

IL “DOVERE DI ESSERE”: CRISTIANESIMO E LIBERTÀ

Salvatore Amato

Resumen: *La moral no es, para Cotta, la opción subjetiva por un determinado modelo de vida; ni siquiera un conjunto estable de preceptos: es la dimensión teórica que está en la base de la tensión entre essere e dovere essere. Es la capacidad de transformar el essere en dovere di essere, o sea, en deber mantener abierta la posibilidad relacional. Es la capacidad de advertir esta tensión como duda, como error, como descubrimiento de los límites del propio essere en la perspectiva del dovere di essere, de la búsqueda del otro. Esta visión de la moral refleja, a juicio de Cotta, las raíces cristianas del pensamiento liberal y reconduce al “realismo” de San Agustín, que, a través de la reflexión sobre los límites de la naturaleza humana, rechaza cualquier forma de teocracia y de estatolatría, cualquier pretensión de encontrar lo absoluto sobre la tierra y en la historia.*

Palabras clave: Libertad, verdad, moral, democracia, inocencia.

Sommario: 1. Le radici cristiane del pensiero liberale, 2. Fallibilismo e relativismo, 3. Uno “storico del cuore umano”, 4. Il “dovere di essere”

...perché l'uomo guarda con attenzione solo ciò che sta sopra la bilancia... ma non nota ciò che si trova sotto?

A. Platonov, *Mosca felice*

1. LE RADICI CRISTIANE DEL PENSIERO LIBERALE

Ho conosciuto la filosofia del diritto attraverso i libri di Sergio Cotta; ho cominciato a scrivere qualche timida recensione sulla “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” con il timore di

cosa ne avrebbe pensato Sergio Cotta; mi trovo continuamente a ripetere le idee e i concetti di Sergio Cotta, anche quando mi illudo di seguire percorsi tutti miei. La dimensione esistenziale del diritto, quell'io "sintetico relazionale" che costituisce la condizione intrascendibile dell'umano e il fondamento ontologico di qualsiasi esperienza giuridica, ha affascinato le mie prime letture da studente e continua a definire l'orizzonte del mio pensiero. Ho l'impressione di non aver fatto progressi: quello che avevo da dire allora non posso che ripeterlo anche ora. Le cose sono così come le ha scritte Cotta e come le avevo imparate: non c'è nulla da aggiungere, nulla da commentare. "Monuments of unageing intellects" direbbe Yeats.

In realtà una scoperta l'ho fatta: il profondo legame tra la lettura che Cotta offre del pensiero di S. Agostino e alcuni elementi fondamentali che caratterizzano tutte quelle opere sulla struttura del diritto che è andato sviluppando a partire dagli anni '70. Non me ne ero mai accorto. Forse perché non avevo mai prestato molta attenzione alle sue analisi storiche su Agostino, ma anche su Tommaso, Montesquieu, Filangieri. Anche Cotta sembrava averle messe da parte, attento da una parte alla dimensione teoretica del diritto (*Prospettive di Filosofia del diritto, Itinerari esistenziali del diritto, Giustificazione e obbligatorietà delle norme, Il diritto nell'esistenza, Soggetto umano e soggetto giuridico*) e dall'altra alla lettura delle tendenze del nostro tempo (*La sfida tecnologia, L'uomo tolemaico, Perché la violenza?, Dalla guerra alla pace*). Del resto, a parte gli studi degli ultimi anni su Rosmini¹ e la ripresa di Montesquieu² per una collana di studi sul pensiero politico, non troviamo più a partire dagli anni '60 nessuna opera di carattere strettamente storiografico. Questo gli rimproverava benevol-

1. Mi riferisco al volume curato da Cotta ROSMINI, A., *Filosofia della politica*, Rusconi, Milano, 1985.

2. COTTA, S., *Il pensiero politico di Montesquieu*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

mente Bobbio, se non ricordo male qualche discussione avvenuta durante i Convegni della Società italiana di filosofia giuridica e politica. Gli rimproverava di aver tralasciato quella passione per la ricostruzione storica che avevano entrambi ereditato dal comune maestro Gioele Solari.

Il rimprovero di Bobbio nascondeva una profonda diversità di prospettive tra questi grandi maestri della filosofia del diritto italiana. Secondo Bobbio la dimensione teoretica deve essere tenuta a freno dalla ricostruzione storica. Secondo Cotta è la dimensione teoretica che illumina e chiarisce la ricostruzione storica. Secondo Bobbio la storia si lega alla filosofia attraverso la sociologia e quindi lo storico è un "interprete dei segni" su cui poi il filosofo costruisce connessioni e distinzioni senza potere, per rigorosità metodologica, andare mai oltre una teoria generale del complesso dei fenomeni analizzati. Secondo Cotta, la storia si lega alla filosofia attraverso la fenomenologia e quindi lo storico è un "interprete del senso" che affida al filosofo il compito di ricondurre ogni evento al problema ontologico, al problema dell'universalità e dell'essenza delle relazioni umane. La ricerca del senso, per Bobbio, corre il rischio di alimentare una visione semplificatrice e deterministica della storia che accomuna cristianesimo e marxismo nella convinzione che vi sia un'unica chiave che apre tutte le porte. "Ma deve prima di tutto presupporre che tutte le porte abbiano la stessa serratura"³. Limitarsi a interpretare i segni significherebbe invece, per Cotta, accettare incondizionatamente l'effettualità della prassi, appiattendolo il dover essere sull'essere fino a negare qualsiasi dimensione teoretica alla morale. E' questa, in effetti, la convinzione di Bobbio: la morale non può andare oltre la sfera personale ed emotiva. Lo insegnano le continue tragedie della storia che impediscono qualsiasi diversa illusione, ma lo esige innanzitutto la salvaguardia della cultura liberale, perché ogni forma di determi-

3. BOBBIO, N., *Transizioni e trasmutazioni ora in Teoria generale della politica*, a cura di Michelangelo Bovero, Einaudi, Torino, 1999, p. 298.

nismo, dal millenarismo religioso allo storicismo marxista, subordina la libertà individuale all'attesa messianica, alla lotta di classe a tutte quelle infinite forme di condizionamento ideologico che si nascondono dietro una pretesa verità della morale per imporre stili e modelli di vita. "Il nostro partito è la guardia dell'umanità e tu sei un soldato della guardia!"⁴. Quante volte abbiamo sentito riecheggiare questo sinistro ammonimento?

La divergenza di prospettive tra Bobbio e Cotta è un aspetto del problema che attraversa tutta la cultura del '900: il rapporto tra relativismo e democrazia. E' possibile criticare il relativismo e difendere la democrazia? E' possibile rifiutare il relativismo e intanto auspicare una società liberale? Credo che tutto il pensiero di Cotta, ma anche la sua vita e il suo stile di vita, sia caratterizzato dal tentativo di analizzare ed evidenziare le radici cristiane del pensiero liberale. Come vedremo trae ispirazione proprio dal "realismo" di S. Agostino, dall'insegnamento di questi sui limiti della natura umana, che impone il rifiuto di qualsiasi forma di teocrazia e di statolatria, di qualsiasi pretesa di trovare l'assoluto qui sulla terra, qui nella storia. Proprio perché avverte i limiti della propria natura e percepisce nel peccato lo smarrimento del nulla, l'uomo cerca di andare oltre se stesso e si apre alla trascendenza. Cotta rifiuta radicalmente l'idea secondo la quale solo "etsi Deus non daretur" sia possibile pretendere di costruire un'argomentazione razionale, intervenendo legittimamente nel dibattito pubblico. Va piuttosto affermato il contrario: è la percezione dell'assoluto adombrato da Dio a rivelare la fallibilità dell'uomo e quindi a costituire il fondamento tanto della libertà quanto della relazionalità. Della libertà come ricerca inesauribile della verità, di qualcosa che sta oltre gli immediati appagamenti terreni o le facili lusinghe del potere; della relazionalità come riconoscimento dell'altro, di qualcosa che sta oltre gli egoismi individuali. L'esperienza dell'*oltre*, oltre i singoli

4. PLATONOV, A., *Il mondo è bello e feroce*, tr. it., Sellerio, Palermo, 1989 p. 169.

eventi e oltre me stesso, lega la scoperta naturalistica ed empirica della limitatezza umana al referente antropologico della relazionalità esistenziale. A sua volta la relazionalità non è soltanto il connotato esistenziale che scorgiamo in ogni attività umana, ma esprime il senso stesso dell'esistere: l'essenza dell'esistenza è la coesistenza. Questo dato ontologico costituisce il fondamento dell'esperienza morale attraverso l'affermazione del valore di qualsiasi essere umano in quanto tale. Valore che si esprime nella norma minima e ineludibile che sta all'origine dell'esperienza morale: "tutti devono rispettare l'innocente".

2. FALLIBILISMO E RELATIVISMO

Si tratta di un percorso teoretico che conduce dalla dimensione della trascendenza alla constatazione della fallibilità dell'uomo e dalla dimensione della fallibilità all'individuazione del fondamento ontologico dell'esistenza umana. Il fallibilismo può combattere il dogmatismo senza ricadere necessariamente nello scetticismo? Credo sia questa la domanda centrale del nostro tempo e il problema che ci aiuta a capire il notevole rilievo dell'insegnamento di Cotta. E' di immediata percezione come vi sia una profonda differenza tra l'affermazione che tutto è relativo alla nostra capacità di percepire la realtà, perché non siamo sempre in grado di distinguere il vero da quello che a noi appare vero, e l'affermazione per cui tutto è relativo, perché le cose non hanno senso e, anche se l'avessero, noi non saremo mai in grado di distinguere il vero da quello che appare vero. La differenza tra queste due forme di relativismo, il fallibilismo e lo scetticismo o addirittura il nichilismo, è stata sempre presente nella cultura occidentale, consapevole del fatto che la conoscenza si fa strada solo eliminando gli errori e superando i pregiudizi. Oserei forse dire che la lotta al pregiudizio è stata tanto più forte quanto più si aveva consapevolezza dell'esistenza di alcune verità fondamentali. Mi tornano in mente le accuse di relativismo

mosse ai missionari gesuiti, quando combattevamo la sciocca presunzione della superiorità intellettuale dell'uomo bianco, scorgendo profonde analogie in tutte le culture. Era la fede in Dio, la fede in un Dio che parla ad ogni uomo, che li spingeva a combattere i pregiudizi del proprio tempo. Anche Spinosa e Montesquieu quando domandavano "se i triangoli avessero un Dio, lo immaginerebbero triangolare?"⁵, lo facevano in nome della fede in Dio, in un Dio che non fosse legato alle miserie umane. Gli stessi Bayle o Voltaire, relativisti dal punto di vista religioso, erano accesi sostenitori di alcune verità morali fondamentali. Critici del fanatismo proprio perché "credenti" nella libertà e nella tolleranza.

A mio avviso non è dunque il relativismo l'aspetto nuovo delle tendenze culturali dei nostri giorni, ma il fatto che appaia sempre più difficile distinguere tra scetticismo, nichilismo e relativismo. Queste visioni si confondono nella comune affermazione, anche se in termini e prospettive diverse, che solo il rifiuto della verità sia compatibile con la democrazia perché la verità avrebbe sempre una pretesa totalizzante, escludente. Non la verità precostituita del dogmatismo a cui si oppone il fallibilismo, ma qualsiasi ricerca di verità. La verità sarebbe in quanto tale incompatibile con la libertà. L'una chiude quegli spazi comunicativi su cui l'altra si fonda: "... una società liberale è tale in quanto si contenta di chiamare "vero" (o "corretto" oppure "giusto") l'esito di una comunicazione non distorta, qualunque esso sia, cioè qualunque punto di vista che risulti vincitore da uno scontro libero e aperto. Con questa sostituzione si è abbandonata l'idea di un'armonia prestabilita tra il soggetto umano e l'oggetto del conoscere, e quindi la problematica epistemologico-metafisica tradizionale"⁶.

5. L'uno nell'epistola 72 del carteggio con Boxel ora tradotta in italiano nelle *Opere*, Milano, Mondadori, 2007, p. 1477; l'altro nelle *Lettere persiane*, tr. it., BUR, Milano, 1984, p. 141 (Lettera LIX).

6. RORTY, R., *La filosofia dopo la filosofia*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 84.

In questi termini la lotta teoretica contro il dogmatismo per la libertà di pensiero, diviene la lotta etica contro la verità per la democrazia, sviluppando una circolarità che rimanda dall'una all'altra per cui diventa difficile distinguere dove finisce la teoria della conoscenza e dove comincia la teoria morale. In ogni caso, il rifiuto della verità sarebbe "la regola delle regole" da cui la libertà e la democrazia non possono prescindere. Come ha mostrato Scarpelli il relativismo è una "metaetica" e quindi una teoria della conoscenza, che ha una profonda valenza etica: il rifiuto della verità per salvaguardare il rispetto dell'altro, di qualsiasi altro: l'etica è senza verità⁷. Come ha mostrato Putnam, il relativismo è una difesa epistemologica della democrazia perché è l'unica forma di conoscenza che consente il dispiegarsi della diversità delle opinioni in un pluralismo pragmatico con cui costruire argomentazioni coerenti che non eccedano mai il piano della persuasione: l'etica è senza ontologia⁸.

Senza verità, senza ontologia, ma potremmo aggiungere, a maggior ragione, senza valori, senza escatologia, senza teologia... Non a caso Gianni Vattimo auspica un ripiegarsi anche del cristianesimo sul relativismo. Un cristianesimo che dovrebbe, però, diventare *senza religione* e forse anche *senza redenzione*⁹. Pare vi sia una sorta di "relativismo della distanza" che induce la riflessione te-

7. SCARPELLI, U., *L'etica senza verità*, Bologna il Mulino, 1982.

8. PUTNAM, H., *Etica senza ontologia*, tr. it. Milano, Bruno Mondadori, 2005. Va detto che il saggio di Putnam si propone di restare dentro le coordinate del fallibilismo senza ricadere nello scetticismo. A suo avviso, bisogna riconoscere che non vi sono verità necessarie e fondamentali; tuttavia non si deve, per questo, giungere alla conclusione che tutto sia continuamente rivedibile. Alla fine credo che di "vero" resti solo il metodo per affrontare la risoluzione "situata" di problemi.

9. "La violenza si insinua nel cristianesimo quando esso si allea con la metafisica come "scienza dell'essere in quanto essere" e cioè come sapere di principi primi", VATTIMO, G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano, 2002, p. 123.

oretica a prendere appunto “le distanze” da ogni tentativo di cercare l’essenza delle cose, spingendo, invece, a prendere atto della storicità dei comportamenti e della contingenza delle situazioni. Come nota ancora Rorty: “ma se le richieste di una morale sono le richieste di un linguaggio, e se i linguaggi sono fatti storici contingenti e non tentativi di cogliere la vera natura del mondo o dell’io, allora “sostenere risolutamente le proprie ragioni morali” significa identificarsi con questa contingenza”¹⁰. Identificarsi con la contingenza implica il definitivo commiato da ogni forma trascendenza, da qualsiasi pretesa di scorgere un *oltre...* oltre l’immediatezza degli eventi e l’effettualità della prassi.

Se non c’è un *oltre*, la denuncia del falso non presuppone la ricerca del vero, ma la semplice asseverazione di un’eventuale pluralità di visioni e questo pluralismo riduce il problema del “senso”, dell’agire comune alla constatazione del consenso sull’azione da compiere. Diventa, quindi, difficile capire fino a che punto la legittima difesa del fallibilismo, contro gli assiomi di ogni *a priori* dogmatico, non scivoli nella leggiadra accondiscenda verso l’idea che tutto è falso o comunque falsificabile: un “agnosticismo “da aspirina”, il “né caldo né freddo”, in cui affoga ora la nostra post-modernità”¹¹. Il fallibilismo è sempre stato il punto di incontro tra scettico e credente. Ratzinger apriva *Introduzione al cristianesimo* con l’osservazione per cui “...tanto il credente quanto l’incredulo, ognuno a suo modo, condividono dubbio e fede, sempre beninteso che non cerchino di sfuggire a se stessi e alla verità della loro esistenza. Nessuno può sfuggire veramente al dubbio, ma nemmeno alla fede... E’ tipico della stesa impostazione fondamentale del destino umano, il fatto di poter trovare l’assetto definitivo dell’esistenza unicamente in questa interminabile rivalità tra

10. RORTY, R., cit., p. 76.

11. STEINER, G., *Grammatiche della creazione*, tr. it., Garzanti, Milano, 2003, p. 307.

dubbio e fede, tra tentazione e certezza”¹². Ora il fallibilismo è diventato il punto di scontro: chi dubita sembra più preoccupato di rifiutare il credente che di accertare il vero. Se credi non puoi dubitare né prendere parte al processo democratico.

Ha sicuramente ragione Putnam nel sostenere che l’etica è “un tavolo con molte gambe traballante” e che la difesa della democrazia ci garantisce che non si ribalti, ma non potrà mai evitare che traballi. Non possiamo però cercare quale sia la gamba difettosa? Non possiamo provare a pareggiare il terreno? No, non possiamo: altrimenti dobbiamo tornare a pronunciare la parola verità e allora crolla il debole castello di carta della democrazia. Ce ne rendiamo conto se pensiamo alla teoria discorsiva del diritto e della democrazia di Habermas. Cosa divide la “ragione comunicativa” di Habermas dalla formula tomistica “iustitia consistit in communicatione”¹³? Il fatto che Tommaso non sia un teorico della democrazia? E’ vero: ma già ai primi dell’ottocento Ranke aveva messo in luce quanti spunti radicali contenga la filosofia tomista, attribuendo agli scritti dei gesuiti l’origine del nucleo centrale dell’idea di sovranità popolare¹⁴. L’ostacolo è il modello di argomentazione di Tommaso. Quando riprende l’idea aristotelica dell’uomo come animale politico perché è dotato della parola, sottolinea che “...la parola serve anche a indicare l’utile e il dannoso e perciò anche il giusto e l’ingiusto: e questo è proprio dell’uomo rispetto agli altri animali, in quanto egli è l’unico ad avere nozione del bene e del male”. Non è, quindi, la parola in quanto tale che separa gli uomini dagli animali, costituendo quei rapporti di solidarietà che stanno alla base dell’agire politico.

12. RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, tr. it., Queriniana, Brescia, 1969, p. 18.

13. In *Eth.* 8, 9, n.1658. Lo ricorda PIEPER, J., *Giustizia*, tr. it., Morcelliana-Massimo, Brescia, 2000, p. 47.

14. Come ricorda REINHARD, W., *Il pensiero politico moderno*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 2000, p. 59.

“Non autem possint homines ad invicem convivere nisi sibi invicem credere, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus”¹⁵. La ragione comunicativa presuppone la fiducia e la fiducia è inconcepibile se non si crede in qualcosa, se non si crede in una verità che accomuna, collega e rafforza le singole aspirazioni. Quella di Habermas è, invece, una ragione comunicativa senza verità; una ragione comunicativa che scaturisce dalla contingenza (Habermas preferisce l’espressione “performativo”) di una “comunicazione non coatta”, del comunicare per il comunicare. O meglio in Tommaso la parola assume un “senso”, quel “senso” che la rende *dia-logos* attraverso la verità; in Habermas la pretesa di verità, assieme alla pretesa di sincerità e alla pretesa di giustezza, è le condizioni *a priori* della situazione dialogica ideale. La verità è una premessa del dialogare, ma non un esito del dialogo¹⁶. Una dialogo senza *logos*?

In Italia queste tendenze relativistiche si ammantano dell’ulteriore problema della “laicità”, in una sorta di conflitto etico e teoretico in cui la posta in gioco è prima la difesa della democrazia e poi il rifiuto del cristianesimo. Un recente studio “laico” sulla laicità muove inizialmente da premesse fallibiliste, nitidamente espresse dal curatore del volume. “Esercitare la libertà di critica comporta anche accorgersi che la ragione non è onnipotente. Con la ragione si possono... giustificare credenze e punti di vista; la critica stessa, d’altra parte, è un esercizio della ragione. Tuttavia con la ragione non si può fondare in modo assoluto nessuna verità, né assiologia, né politica, né storica, né religiosa, né scientifica, né filosofica. La ragione può molto: può giustificare e criticare; ma *la ragione non può fondare in modo assoluto*

15. *Summa Theol.* II.II, q.109, a.3.

16. Il problema del fondamento etico della ragione discorsiva è stato posta da K.O. APPEL in vari saggi raccolti in italiano con il titolo *Discorso, Verità, Responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Guerini e associati, Milano, 1997.

alcuna verità"¹⁷. Nei vari saggi, però, il fallibilismo assume i contorni del "relativismo della distanza": è innanzitutto rifiuto ora del religioso ora della trascendenza ora dell'olismo... con il ripetuto accostamento tra fede e irrazionalità, irrazionalità e intolleranza. Prendo a caso "La soluzione religiosa, per quanto (all'apparenza) possa essere argomentata con prove razionali, è sempre dedotta da un principio fideistico. Ne consegue che, seppur sorretta dal consenso della maggioranza, essa non solo non è laica, ma non è neanche intrinsecamente razionale"¹⁸.

3. UNO "STORICO DEL CUORE UMANO"

Mi sono dilungato in maniera eccessiva ed approssimativa su problemi ben noti? Temo di sí, eppure ritengo sia il modo migliore per mettere in luce il tenace impegno di Cotta nell'elaborare un discorso "razionale, ma non razionalistico": la verità non può essere dedotta assiomaticamente da principi e valori, ma va cercata nella struttura esistenziale dell'agire umano, nell'ascolto problematico dell'esperienza personale, in quei fenomeni che caratterizzano la vita di ogni giorno. Finito-infinito, precarietà-durata, insicurezza-sicurezza... ogni azione si pone all'interno di questo dualismo ontico tra il nostro essere e il nostro desiderio di essere, tra quello che siamo e quello che vorremmo. Una tensione che è "contingente", nel senso di Rorty, perché l'avvertiamo, qui ed ora, a condizionare le singole condotte, ma è, nello stesso tempo, trascendente perché spinge al superamento dei limiti ontici, spinge alla ricerca di un equilibrio ulteriore rispetto al singolo evento. Come non possiamo smentire il dato ontico, il dato per cui

17. BONIOLO, G., *Introduzione*, a AA.VV., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Torino, 2006, p. XXIV.

18. BERTOLISSI, M., VINCENZI, U., *Laicità e diritto*, ivi, p. 83.

siamo empiricamente limitati, mortali, tentati dal male così non possiamo smentire il dato ontologico per cui avvertiamo l'infinito, aspiriamo all'immortalità, percepiamo il bene. Cotta è affascinato dal suggerimento di Rousseau per cui il filosofo dovrebbe riuscire ad essere "uno storico del cuore umano" che muove dai fatti per trovare quei dati universali che stanno alla base dell'esistenza individuale e dell'esistenza dell'umanità nel suo complesso: la pace, l'amicizia, il dialogo, la bellezza. L'esistenza è coesistenza: quella relazionalità naturale che mi lega all'altro nei desideri, nelle parole, nei sentimenti. Se lo storico si limita a registrare "la contingenza" della presenza di questa dimensione "sintetico relazionale" dell'io, lo "storico del cuore umano" spiega come sia la condizione incondizionata della libertà, della cultura, della storia, della società: "obliando o negando l'ego condizionante, il mondo umano svanisce nella incomprendibilità, precipita nel caos del conflitto naturalistico e l'esserci non è più l'esser-qui-noi (uomini), come è svelato dalla doppia valenza, ambientale e personale, dell'abituale traduzione italiana di *Dasein*"¹⁹.

Prendiamo, ad esempio, il problema della pace. Dal punto di vista empirico, il relativista apparentemente ha facile gioco, dinanzi al continuo succedersi delle guerre, nell'affermare che la pace non esiste: i momenti di pace sono le pagine bianche dei libri di storia direbbe Hegel. Carl Schmitt ha addirittura costruito su questa conflittualità originaria, istintiva, ineliminabile il dualismo amico-nemico come categoria fondamentale della politica. Bobbio ha sostenuto che il concetto "forte", quello registrabile e analizzabile dai teorici della politica, è il concetto di guerra, mentre la pace è solo una situazione precaria, illusoria, temporanea. Lo "storico del cuore umano" non può, tuttavia, evitare di rilevare come l'aspirazione alla pace sia una condizione strutturale presente in ogni uomo e in ogni

19. COTTA, S., *Per un riesame delle nozioni di giusnaturalismo e diritto naturale* ora in *Diritto, persona, mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989, p. 181.

cultura. Tutte le guerre si combattono nella prospettiva della pace. Ogni guerra viene presentata come l'ultima, quella che segnerà il definitivo affermarsi di un mondo migliore senza nemici e senza conflitti. Vi è quindi una condizione ontologica dell'esistere, emblematicamente espressa dall'equilibrio relazionale garantito dalla pace, che precede qualsiasi apprezzamento assiologico. Se per valore intendiamo "ciò che è degno dell'uomo e per l'uomo"²⁰, non si dà assiologia senza una previa ontologia. L'universale presenza dell'aspirazione alla pace in ogni essere umano fonda l'universalità del suo apprezzamento quale dover essere, quale valore della comunità. Ecco la dimostrazione di una verità sviluppata attraverso un'argomentazione razionale, ma non razionalistica. Un'argomentazione che non muove da elementi fideistici o *a priori*, ma dall'osservazione dell'identità umana.

Cotta afferma di aver appreso questo insegnamento dal "realismo" politico di S. Agostino: "... possiamo dire che la prospettiva antropologica da cui scaturisce il realismo politico (...) consiste nel rifiuto tanto di una concezione ottimistica (Rousseau) quanto di una concezione pessimistica dell'uomo (Machiavelli e Hobbes). E nell'accettazione integrale di una concezione, realistica appunto, dell'uomo come insieme di bene e di male e quindi impossibilitato a realizzare opera perfetta nel mondo, ivi compreso evidentemente il campo politico"²¹. Il rifiuto di qualsiasi forma di assoluto terreno da quello dello Stato a quello del mercato, della società, della razza, della classe, svela le profonde radici liberali di questa visione. "Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?" (IV.4) La domanda di Agostino diviene lo strumento per confutare qualsiasi costruzione umana pretenda di ergersi a punto riferimento esclusivo, limitando e condizionando la tensione interiore. Se

20. COTTA, S., *Il diritto come sistema di valori*, San Paolo, Milano, 2004, p. 37.

21. COTTA, S., *Potere politico e responsabilità ora in I limiti della politica*, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 420.

“tutto” si esaurisse qui sulla terra e si affidasse all’effettualità del potere, resterebbe senza difesa proprio la coscienza individuale che è invece il fondamento e lo strumento di ogni attività politica. “Il realismo si basa e si appella allo sforzo consapevole di ognuno e di tutti, dimostrandosi sotto questo profilo essenzialmente democratico”²².

Vi è un secondo passaggio fondamentale in questo sviluppo cristiano del pensiero liberale. Secondo Cotta è proprio la riflessione sull’esperienza religiosa a costituire uno degli elementi centrali della teoria della divisione dei poteri di Montesquieu. “Se il despota infrange tutti i freni, l’uomo religioso potrà sempre opporgli l’ostacolo insormontabile della sua libertà di coscienza e della sua fede nell’eternità”²³. Anche qui abbiamo una forte influenza del “realismo” politico. Montesquieu non esclude che la religione abbia assunto, in alcuni momenti storici, connotati fortemente oppressivi perché “più è irrazionale più favorisce il potere”. Tuttavia riconosce il ruolo fondamentale svolto dal cristianesimo, con “la plainte... et la prière”, nell’elevare la libertà di coscienza fino al trono. E’ stata la convinzione nella presenza di un assoluto ultraterreno a costituire l’ostacolo più netto all’affermarsi del potere assoluto.

Il terzo passaggio è costituito dalle riflessioni di Rosmini sul rapporto tra diritto e politica. Il fondamento di questa riflessione, secondo Cotta, è riposto nella visione della persona come “diritto umano sussistente”²⁴. La persona, per l’elemento divino che la informa e che la sottrae alla finitezza ontica per aprirla alla percezione dell’infinito, è titolare del diritto immanente a venire rico-

22. Ivi, p. 421.

23. COTTA, S., *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, ivi, p. 189.

24. Rinvio al saggio di Cotta *Per una fondazione del rapporto tra morale e politica riprodotto nel volume I limiti della politica*, cit., pp. 514 e ss. e all’*Introduzione* alla ristampa della *Filosofia politica* di Rosmini.

nosciuta e ad essere rispettata in sé e nel proprio agire in qualsiasi ambito dell'esistenza. L'elemento costitutivo della società non può quindi essere rappresentato solo da quella somma di interessi particolari propri dello Stato, di un partito, di una classe che va sotto il nome di "bene pubblico" e che costituisce lo scopo fondamentale dell'agire politico. Oltre la politica, si delinea l'orizzonte dell'agire morale in cui ogni individuo, in quanto persona, va rispettato nella sua integralità. Questo orizzonte è contrassegnato dal "bene comune" di cui tutti devono poter resi partecipi senza limitazioni ed esclusioni. Rosmini fonda la dialettica sociale su questa tensione tra politica e morale, tra la "relazionalità" chiusa e particolare degli interessi di gruppo e la "relazionalità" aperta e universale degli interessi individuali.

Si tratta di una distinzione, assente in Hegel e latente in Kant, che segna uno degli aspetti centrali di ogni società liberale. Solo rispettandola, osserva Cotta, si può evitare che la politica assuma quel carattere totalitario ed oppressivo che tanto drammaticamente ha segnato l'esperienza del '900. Il "bene pubblico", dovendo tutelare interessi parziali e particolari, legati alla singola contingenza storica, pone la comunità al di sopra dell'individuo fino ad esigere, nei casi estremi, il sacrificio individuale in nome della preservazione dei singoli obiettivi politici. La Rivoluzione francese ha perfettamente riprodotto questo modello nel "conto di Marat": la cruda difesa, sull'*Ami du peuple*, delle stragi del settembre 1792, perché "se ho fatto cadere 500 teste, è stato per salvare le loro a 500.000 innocenti". La ricerca del "bene comune" delinea, invece, la struttura di una società inclusiva, aperta, in cui nessuno possa veder conculcati o limitati i propri diritti fondamentali. Una società che al "conto di Marat" contrappone la difesa assoluta e incondizionata dell'innocente²⁵.

25. Su questo problema è costruita l'opera di teoria generale del diritto più importante che Cotta abbia scritto: *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Giuffrè, Milano, 1981.

4. IL “DOVERE DI ESSERE”

Anteponendo l’universalità del “bene comune” alla particolarità del “bene pubblico” cristianesimo e filosofia liberale si incontrano. Si incontrano storicamente attraverso la struttura dello Stato di diritto. Si incontrano idealmente attraverso il tentativo di individuare un nucleo di valori universali capaci di fondare le relazioni umane sulla pace e sulla tolleranza oltre la tentazione del male e oltre i condizionamenti storici. Si incontrano teoreticamente attraverso il senso del limite: il limite cognitivo segnato dalla riserva fallibilistica e il limite politico segnato dal rifiuto del totalitarismo. Su questi problemi si sono soffermati recentemente Dario Antiseri e Rodney Stark. Il primo, studioso di Popper, ritrova le basi della “società aperta” nell’esperienza della fede. La convinzione che solo attraverso Dio l’uomo possa attingere alla dimensione dell’assoluto avrebbe posto le premesse per quella relativizzazione di tutte le esperienze umane che ha condotto la civiltà occidentale alla lotta contro gli abusi della ragione e del potere²⁶. Il secondo tende innanzitutto a capovolgere la tradizionale lettura di Max Weber, dimostrando come scienza, capitalismo e società liberale trovino la loro origine nel cattolicesimo e nella cultura medievale²⁷. All’interno di questo processo di revisione storica, spiega come il successo politico ed economico dell’occidente sia legato alla convinzione cristiana per cui fede in Dio e fiducia nell’uomo sono intimamente connesse. Se Dio ha creato il mondo secondo ragione, l’uomo ha la possibilità di affinare progressivamente le proprie conoscenze fino a comprendere l’ordine della creazione.

26. ANTISERI, D., *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Rubbettino, Catanzaro, 2003.

27. Sarebbe piuttosto il calvinismo, a suo avviso, ad aver teorizzato l’assolutismo politico e ad aver combattuto il modello capitalista: STARK, R., *The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism and Western Success*, Random House, New York, 2005.

Stark ricorda, in particolare, un brano del *De Poenitentia* di Tertulliano: "la ragione è cosa di Dio, in quanto nulla esiste che Dio, il Creatore di tutto, non abbia pensato, disposto e ordinato secondo ragione – nulla che Egli non abbia voluto che potesse un giorno essere compreso dalla ragione"²⁸. Ecco emergere l'idea, cristiana e liberale, di un uomo come creatura libera, perché ha un accesso autonomo alla conoscenza, e come creatura responsabile, perché sa che la via del sapere è complessa, costellata di dubbi ed errori. Il progresso, questo concetto centrale nella dinamica storica dell'occidente, presuppone il dubbio e l'errore, ma li collega (ed è questa la spinta rivoluzionaria del cristianesimo) alla convinzione che la verità esista e che sia alla portata dell'uomo. La verità non è, come nell'Islam, qualcosa di fisso e immutabile che vincola al passato, ma il frutto della maturazione spirituale, l'aspirazione verso un futuro in cui miglioramento sociale e conoscenza di Dio si incontreranno.

Non sono, quindi, mancati negli ultimi anni diversi studi sulle premesse cristiane del pensiero liberale. L'analisi di Cotta ha avuto il pregio di attribuire a questa ricostruzione un respiro teoretico all'interno di un ripensamento complessivo e sistematico della struttura dell'agire morale. All'idea che il relativismo sia l'unico strumento per garantire la libertà e sviluppare la democrazia, Cotta contrappone e fonda teoricamente la visione per cui solo la verità consente alla libertà di esprimersi e di tradursi nelle forme della convivenza democratica. Nella dimensione esistenziale la libertà "è soggetta al confronto con la verità sintetico relazionale dell'uomo"²⁹. E' la verità del legame con l'altro, come limite delle nostre azioni, come scopo delle nostre azioni. Negare questo legame è possibile: avviene continuamente attraverso la violenza e il con-

28. Capitolo I. La citazione è a p. 7.

29. COTTA, S., *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontogenomologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1985, p. 65.

flitto; avviene continuamente attraverso la chiusura solipsistica. In un caso e nell'altro l'uomo rinuncia ad una parte fondamentale di sé: quella parte che riguarda il conoscere, il comprendere, il pensare. "Soltanto realizzandosi come coesistenza –ossia come relazione accogliente– l'esistenza sfugge a questa contraddizione e al suo esito nichilistico"³⁰. In questi termini, la morale non è l'opzione soggettiva per un determinato modello di vita e neppure un insieme stabile di precetti: è la dimensione teoretica che sta alla base della tensione tra essere e dover essere, è la capacità di trasformare l'essere in *dovere di essere* ossia in dovere di mantenere aperta la possibilità relazionale. E' la capacità di avvertire questa tensione come dubbio, come errore, come scoperta dei limiti del proprio essere nella prospettiva del dovere di essere, della ricerca dell'altro da sé. L'esperienza dell'*oltre*, con cui si relativizza l'immediatezza di ogni sensazione e di ogni impressione, si lega alla percezione dell'*altro*, con cui si relativizza ogni pretesa autosufficienza dell'io.

In questa originale prospettiva, più che di morale dobbiamo parlare di "moralì" nel senso che abbiamo una pluralità di sistemi morali, tanti quante sono le modalità relazionali. Economia, estetica, amicizia, gioco, dialogo, carità, diritto, politica... sono tutti sistemi morali, perché realizzano, secondo strutture proprie, il dovere dell'uomo di essere in relazione. Le profonde radici liberali del pensiero di Cotta si manifestano, emblematicamente, in questa visione della morale come un variegato, complesso e mutevole riflesso dei rapporti umani. Il problema è capire che sono tutte dimensioni esistenziali importanti, ma nessuna può divenire esclusiva, può pretendere (ed è questa soprattutto la tentazione storica della politica) di divenire il "tutto". Le dinamiche sociali sono, quindi, tutte relative perché esprimono la pluralità e diversità delle dimensioni esistenziali della vita di relazione, ma, come insegna

30. Ivi, p. 64.

Cotta, non giungono ad esiti relativistici perché, ciascuna a suo modo, tendono a realizzare alcune esigenze universali: l'esigenza di sicurezza, di stabilità, di durata. Semmai possiamo distinguere tra relazioni chiuse ed esclusive, come l'amicizia e la politica, e relazioni aperte ed inclusive, come la carità e il diritto. Se dovessimo trovare un filo connettivo tra questa diversità di modelli, lo troveremmo nella struttura del diritto capace di collegare universale e particolare, omogeneità della tutela e pluralità delle istanze attraverso il suo principio costitutivo, la regola aperta a tutti ed accessibile a tutti, e il suo principio regolativo, la legalità secondo giustizia che garantisce la parità ontologica tra gli uomini.

Prendo un inciso, dobbiamo notare come questa prospettiva ci faccia capire il motivo per cui Cotta concepisce il giusnaturalismo come un metodo di ricerca che indaga sulla "natura" del diritto a partire dal problema dell'identità umana. Insomma, è un modo di formulare le domande sul senso e sul fondamento dell'esperienza giuridica: presente in ogni tempo, ma avvertito con sensibilità diversa da epoca ad epoca. La pluralità o la varietà delle risposte non può, quindi, metterne in dubbio la "razionalità" nella misura in cui è l'efficacia del "domandare" a collegare la normatività con la dimensione esistenziale. Se la singola norma è valida in relazione al rapporto con le altre norme, l'ordinamento giuridico nel suo complesso va "...*giustificato* (in dottrina e/o nel concreto) per la sua conformità alla natura o struttura dell'ente cui si riferisce"³¹. Sotto questo punto di vista non c'è frattura tra diritto positivo e diritto naturale perché il diritto positivo, se rispetta l'intima struttura relazionale dell'esistenza umana, è "diritto naturale vigente", secondo la suggestiva formula di Capograssi.

Cotta ci insegna, quindi, che la democrazia non si costruisce sul dubbio, ma sulla consapevolezza del limite. Il limite della fragilità

31. COTTA, S., *Per un riesame della nozione di giusnaturalismo e diritto naturale*, cit., p. 176.

umana, il limite della possibilità dell'errore, il limite delle dinamiche sociali. Su questa consapevolezza si fondano il rispetto della diversità e del pluralismo, ma sia l'una che l'altro avrebbero scarso senso se non fosse possibile garantire la dimensione ontologica su cui si struttura qualsiasi rapporto esistenziale: il rispetto dell'innocente, la tutela assoluta e incondizionata dell'altro in quanto altro. Più passa il tempo, più ci rendiamo conto di quanto sia difficile costruire effettivamente la democrazia come un'etica dei rapporti, come un modo di osservare il potere e di organizzare la società dal basso, a partire dai deboli, dagli esclusi, dagli emarginati. Se non è un'illusione, se possiamo nutrire la speranza di riuscirci, tutto ciò potrà avvenire solo muovendo dal legame tra la libertà e la verità così come si manifesta nelle diverse dimensioni esistenziali dell'agire umano.