituzionale». Al confrontarsi e al contrapporsi di istanze ideali [e di moduli di vita di diversa, sin lontana, ispirazione] la realtà del nostro mondo vede accompagnarsi il confrontarsi e il contrapporsi d'una pluralità di apparati strutturali chiamati a farsene interpreti e patrocinatori. Il che [qui forse però cedo alla mia mentalità ecclesiasticistica] riguarda in special modo (riguarda con singolare intensità) le Confessioni religiose: che son quelle nel cui seno il vincolo di appartenenza e devozione è percepito nei modi – segnatamente impegnativi – d'una «doverosità eminente».

Tutto è cambiato [lo sappiamo] in un ambiente umano come il nostro: passato – nell'arco d'una travagliata vicenda – dallo «stabilimento monodico» d'un tempo [di impianto addirittura «teo-politico»] a una vibrante «polifonia ideologica». Più non sovrintende al nostro star assieme una sentita «comunanza di valori»: tale da poter esser assunta a «metro oggettivo di giudizio» a cui commisurare – a volta a volta – la valenza umana-etica-civica dei progetti di vita di ciascuno. Sin esasperato – per contro – il processo di «relativizzazione-soggettivizzazione» che giustappunto segna il «pluralismo ideale» delle più aperte società contemporanee. Tanto che – al profilarsi di questa metamorfosi sociale [di fronte al proliferare incontenibile d'una molteplicità di atteggiamenti spirituali eterogenei: e d'una molteplicità di canoni esemplari pratici] – è stato forza che la Potestà politica abdicasse ad ogni residua «pretesa pedagogica»: volta [siccome un tempo si diceva] a «reddere cives bonos»: a farlo al metro d'un «codice assiologico unitario»: assunto come «valevole per tutti», a parità di titolo. In luogo di seguitare a irrigidirsi nel presidio a oltranza di certi «valori egemoni» [«radicati alla coscienza nazionale», «consacrati dalla autorità del tempo»] il sistema giuridico ufficiale della comunità politica è venuto man mano consentendo a un moto di



«neutralizzazione etica» – e di «neutralizzazione religiosa» ed «ideologica» – della «legge giuridica cogente».

Sarebbe insorta una tensione civile “insostenibile” se alla *res facti* della indicata «evoluzione in senso pluralistico» della «esperienza comunitaria nazionale» non si fosse accompagnata la *res iuris* d’un provvido processo di «elasticizzazione» dei criteri informativi dell’«ordinamento giuridico formale» chiamato a governare quella medesima esperienza.

5 - S’è in fine imposta – in questa linea – [tutti sanno] l’istanza politica-giuridica-ideologica d’una legge che sia «osservabile da tutti»: verso la quale non siano proponibili obiezioni di principio: men che meno di coscienza. Dico del principio liberale di ridurre allo stretto indispensabile la «componente impositiva» e «proibitiva» della «legge giuridica cogente»: facendo spazio il più possibile alla «libertà di determinazione dei soggetti»: sia rispetto a se medesimi, sia in fatto di rapporti cui addivengano con gli altri. E – per forza di cose – questo programma affrancatore (“laicizzante”) s’è risolto [e qui torno a rifarmi, e me ne scuso, ai temi che più mi sono familiari] in un fenomeno di generale «liberalizzazione civile» (di «facoltativizzazione» se può dirsi) dei «comportamenti moralmente e religiosamente dovuti», e dei «comportamenti moralmente e religiosamente interdetti». Ed esso s’è risolto in un fenomeno (concomitante) di altrettanto generale «privatizzazione» della «esperienza morale e religiosa» d’ogni singolo soggetto umano. Cosicché a ciascuno [messo al riparo dalle altrui invadenze: e senza, a propria volta, poter esercitarne a carico degli altri] è data facoltà di attuare – in tutta libertà – il proprio «esser se stesso»: nella «pienezza della propria identità». E questo vuoi che il soggetto avverta di poter auto-determinarsi a proprio modo («facendosi giudice di sé») vuoi che avverta di dover piuttosto stare alla più alta autorità d’un qualche «imperativo trascendente». Col che – appunto – la accresciuta «disponibilità dell’ordine giuridico statale» vien come a «compensare» la «rigidezza dei sistemi settoriali» che operano all’interno della comunità nazionale complessiva.

E sono criteri ordinativi – questi – che [se contano rispetto ai singoli soggetti umani in quanto gestori della peculiare «personalità» che di ciascuno è propria] così valgono in via più generale: pur quando ci si venga perciò a porre sul terreno del «pluralismo istituzionale», dove a confrontarsi e a competere fra loro non sono questi o quei singoli



individui, ma sono «complesse aggregazioni umane» o sono «complessi organismi artificiali», venuti – le une e gli altri – organizzandosi dintorno a un qualche fulcro comune di valori e di interessi. E come è tanto largo il credito accordato ai singoli soggetti [in fatto di «capacità d’essere liberi»] da fondare il dogma della «centralità della persona» – così (per altro verso) tanto spaziente è l’«autarchia» riconosciuta a quelle forme ordinarie settoriali da accreditare la conclusione pubblicistica d’una «frantumazione» e «ridistribuzione del potere» nel quadro complessivo della comunità nazionale. [Il «disimpegno» della legge – come s’è visto realizzarsi quanto ai valori della «eticità» e «sacralità» – così si manifesta rispetto a molte altre «ipostatizzazioni» del passato: politiche-economiche-sociali: non già legate – questa volta – a eteree «grandezze spirituali» sí piuttosto alla corposa evidenza delle «grandezze materiali»].

6 - Orbene [quali i meriti che la più autorevole dottrina suole ascrivere al crescente ritrarsi dello Stato, e più generalmente della “mano pubblica”, da molte delle lamentate invadenze d’una volta, apportatrici di una rimarcata quantità di guasti] – quali i vantaggi d’un simile processo – sarebbe però esporsi a inconvenienti d’altro segno (non per questo, tuttavia, meno inquietanti) l’abbandonarsi oltre misura alla deriva inversa: quella del lasciare un campo totalmente libero (sgombro di qual si voglia limite oggettivo) ai programmi di auto-realizzazione personale, o al franco confronto delle forze spontanee antagonistiche: ciò specie allorché un simile confronto abbia ad esprimersi (non dico, va da sé, nei modi ferini d’un *bellum omnium contra omnes*) ma d’una competizione troppo drasticamente selettiva: quasi di stampo darwiniano. Non v’è «libertà umana» [penso sia chiaro a tutti] – né v’è alcun altro «valore costituzionalmente garantito» – che possa «affermarsi in assoluto». Non può – la «centralità della persona» – non tener conto della «pari centralità» [della pari «unicità non ripetibile»] di ciascuno degli altri consociati con i quali capiti al soggetto di entrare in rapporto o di venir in urto. Né essa può eludere il confronto con tutto un fascio di «interessi collettivi» rapportati all’*habitat* civile nel quale ci si trova a dover vivere e operare. Non è [s’intende] che la «centralità della persona» debba senz’altro cedere a questi «valori concorrenti»: né che debba al contrario essere essa senz’altro a prevalere. A imporsi – piuttosto – è l’esigenza d’un «contemperamento ponderato»: da attuare – a volta a volta – mediante un «trattamento giuridico bilanciato», tale da tener conto – in giusta proporzione – delle ragioni rispettive delle diverse istanze (pubbliche e



private) in gioco. [C'è sí da aprirsi, in sede normativa, alla comprensione quanto più genuina dei singoli interessi parcellari, quali man mano vengono emergendo nella società nazionale e quali sono man mano elaborati e prospettati dagli ordinamenti e dalle istituzioni settoriali, ma c'è al contempo da sottoporre questa fluida realtà sociale a un vigile «filtraggio politico», il quale sappia e voglia adempiere il suo compito: di rapportare ciascun interesse parcellare agli altri interessi concorrenti, e di passarli al vaglio degli interessi comunitari indisponibili: tenendo così debito conto del vario «assieme dei valori in gioco»].

Sarebbe cadere nell'eccesso inverso se al deplorato prepotere totalizzante dello Stato si venisse adesso a sostituire un esautoramento altrettanto pieno della mano pubblica. Si può [è vero] convenire – in molta misura – sui vantaggi d'un «ordinamento comunitario policentrico»: il quale [nel garantire il più soddisfacente estrinsecarsi della iniziativa dei privati e della loro capacità di auto-disciplinarsi nei reciproci rapporti] faccia largo spazio alla pluralità dei centri decisionali che – nella complessa relazionalità dei nostri tempi – tanto energicamente contribuiscono alla «realizzazione dei risultati attraverso la aggregazione ed espressione degli interessi». E vanno senz'altro condannate le prevaricazioni della Legge: ove si assuma [beninteso] che la «prescrittività legale» operi «in subordine agli obiettivi di chi ha potere». Radicalmente inaccettabile che interessi “parcellari” e ben “concreti” vengano realizzati (in termini palliati) per mezzo delle formulazioni di tono “astratto” e “generale” della precettività legale. Però [bollati questi abusi: e censurati senza remissione gli altri eccessi ai quali possa indulgere un pubblico apparato disattento o infedele al proprio ufficio] neppure si può mancare di dar peso – sul versante opposto – al prodursi (nella viva concretezza del fenomeno comunitario generale) di non giustificati «vuoti di potere» e non giustificati «vuoti di servizio»: a colmare i quali non sia il Pubblico Potere a provvedere, sí invece il potere [che può pur esso diventare “prepotere”] dei privati: di quelle Istituzioni “intermedie” che (finalizzate ad uno scopo) non va escluso che della cosa si interessino – non nel generale interesse – ma secondo la propria utilità.

7 - Soprattutto censurabile [e specialmente preoccupante] che («*certis inspectis casibus*») venga – lo Stato – ad abdicare alla funzione (che istituzionalmente gli compete) di dirimere «autoritativamente» le controversie fra i *subiecti legum*: imponendo «*et in nolentes*» (quando occorra) le proprie determinazioni giurisdizionali. Dico del compito di



«*facere iudicium atque iustitiam*»: nel quale – per lunghi e lunghi secoli – s'è come compendiata la *quidditas* dell'*officium regis*: tanto che si è arrivati (in termini emblematici) alla immedesimazione del *rex* col *iudex*: «*rex id est iudex*», «*iudex id est rex*». Più ancora censurabile – poi – e più preoccupante che lo Stato [il Giudice Pubblico Istituzionale] rinunci a rivendicare a sé (senza condiscendenze o cedimenti) il «monopolio dell'uso della forza»: secondo il *principium primum* che dello Stato di Diritto è canone fondante. E ciò lasciando che altre Istituzioni ed altri Corpi [forti di propri ordinamenti settoriali, e propri apparati strutturali] possano – essi – intervenire «*contra nolentes*»: imponendo proprie deliberazioni autoritative (e realizzandole da sé: «*suo marte*») a carico di soggetti dissenzienti ai quali non sia ascrivibile una adesione qual si voglia a sottostare alle potestà decisionali e esecutive d'un Giudice Privato. Può essere giovevole far spazio – nell'ambito comunitario generale – alla presenza operativa di «giurisdizioni settoriali concorrenti», tali da confarsi con più immediata consapevolezza ai valori e agli interessi in gioco: a condizione – tuttavia – che abbia a trattarsi di giurisdizioni «scelte dai singoli soggetti» o comunque «accettate» dai medesimi, non di giurisdizioni ad essi «imposte»: e a condizione che questo concorso abbia ad esprimersi in ragione di valori e di interessi che l'ordinamento generale della *civitas* lasci alla «disponibilità giuridica dei singoli».

Non altro ordinamento che quello generale della *civitas* [chiamato a operare in un contesto di vita materiale «potenzialmente competitivo»: contrassegnato da rapporti fra soggetti che possono ben esser portatori di interessi personali antitetici: e di interessi di tal sorta che la realizzazione pratica dell'uno può risultare irraggiungibile se non a scapito dell'interesse concorrente] non altro ordinamento può aver titolo a dirimere le singole contese in modo tale che la utilità dell'un soggetto possa essere appagata (alla occorrenza) anche «contro la utilità dell'altro». Sta – quindi – ad esso [all'ordinamento generale della *civitas*] di predisporre – e mettere a disposizione dei privati – congrui strumenti coercitivi: capaci (*de iure* e *de facto*) di comprimere la sfera giuridica soggettiva di questi o quei loro antagonisti: indipendentemente dal consenso personale di costoro; di più: contro il loro stesso esplicito volere. Dico di strumenti capaci di spogliare il *subiectus patiens* [colui che ne risenta a proprio carico] della titolarità di certi beni giuridici, o della facoltà di autonomamente disporre del proprio patrimonio o della sua medesima persona: determinando – se del caso – [quanto ai «rapporti di dare e avere» che distinguono tanta parte della economia della



temporalità] il trasferimento coercitivo di certe utilità dalla sfera giuridica dell'uno alla sfera giuridica dell'altro.

8 - Tanto più – poi – va custodita [va anzi rafforzata] questa «spettanza pubblica esclusiva» dell'*imperium* (del potere giuridico formale di «*cohercere nolentes*») quanto più viene irrobustendosi [nei modi nei quali ciò suole avvenire ai nostri giorni] la consistenza reale degli ordinamenti e delle Istituzioni settoriali che si esprimono nell'ambito comunitario complessivo, e quanto più viene crescendo la loro capacità di operazione. Non ci si può non preoccupare del diffuso processo metamorfico che è venuto investendo la vicenda di molti di quegli ordinamenti e quelle istituzioni. È un dato di esperienza che [sorti dapprincipio per «far da tramite» fra i soggetti privati e il pubblico potere: in modo da avviare i singoli a una sempre più avvertita e più piena partecipazione «*uti universi cives*» alla vita reale della comunità civile] certi organismi comunitari sono via via venuti coltivando una montante propensione a porsi come «entità autocefale»: quasi «*sibi principes*». Il che [portandoli ad eccedere la propria dimensione originaria] più non li fa essere strumenti deputati al più compiuto esplicamento della personalità dell'uomo. Li fa piuttosto diventare altrettanti «apparati di gestione del potere sociale»: come dire altrettanti «centri di potere», portatori appunto di propri «interessi di apparato».

Di qui il rischio che [lungi dal confrontarsi fra loro schiettamente: in vista d'una soluzione quanto più appagante dei molti problemi del nostro vivere in comune] quelle esperienze settoriali sí piuttosto tendano a rinchiudersi in se stesse: in una rigida «aseità»: forti d'una propria gelosa autonomia. A presentarsi di fronte – troppo spesso – non è il fenomeno (auspicato) d'un «pluralismo critico» [«dialettico»] quanto piuttosto quello (di stampo «corporativo»: o «neo-corporativo», come oggi si dice a preferenza) della istituzionalizzazione d'una sorta di «pluralità di monismi»: d'una pluralità di «monadi sociali» per sé stanti: contente ciascuna di se stessa, chiuse al dialogo, alla comparazione edificante. Che è «pluralismo malinteso», intrinsecamente contraddittorio: come quello che [col suo erigere, nel corpo della *civitas*, come una catena di «reparti riservati»] viene a frammentare la vicenda comunitaria nazionale (e viene in molta misura a irrigidirla) proprio nel nome d'un principio associativo che – tutto alla rovescia – reclamerebbe un più pregnante confronto (e una più vivace interazione) delle esperienze e delle idee.



E – paradossalmente – al rischio di questo «blocco della dinamica civile» se ne associa un altro, proprio di segno opposto: il rischio d’una troppo accesa militanza («*punctum contra punctum*») di quelle componenti settoriali: di tanto inquietante intensità da forzare i limiti [diciamo “fisiologici”] d’una emulazione costruttiva, per degenerare in forme di reciproca esclusione: tali da turbare il buon andamento della vicenda comunitaria complessiva.

9 - Né va poi taciuto come a ciò si aggiunga una ragione garantistica (la quale può rivelarsi sin pressante) direttamente riferibile alle persone degli stessi soggetti umani che son membri delle formazioni sociali in discussione, o che si trovino comunque a esser investiti dal relativo attivarsi *in civitate*. È ancora l’esperienza ad insegnarcelo: ché [sorte dappprincipio «per fare da diaframma» fra i singoli individui e il pubblico apparato] certe «società intermedie» (progressivamente ingigantite) son venute poi acquisendo una tanto pervadente autorità sui loro membri da contraddire in fine al proprio ufficio originario: quello di mettere in grado quei soggetti di poter meglio difendere («*unitis viribus*») la propria autonomia di uomini liberi: di poter farlo «contro lo strapotere dello Stato». Molto è cambiato nel frattempo: cosicché non solo accade [negli anni in cui viviamo] che la personale libertà degli individui si presenti insidiata e conculcata da una montante moltitudine di «strapoteri extra-statali»; ma si dà che – a esercitare in questo un loro ruolo – siano gli stessi organismi societari (gli stessi “corpi intermedi”) per sé finalizzati proprio a presidio della libertà politica e economica dei singoli. E quindi accade che alla originaria problematica [d’una effettiva guarentigia della libertà degli individui «nella comunità politica»: «nella comunità civile»] si vengano poco per volta sostituendo problemi d’altro segno: attenti – stavolta – alla custodia della libertà degli individui «nelle comunità particolari»: e «dalle» comunità particolari.

Finisce [sempre che ci si astenga, va da sé, dalle ritrite querimonie del solito «anti-statalismo di maniera»] che lo Stato – dall’essere veduto come il «nemico contro cui difendersi» – sia riaccreditato d’un suo prezioso «ruolo garantistico». Dico [si intende] d’uno Stato che – mettendo a frutto l’esperienza degli ultimi decenni – sappia ristrutturare le proprie attribuzioni d’istituto in un modo che più da vicino si raccordi all’indole dei tempi: e sappia perciò recuperare – nella sua pienezza – quella funzione di «presidio delle libertà individuali» che (sebbene malamente contraddetta da molteplici espressioni della «realtà politica») fedelmente



risponde – non di meno – alla «prospettazione ideologica nativa dello Stato di Diritto». Sta a questo [spetta allo Stato di Diritto] – per quanto qui preme rilevare – di «*interponere auctoritatem suam*» anche nel campo dei rapporti che le «formazioni sociali» (specie quelle egemoni) instaurano con i singoli: sia con gli individui che ne sono membri, sia con la generalità degli altri componenti della *civitas*. E spetta allo Stato di Diritto intervenire anche nel campo dei rapporti [spesso, dicevo, marcatamente antagonistici] che dette formazioni intessono fra loro.

Gli addebiti infiniti che sogliono esser mossi al pubblico apparato prevaricatore o inefficiente non sono per sé tali [per il loro prendere di mira uno «Stato che non funziona»] da precludere – in chiave categorica – la possibilità giuridica e politica d'uno Stato che invece «sappia fare il suo mestiere».

10 - Proprio in questo senso – allora – verrebbe fatto di parlare (in modo ovviamente “atecnico”) d'una «funzione podestarile dello Stato»: nel senso – cioè – della spettanza istituzionale al pubblico apparato del potere statutario [chiamiamolo “arbitrale”] di governare imparzialmente (con la prudenza ma anche con la fermezza che si addicono alla importanza della posta) un fenomeno sociale – qual è il nostro – che non può essere rimesso al «libero gioco delle forze in campo»: e quindi – in fondo – al prepotere della «*raison du plus fort*». Quello della compresenza nella comunità civile complessiva e della simultanea militanza d'una pluralità di ordinamenti e di organismi settoriali [tendenti a forme più o meno rimarcate di «auto-cefalia»] rappresenta un impreteribile tratto pubblicistico della dinamica sociale. Sono capaci – quei fattori – di coinvolgere [in chiave emulativa: marchiata, a volte, di cruda ostilità reciproca] non trascurabili comparti della esperienza nazionale: ed essi son capaci [facendosi sin anche promotori zelanti di discipline di vita specialmente discoste dai moduli correnti] di incidere in via determinante sul nostro vivere associato e sulla vicenda umana di ciascuno. Al pubblico apparato [a un pubblico apparato, beninteso, che voglia e sappia collocarsi e mantenersi al di sopra delle parti: in modo «podestarile», giustappunto] si pone – rispetto a questa variforme panorama – una fitta catena di problemi: di soluzione non agevole, specie allorquando a entrar in campo siano «valori esistenziali potenzialmente esclusivistici» ammantati d'un qualche stringente «sentimento di superiore doverosità». Si tratta di trovare come «rendere a ciascuno il suo» senza che agli altri ne derivi una ingiustificata compressione. C'è da assicurare a ognuno di questi esperimenti lo «spazio vitale» che gli occorre: senza però toccare – oltre lo strettamente



indispensabile – lo «spazio vitale» cui hanno pari titolo gli altri esperimenti concorrenti: senza indebolire la sostanza dei diritti fondamentali che sono appannaggio irriducibile della generalità indifferenziata dei consoci: senza toccare – in via più generale – la stabilità dell'ordinamento complessivo della *civitas*.

Si possono sí avere opinioni diverse [anche lontane] circa gli altri compiti operativi da riservare alla autorità eminente dello Stato. Se ne può auspicare un più fattivo (o un meno invadente) impegno nell'una o nell'altra direzione: politica, economica, sociale, culturale, o quel che sia. [Quanto s'è scritto e detto, da cent'anni, della «crisi dello Stato»! Quanto se ne continua a dire e a scrivere ancor oggi!]. Ma – quel che sia di tutto questo (quale il modello pubblicistico che ci si proponga di tradurre in atto) – resta che una eventuale «deregolamentazione» [o «privatizzazione»] della tradizionale *potestas publica* di «*facere iudicium atque iustitiam*» (con gli esiti coercitivi perentori che possono seguirne) non semplicemente frustrerebbe la funzione primaria dello Stato quale noi oggi siamo arrivati a concepirlo [e quale molti oggi ritengono di poter criticare e contestare] ma verrebbe a stroncare il cardine (il «*columen rei publicae*») di qualunque ordinamento comunitario [quanto che sia composito] che voglia mantenere al proprio interno un «grado sostenibile di vivibilità civile».

Ben anzi si può dire che [in una società contrassegnata dalla compresenza e dalla concomitante militanza di più componenti eterogenee] v'è motivo anche più forte (quanto al ristretto nucleo dei «valori-base» che le istanze del vivere in comune additano siccome «indisponibili») che – a custodire fermamente questo *commune bonum* – provveda una oculata disciplina di diritto comune: tale da imporsi alla lealtà di tutti i consociati. E v'è motivo ancor più forte che sia robusta la Autorità Istituzionale Pubblica chiamata a garantire la risoluzione – senza traumi – delle eventuali controversie: attraverso l'esercizio di quella *potestas coactiva* [capace di «*coartare libertatem*», di «*confiscare bona*», di «*adhibere vim physicam in personas*»] che appunto non ad altri può competere – «*contra nolentes*» – che al Giudice Istituzionale Pubblico.



- III -

Superiore tensione psicologica del sentimento religioso *

1 - È l'esperienza reale [introspettiva] a rivelarci la singolare "carica intensiva" del «sentimento di doverosità» che si accompagna all'adoparsi umano di chi provi *intus in pectore* di dover rispondere di sé, di dover rendere conto delle proprie azioni, dei suoi stessi moti interni, a una Entità Superlativa: di chi ciò avverta con la severità invasiva che connota la "emozione religiosa". È quindi un abito dell'animo – la *commotio fidei* – al quale non è parificabile, nelle profonde scaturigini, il senso di doverosità che più semplicemente e più serenamente si accompagna «a altezza d'uomo» all'operare di chi riponga invece in se medesimo la fonte della propria eticità: di chi ne colga il monito nella provincia più interna e più gelosa del proprio essere: in quella che a lui solo si appartiene: che solo da lui dipende. Non è parificabile – in termini effettuali – la «dimensione filosofica» [la «dimensione profana» di chi appunto cerchi in sé la norma e la misura del suo vivere: e a sé soltanto senta di dover darne ragione] con la «dimensione religiosa» di colui che invece avverta d'essere strettamente tenuto a uniformarsi a tavole dogmatiche e assiologiche che radicalmente lo trascendono: le quali gli si impongono *desuper* perentoriamente¹.

Varrà sí parlare – nell'uno e l'altro caso – di «libertà di coscienza»: o di «libertà delle coscienze», come parrebbe preferibile. Dico di quella personale facoltà che è debito riconoscere a ciascun essere umano [a ciascun «nato di donna»] di «scegliere come condursi eticamente»: di «vivere responsabilmente la propria vicenda coscienziale»: di farlo secondo i «convincimenti di doverosità», quale di questi sia la fonte, che singolarmente gli albergano nell'animo e che gli additano la strada cui tenersi. Risponde al sostrato profondo della «libertà delle coscienze» – è un che di immanente alla medesima sua *quidditas* – l'intrinseco connettersi di essa a una vigile «imperatività delle coscienze»: onde quella stringente libertà [di «esprimere la propria eticità»] non semplicemente va "fruita" sí

¹ Parlo s'intende di coloro che vivono una «esperienza religiosa autentica» volta a glorificazione sempiterna d'un Ente trascendente metastorico. Altro discorso – meno impegnante – s'ha da fare rispetto a atteggiamenti umani bensì commisurati fattualmente a moduli comportamentali di dipendenza fideistica ma non accompagnati da un effettivo coinvolgimento emozionale. Di non pregevole eleganza i casi, non proprio infrequenti, di certe «ostentazioni fideistiche» che si prefiggano non di riflettersi *in excelsis caelis* sí invece di ottenere effetti ben piantati *in terris*. Sono blasfeme pratiche, codeste: alla cui intrinseca empietà non si addice rispetto sí piuttosto biasimo.



piuttosto va “adempita”: alla maniera d’un «diritto-dovere esistenziale». Anche varrà però tener in conto le differenze di fondo, non modeste, che segnano i due casi: ché proprio quel «sentirsi tenuti a un che di debito» è cosa che non può non presentarsi ulteriormente rafforzata, in chiave psicologica, le volte che s’abbia che fare con quei severi tratti di esperienza che più da presso toccano la *píetas adversus deum*. Conta in proposito l’aggiungersi nella coscienza morale degli uomini di fede [«*in sua syndéresi*»] di quella fiammante carica emotiva – “numinosa” – che intride il pathos religioso: e vigorosamente lo vivifica².

Vero che – nel suo *esse* e nel suo *agere* – ciascun individuo umano ha innanzi tutto un «debito di lealtà verso se stesso»: in ubbidienza ai «convincimenti di doverosità eminente» costitutivi del suo personale «statuto deontologico»: ai quali sente d’essere tenuto strettamente nell’autogoverno dei suoi atti. E tuttavia – quando abbia a trattarsi dei sommi valori dello spirito – non si può non chiedere all’agente, quali i suoi canoni ideali, di farsi altresí carico, nel vivere e nell’agire in comunione con altri esseri umani, del «grado di esposizione psicologica» [di «permeabilità» e «vulnerabilità» dal lato emozionale] di quelli fra i consoci che gli si presentino partecipi di grandezze morali d’altro segno. Non

² È il senso di «speciale vincolatività» che la pervade [è questo suo «proporsi in chiave imperativa»] il *proprium quid* che differenzia – negli essenziali tratti morfologici – la «libertà delle coscienze» dalle altre libertà civili riferibili alle comuni «manifestazioni di autoedificazione intellettuale». Sono difatti tali gli schemi della «libertà di opinione» e di «pensiero» da concernere quei molteplici aspetti del programma di promozione personale che mirano a attuarsi usando della piena facoltà di concepire e di esternare propri «giudizi cognitivi» e «critici»: di formare e coltivare, in tutti i distretti dello scibile, in merito a tutti i tipi di interessi, proprie convinzioni intellettive: di arricchirle di argomentazioni probatorie: di produrle a conseguenze: di difenderle dialetticamente e di diffonderle: di esprimere apprezzamenti positivi o negativi sugli altrui convincimenti di pari carattere opinabile. Sono operazioni – tutte queste – che [senza essere partecipi del «senso di doverosità» che in modo più o meno stringente contrassegna la esperienza coscienziale] si dispiegano sul piano dello «svolgimento logico dei concetti»: con i mezzi e secondo le regole e i principi del ragionare e del discutere. Il che si ripropone pur quando la disputa si sposti sul terreno della competizione passionata: le volte massimamente che il pensiero non volga a scopi semplicemente conoscitivi e speculativi, ma ben anche attenda a “realizzarsi nelle cose”. Pur in questo caso le tesi antagonistiche potranno sí essere sorrette da opposte cariche polemiche: ma non saranno accompagnate [ché altrimenti il pensiero assumerebbe un “timbro fideistico”] da un incalzante «sentimento di doverosità morale».

È in ciò che il *logos* (se così possiamo dire) si differenzia dal *pathos*. Vale – il primo – a designare l’assieme delle «operazioni del pensiero». L’altro è «stato emozionale»: passione che si apprende all’animo e lo domina, facendosi «norma eminente di condotta».



troverebbe adeguatezza di attuamento l'istanza fondamentale di rispetto della «libertà dell'altro» e di rispetto della sua «personale dignità» [siccome è «postulato umanistico primario indissociabile dalla idea di laicità»] se al *subiectus agens* si accordasse una incondizionata facoltà di operazione nello spendere la propria dimensione umana: tanto da poter giungere a comprimere *praeter modum et rationem* la concorrente dimensione umana del *subiectus patiens*. Dico del *subiectus cum quo agitur*, e dico del *subiectus in quem agitur*.

2 - Non ho che da ripetere che negli uomini di fede [parlo di quelli che si inchinano con animo devoto alla Volontà superlativa d'un Essere metafisico assoluto] il sottostare a tanta Signoria è un abito dell'animo che si colora di una «valenza imperativa di pozione elevatezza»: specialmente vincolante. Quello che in essi preme [ricordiamolo] è un moto di «superiore doverosità»: al quale gli uomini di fede – se per davvero “uomini di fede” – si sentono impotenti a opporre un personale gesto di rifiuto. A sollecitare pressantemente il lor agire non è una semplice «doverosità verso se stessi» [sicché, osservandone i dettami, essi non altri in fine onorano che la propria medesima persona] sí appunto è il pungolo d'una «doverosità eminente»: sentita – irrecusabilmente – «verso una Entità che li sovrasta», alla quale i credenti debbono ubbidienza: gliela debbono *de necessitate suae salutis*. Cosicché a seguirne è quella trepida «esposizione psicologica» [quella «responsabilizzazione spirituale» di cui gli uomini di fede si sentono investiti nel dar prova di se stessi] che costituisce il “fatto umano” – singolarmente carico di senso – del quale, comunque personalmente la si pensi, è forza tener conto in sede dottrina e in sede pratica. Dico di quel denso rapporto [non *servilis*, ma *filialis*] di «*amor-timor*» che lega le creature alla paternità maiestatica di Colui che le ha create. Dissimili per contro, sin antitetiche talvolta, le istanze umane di coloro che dei massimi temi della vita, delle radici profonde e della significazione complessiva del proprio essere, abbiano invece una «visione profana»: scevra di condizionamenti fideistici: privilegiatrice delle singole determinazioni personali. Parrà a costoro d'avere una più larga «disponibilità» dei loro propri interessi e dei lor atti. Parrà ad essi di poter servirsi a discrezione [«*ad suum placitum*»: «*ad suam utilitatem*»] dei loro beni, dell'opera propria e della propria intelligenza,



della loro medesima persona³.

Lontani – perciò – i «modi del sentimento laico» [quali si convengono a un «uomo di ceppo prometeico» che ambisca di “decidere di sé”, non rispondendone ad altri che a se stesso] dai «modi del sentimento religioso»: per contro sovrastati dalla “pulsione mistica” che all’«uomo di ceppo adamico» dà il senso d’esser chiamato invece a un “compito” (a un “ufficio”) che trascende la sua terrena dimensione. A misurarsi sono due diverse «valenze antropologiche». Avviene che [in possesso d’una “verità formalizzata” comunicata agli uomini dall’alto: “supernaturaliter”] la «militanza religiosa» si senta tenuta a custodire con scrupolosa dedizione questo intangibile tesoro: si senta tenuta a preservarne la integrità dogmatica e assiologica dagli irresponsabili attentati che possono venirle da un pensiero e da una prassi irrispettosi, lasciati a un avventato arbitrio. Avviene d’altro lato che – per la sua stessa insofferenza di qual si voglia limite assiomatico – la «alternativa laica» [“scettica” o “agnostica” che sia, o senza meno “ateistica”] sia aperta a misurarsi schiettamente – provocatoriamente addirittura – con le altre ideologie. Essa postula il confronto: lo sollecita. E proprio in esso [proprio in una competizione viva e vera] cerca – spregiudicatamente – la verifica e l’affinamento dei suoi temi⁴.

³ È proprio a questo modo [tenendo appunto conto dell’indole diversa e della diversa capacità di svolgimento delle posizioni personali volta per volta interessate] è ponendocisi proprio in questa linea che ci si mette in grado, a me parrebbe, di cogliere le peculiarità reali [i “tratti umani”] che giustappunto differenziano *in sua substantia* le esperienze di vita riportabili nel quadro della «libertà di religione» da quelle espressive delle restanti «libertà dell’uomo»: inclusa – per chi l’avverta entro di sé – la libertà di «vivere autonomamente la propria eticità» senza dover commisurarla al Trascendente. Sono le prime – infatti – [sono le “manifestazioni di religiosità”] a presentarsi penetrate per propria intrinseca natura della notazione distintiva d’una «intensità più trascinate». Dico della istanza umana di ciascuno di vivere, in se stesso e nel rapporto che lo lega agli altri, la propria fede religiosa: di onorarla e propagarla: di seguirne con animo devoto gli insegnamenti e i moniti. In questo tipo di esperienza [proprio per il suo coinvolgere le ragioni supreme degli uomini di fede] sale di tono quel «moto di vincolatività» che intimamente si accompagna a un qualunque cimento libertario vissuto con la «rettezza» e la «responsabilità» che gli si addicono: con l’«umano impegno» dal quale non può andar disgiunto un apprezzabile programma di auto-realizzazione personale.

⁴ Si tratta – va da sé – di non far tutt’uno dell’ateismo siccome «convincimento radicato alla coscienza» [del quale «la coscienza abbia coscienza»] con l’«ateismo pratico»: che è disinteresse puro e semplice: è gelida apatia ideale: cosa che «sfugge alla coscienza», in quanto non tocca [neppure sfiora] la coscienza. C’è – in breve – da distinguere l’ateismo come «ideologia» dell’ateismo come «disattenta prassi». E c’è da attendersi che [proprio per la friabilità delle sue idee, e vorrei dire della sua medesima struttura morale] l’«ateo pratico» non alla prospettiva d’una elaborazione sofferta dei



3 - Ecco perciò che [nel tradurre in atto l'«onere di doveroso rispetto» al quale, in un consorzio aperto, ciascuno è tenuto verso l'altro] non varrà appellarsi a una «medesima misura di tipo piattamente ugualitario». Non varrà rifarsi a una *communis aestimatio*: a cui in effetti non potrebbero esser rapportate fattispecie umane che sostanzialmente differiscano nei loro momenti tipizzanti. Ci sarà piuttosto da ricorrere [già s'è avuto modo di discorrerne] a un «criterio operativo ponderato»: da conformare a moduli che abbiamo chiamato di «pari adeguatezza»: così da corrispondere con più misurata congruità alle infungibili «istanze esistenziali di ciascuna fattispecie». E si può dire, io penso, che [quali, per parte loro, i *moderamina* che agli uomini di fede si richiedono nell'atteggiarsi pratico verso coloro che in verità salvifiche non credono] stia alla consideratezza di questi ultimi (stia alla «correttezza», all'«equilibrio», di quelli che uomini di fede non lo sono) di non forzare oltre misura – nel proprio condursi verso il prossimo – l'esercizio della libertà specialmente spaziente che ad essi si appartiene. Ciò che loro appunto si richiede – *sub specie rectitudinis* – è di “graduare” i modi attuativi pratici di questa pregnante libertà [«verso la religione», «dalla religione»] commisurando responsabilmente il proprio agire alla speciale «esposizione a rischio» – alla facile «vulnerabilità» – del sentimento religioso dei loro oppositori. Di qui volta per volta il prospettarsi, nella vivente concretezza della fenomenologia comunitaria generale, di «rapporti umani diversamente calibrati»: diciamo così «asimmetrici». E in ciò si manifesta, a me parrebbe, una notazione distintiva tipica della nostra problematica⁵.

suoi convincimenti resti esposto, ma più facilmente alla eventualità di *revivals* religiosi d'impatto emozionale, null'altro in effetti che epidermici: inclini – per giunta – piuttosto a discendere agli aspetti secondari (e più corrivi) della devozione popolare, che non a aprirsi e a conformarsi ai tratti più severi dell'uno o dell'altro Messaggio spirituale. Si può finire con l'indulgere più a forme di vuota *superstitio* che non alle mozioni austere d'una *sancta pietas*.

⁵ Peraltro non esente da un qualche grezzo semplicismo la comune tendenza a ricondurre l'esperienza umana dell'«ateo» o dell'«agnostico» negli spazianti schemi delle manifestazioni di «opinione» o di «pensiero». Schemi, sí certo, idonei a ricomprendere le forme di “ateismo” o “agnosticismo” di tipo diciamo così «intellettualistico», che si atteggiavano a mere «risultanze speculative di apparati teoretici di generale impianto sistematico». Si tratta di semplici «proposizioni secondarie derivate da proposizioni principali». Si tratta di meri “*consectaria*”: i quali – procedendo da certi più astratti postulati – li dispiegano e specificano sul piano logico della costruzione del pensiero, restando tuttavia sprovvisti in sede operativa pratica d'una puntuale funzione e d'una puntuale pretesa deontologica. E perciò si tratta di posizioni personali che [quando giustappunto emanano «*ex ratiocinatione animi tranquilli*»] non partecipano della “tensione



La «libertà» – va detto con fermezza – implica in chi intenda meritamente esercitarla una congrua «padronanza di sé». Presuppone la capacità, culturale e psicologica, di controllare i propri impulsi e porgli un freno. Onde sul piano stesso della «fenomenologia comunitaria» [quali le concomitanti soluzioni cui poi ci si determini nell'«ordine giuridico»] non si può raffigurare “in positivo” l'«idea di libertà» se non riferendola a determinazioni personali che si informino a criteri di «umana probità»: di «integrità». Chi voglia «responsabilmente essere libero» deve saper «imporre disciplina alla propria libertà». Deve saper guidarla e sorvegliarla. E ciò, s'intende, tanto più varrà quanto più delicate si rivelino – nel prossimo – le aspettative concorrenti: quanto più degne di riguardo.

4 - Sconviene ad un “intendimento responsabile” della «idea di libertà», disdice a una sua accezione “socialmente ponderata”, il far consistere le singole «dotazioni libertarie» (quale ne sia l'origine, quale la carica ideologica) nella spettanza in capo all'*agens* d'una illimitata *facultas electionis*: genericamente definita. Stona *sub specie rectitudinis* lo star a richiamarsi a una potestà incondizionata [“*omnímoda*”] di «fare tutto quello che piaccia», e che «si possa»: e ciò in ragione del proposito individualistico (“egotistico”: “egocratico”) d'«esser padroni di se stessi»: di «voler essere qualcuno». Sarebbe – in linea astratta – estremizzare la *vis electiva* del soggetto: privilegiare oltre misura i suoi proponimenti esistenziali. E questo indipendentemente dalla “positività” o “negatività” delle «ragioni determinative del volere»: indipendentemente dalla “positività” o “negatività” della «consistenza reale del voluto». E sarebbe – in linea pratica – rimettersi alla mera *vis activa* del soggetto: quasi che nella vivente concretezza del rapporto comunitario generale non altri sia “libero” alla fine se non quegli che “fattualmente” abbia il potere di «tradurre in atto ciò che vuole» e che «sa fare». Imprescindibile per contro – perché ci si possa appellare a pieno titolo alla «idea di libertà» – che in via preliminare non si astragga da una attenta «valutazione qualificativa»: e del “volere”, e del

patetica” che permea e contrassegna l'emozione religiosa. Tipica in questo senso la posizione intellettuale dello “scettico”.

Non parimenti si presentano adeguati quegli stessi schemi le volte che non tanto la «scelta a-religiosa» quanto quella «irreligiosa», quale ne sia la genesi ideale, venga a tradursi “operativamente” in «impegno ateistico»: in un «ateismo militante» («attivo») non più sentito come puro «momento intellettuale», sí invece come «regola e costume di vita».



“voluto”: soprattutto poi le volte che a venir in giuoco siano valori concorrenti massimamente delicati: facilmente conculcabili⁶.

Perché si possa a giusta ragione dirla «libera», non può l'umana attività non svolgersi «nell'ambito del lecito»: né può non mantenersi. E questa è «determinazione morfologica» tanto strettamente inerente alla tematica che a voler astrarne si incapperebbe in uno snaturamento vero e proprio della «idea di libertà». Non s'ha che fare [questo il punto] con “limitazioni” o “compressioni” recate dall'esterno a una sfera di poteri individuali che altrimenti avrebbero campo di spiegarsi illimitatamente: senza condizionamenti, senza remore. Si tratta – viceversa – di “limiti intrinseci” [“essenziali”] che valgono proprio a «definire il contenuto ordinario della libertà»: onde «essa è ciò che è». La quale [“etica” o “giuridica” che sia, o “sociale”] non può esser invocata a giusto titolo se non in rapporto a scelte umane che volta per volta, «rispetto a ciascun parametro assiologico», siano appunto «lecite»: “eticamente”, o “giuridicamente”, o (per quanto di nostro interesse a questo punto) “socialmente”⁷.

⁶ Si sa che [presa in una significazione semplicemente “materiale” e semplicemente “psicologica”: diciamo così “naturalistica”] l'espressione «libertà» suol esser tratta a designare il «dominio della volontà» onde ciascuno nel suo agire pratico si determina conformemente al proprio giudizio intellettuale e volitivo e in forza delle sue energie. Tale la «*libertas electionis*» invocata a fondamento dei cosiddetti *actus humani*: i quali precisamente vanno assunti siccome atti “liberi” e “volontari” e “consapevoli”: ascrivibili all'autore secondo un nesso di imputabilità materiale e psicologica. Diverso il discorso che va fatto quando il problema lo si venga a porre su d'un piano non più “effettuale” questa volta sí invece “deontologico”. Si dà allora che la «*naturalis libertas*» del soggetto [capace, secondo la potenza volitiva e operativa dell'agente, di volgersi in qual si voglia direzione pratica: con qual si voglia intento] debba lasciare il passo a una più ristretta intelligenza: la quale non può non rapportare la «*facultas diversa eligendi*», di cui in natura è provveduto ciascun uomo, a un qualche «parametro assiologico» [etico-giuridico-sociale-civico] che vanga volta per volta a denotare la «vera libertas», quella che «sa tenersi nei limiti del lecito», distinguendola dall'«*abusus libertatis*»: il quale invece quei limiti travalica. [E ci sarà poi da precisare come la «*libertas*» non solo vada differenziata dall'«*arbitrium*», ma ben anche attenga ad un settore qualitativamente delimitato degli *actus humani* ricadenti nella categoria generalissima del «*licitum*»].

⁷ Non muta, rispetto ai vari sistemi deontologici volta per volta rilevanti, il *principium princeps* che presiede alla materia: il quale sta nel fatto che la «*mensura liceitatis*» [siccome concepita «all'interno di ciascun sistema»] implica una differenziazione basilare fra ciò che è “bene”, e quindi “lecito”, e ciò che è “male” e quindi “illecito”. Quella – se mai – che può variare da sistema a sistema, e anche profondamente può divergere, è la nozione di ciò che è “bene” e ciò che invece è “male”. Cosicché potrà succedere che – pur restando ferma l'«idea di liceità» per come delineata «in via teoretica» – a differire da sistema a sistema sia per contro la «incidenza reale» della stessa: con l'immediata conseguenza che quanto è lecito nell'uno possa non esserlo nell'altro. Potrà trattarsi di ordinamenti



5 - A voler porci in questa linea [nel quadro d'un esperimento consociativo che sappia esimersi dai moduli d'una «parcellizzazione esasperata»] risponde a una apprezzabile istanza deontologica il richiamarsi a un «canone solidaristico» (di «probità sociale»: di «civismo») volto a ottenere in misura per quanto possibile appagante un «contemperamento vicendevole dei modi operativi pratici dei singoli». Si presenta la «*licéitas*» in un siffatto ambiente umano [quale possa essere poi, di volta in volta, la concomitante qualificazione d'ordine giuridico] nei modi esigenti della «*honestas*». E questa [la «*honestas*»] non consente di trasporre – nella organica esperienza d'una ordinazione societaria e d'una relazionalità inter-personale informate a «criteri di probità sociale» – di «modi non equi di condursi»: raccostabili a quelli per contro consentiti dal *principium stricti iuris* che legittima ognuno a esercitare sin in fondo le proprie pretese soggettive. «*Qui iure suo utitur neminem laedit*»: non potrebbe una consimile sentenza aver libero corso *sub specie probitatis*. C'è che un non giustificato accanimento nella rivendicazione del *suum ius* verrebbe a costituire un «atto emulatorio» inconciliabile col principio (congruamente inteso) di «liceità-onestà» quale preposto appunto a una ordinata fenomenologia comunitaria. Quanto a ciascuno invece si richiede a un tale metro è di saper servirsi (a volta a volta) “secondo rettitudine” delle “facoltà decisionali-dispositive-attuative” che l'ordine giuridico gli riconosce e garantisce in linea astratta e generale⁸.

normativi che si informino a criteri prevalentemente “individualistici”, o diano per contro un maggior peso a “valori comunitari-solidaristici”; di ordinamenti compiutamente “desacralizzati”, o d'indole invece “ierocratica”. Potrà trattarsi di sistemi a “composizione ideologica pluralistica”, o invece di sistemi compiutamente strutturati dintorno a una “idea-guida” eretta a grandezza egemone: di vertice. Sicché in tutte queste ipotesi [a dispetto delle diverse situazioni] “lecite” – per ciascuna esperienza normativa – saranno soltanto quelle umane azioni che si informino, o quanto meno non rechino lesione, ai “valori di fondo” che ciascun sistema rispettivamente sorreggono e alimentano. Con l'ovvia risultanza che la sfera di quanto è “lecito” per l'un ordinamento potrà non combaciare, sin entrar in urto, con la sfera di quanto “libero” e “lecito” per l'altro.

[E un tal “relativismo” avrà più ancora da spaziare le volte che più non si impianti la questione rispetto a questo o quell'«apparato deontologico oggettivo», ma la si ponga invece in relazione alla «sensibilità di singole coscienze soggettive». Le quali possono bensì partecipare del sentir comune, quale si esprime nelle norme della rettitudine sociale e della precettività giuridica, ma possono ben anche discostarsene: possono sin profondamente dissentirne].

⁸ Va tenuto in conto [a differenza di quanto verrebbe fatto di supporre a un primo sguardo] che il criterio valutativo della «liceità sociale» degli *actus humani*, e prima ancora quello della loro «liceità morale», sono criteri che si informano a principi più severi (più “esigenti”) di quelli ai quali negli ordini civili suole oggi conformarsi il criterio



6 - Ecco venirne allora [per stare sempre al nostro tema] l'istanza umana di trovare – sul terreno del confronto esistenziale – una ragionevole misura fra il contegno di chi, nel realizzare se stesso nel proprio rapporto con il prossimo, intenda di attenersi ai criteri agnostici, o francamente irreligiosi, che gli si rivelano appaganti, e chi sia invece preso dal bisogno inverso di testimoniare nel suo proprio agire la fede di cui avverte il richiamo imperativo. Certo [non c'è che da ripeterlo] contrasta con i «moduli della rettitudine sociale», e del «civismo», che il non-credente – nello spendere la propria personale libertà – giunga senza apprezzabile motivo a «offendere la sensibilità spirituale del credente»: di colui che, penetrato di pathos numinoso, si senta leso da quell'altrui comportamento: se ne senta ferito nei più gelosi recessi del proprio animo: «nella sua stessa identità». Però sarebbe chiedere troppo al non-credente – sarebbe conculcarne le facoltà dispositive – se gli si imponesse di rispettare l'intimità dell'altro, l'altrui “stato affettivo”, sino al punto di rinunciare per sua parte ad onorare le sue proprie convinzioni, delle quali sente lui stesso il vincolo. Si tratterà se mai di trovar come «mediare queste opposte posizioni»: così da raggiungere fra esse un «ponderato equilibrio». Non privilegiabile “in termini assoluti” la posizione del *subiectus agens* che intenda di avvalersi della sua propria libertà. Neppure però privilegiabile con altrettanta assolutezza la posizione del *subiectus patiens*: di colui che in via correlativa ne veda intaccata la sfera delle facoltà sue proprie.

Più propriamente si tratterà – di volta in volta – di far salvo «ciò che davvero conta delle singole ragioni individuali». Eccessivo ritenere che a reclamare una «pienezza di attuamento» sul piano della frequentazione fra soggetti possa essere in termini di *honestas morum* l'intero assieme delle pretese e delle aspirazioni di ciascun soggetto umano quali comprese nel

valutativo della «liceità giuridica». Quella della «liceità giuridica», sappiamo, è “categoria generalissima”: tanto inclusiva [«nella “logica libertaria” d'uno Stato qual è il moderno “Stato di diritto”] da ricoprire la gran massa degli umani comportamenti: inclusi quelli che, pur essendo sprovveduti d'una qual si voglia *probitas*, tuttavia non spingano questa propria imperfezione sino al punto di entrare frontalmente in urto con un ristretto nucleo di «valori indisponibili». Più non si dà cura detto Stato di come i singoli spendano in concreto la loro propria autonomia civile. Viceversa quella *probitas* assorbe a «fattore integrativo impreteribile della rettitudine sociale»; e prima ancora assorbe a «fattore integrativo impreteribile della liceità morale». [Solo eccezionalmente accadrà allora che siano reputati «giuridicamente illeciti» comportamenti che invece nel comune sentire si presentino come «moralmente» e «socialmente meritevoli». Sarà fenomeno consueto viceversa che «giuridicamente lecite» siano attività che il sentir comune tiene per «moralmente» e tiene per «socialmente riprovevoli». Ed è saggezza antica: «*non omne quod licet honestum est*»].



suo «patrimonio libertario complessivo». Piuttosto a avervi titolo saranno quelle incomprimibili «istanze basilari» che compongono “costitutivamente” il «nucleo vitale» (il “cuore” se può dirsi) della libertà di ognuno. Son queste «essenziali istanze umane», e non tutte le «ulteriori aspettative» che facciano ad esse da corona, sono codeste «istanze irriducibili» a presentarsi “socialmente” siccome tutt’affatto inviolabili, sempre in termini di *honestas*, e siccome tutt’affatto indisponibili. È ad esse che la coscienza collettiva delle nostre società avanzate sente di dover assicurare lo «spazio vitale» che a ciascuna è indispensabile. E quindi una siffatta operazione, che vede la libertà dell’uno misurarsi con la pari libertà dell’altro, non altrimenti la si può gestire che grazie a un «ponderato temperamento funzionale pratico» di queste contrapposte posizioni: il quale [fatto appunto salvo il «sostrato vitale non tangibile» di ciascuna delle due libertà in competizione] non può che volgere – delimitandone l’impatto – al vario assieme delle semplici «aspettative di contorno» che rispettivamente le accompagnano.

7 - E giusto in questo vien in giuoco il maggior «grado di intensione emozionale» che [s’è veduto] contrassegna il sentimento religioso a fronte di quello a-religioso o irreligioso. È l’esperienza religiosa – per la facile vulnerabilità che la distingue – quella cui può rincrescere d’esser esposta a intromissioni poco accette: cui può spiacer d’esser fatta segno di sollecitazioni critiche (polemiche-ironiche-sarcastiche) capaci di inquietare o infastidire la serena coscienza dei credenti. Altrimenti disposto – viceversa – l’animo del non-credente: di colui che informi la propria vicenda umana a moduli profani. Il quale non può anelare più che tanto a vedere i propri convincimenti presidiati da un infrangibile schermo protettivo: quando c’è piuttosto da supporre che proprio in un costante “riscontro dialettico” egli trovi un vigile collaudo delle sue esperienze. Da lui pertanto è ragionevole aspettarsi [in termini di *honestas*] una più larga duttilità di operazione. C’è da attendersene una più aperta “comprensione” rispetto a coloro che per contro credono nell’uno o l’altro simbolo di fede, e tengono a trasferire nelle opere questo pressante afflato mistico. Ben si può chiedere alla sensibilità [alla “liberalità”] di quel soggetto – senza che per questo gliene venga una arbitraria *deminutio* alla sostanza profonda del suo essere – ben gli si può chiedere di disporre e di graduare nella debita misura i modi e i mezzi a cui rimettere la realizzazione di se stesso, così da consentire agli uomini di fede vera di esprimere pur essi con appagante compiutezza la propria concomitante



libertà: nei termini assai meno flessibili che giustappunto si confanno ai paradigmi d'una *píetas* positiva.

* * *

Si tratta – dopo tutto – [per chi vuol vivere laicamente la sua vita] di porsi proprio e agire nella logica (e nello spirito) della «libertà dei liberali».