

30 marzo 2009

Libertà della scienza come premessa della libertà di insegnamento *

di Piero Bellini

1. È dato per scontato – negli anni in cui viviamo – che la “libertà del sapere” costituisca il necessario presupposto perché si possa vivere una esperienza culturale edificante: e si possa poi trasmettere le nostre acquisizioni, ponendo coloro che ci leggono e ci ascoltano non solo in condizione di apprendere, e di far proprio ciò che è consegnato alla loro attenzione e comprensione, sí anche in condizione di ripensare criticamente quanto appreso e spingersi oltre verso orizzonti più spazianti. Ciò diamo per pacifico. Ce lo garantisce la Costituzione democratica: «*L’arte e la scienza sono libere e libero ne è l’insegnamento*». E di conforto [per chi riponga la sua fede nella religione dominante] è la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* là dove attesta essere «*proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura*». In questo stato d’animo – forti di questa convinzione – non sempre ci viene da riflettere su quali e quante sorde inibizioni [di matrice religiosa, politica, ideologica] abbiano nei secoli annebbiato la lucidità penetrativa di generazioni e generazioni di uomini di studio. Né sempre ci viene da riflettere sugli infiniti impedimenti autoritativi che quegli uomini hanno dovuto affrontare, e hanno saputo superare: con personale abnegazione, e personale rischio. Manca però anche di procedere la nostra albagia intellettualistica a una disamina sufficientemente meditata di quanto una sequela di remore mentali seguiti tuttora ad insidiare e a contenere la nostra effettiva libertà in fatto di cimento intellettuale. Ciò sia che ci si volga [secondo la formola d’un tempo] alla «*natura che è fuori di noi*», sia che ci volga alla «*natura che è dentro di noi*»; sia che ci si dedichi alle *artes* dette un tempo “*mechanicae*”, sia che ci si dedichi a quelle che erano dette “*liberales*”. Guardiamo alla nostra libertà [nel campo scientifico come in tutti gli altri settori del sapere] come a un qualcosa di acquisito una volta per tutte: come a conquista non più controvertibile. Col che però dimentichiamo che – lungi dal poter considerarla come parte d’un patrimonio irreversibile – quella preziosa libertà [quali appunto i campi in cui s’intenda spenderla] è conquista di civiltà che va difesa giorno dopo giorno: senza che una improvvida inerzia intellettuale venga a far spazio a questi o quei fattori d’altro segno tendenti per l’un o l’altro verso a limitare la capacità dell’uomo di spendere a sua misura i suoi talenti.

Al pari degli altri esseri animati – l’uomo [qual «ente naturale»] vive nella natura, ed è condizionato alla natura. Ne dipende nel suo essere biologico: onde egli nasce, vive, muore. E ne dipende nei modi del suo agire. Vive così “nella” natura: e “della” natura vive, dei cui doni si alimenta e fruisce. Però [qual «ente

naturale attivo»] l'uomo ben anche è in grado di correggere – sin invertire – un simile rapporto: operando lui “sulla” natura: trasformandola con la sua intelligenza e intraprendenza: adattandola – sin piegandola – alle sue necessità. E gli è dote congenita [qual «animale razionale»] di non soggiacere passivamente alle pulsioni istintuali, ma di poter loro resistere: di poter dare disciplina al suo condursi pratico, di là dal soddisfacimento puro e semplice dei suoi bisogni primari. Onde egli ben anche è «capace di esperienza». E gli è congenito [qual «essere sociale»] di rapportarsi agli altri uomini: onde la sua esperienza ulteriormente si arricchisce. Dico della esperienza *ab intra*: quale è data dal succedersi dei moti emozionali e intellettivi che gli si formano nell'animo: dallo svolgersi della sua mentalità. E dico della esperienza *ab extra*: quale è data dal molteplice affollarsi intorno a lui di credenze e costumanze e prevenzioni con le quali gli è forza confrontarsi. E rispetto agli stessi condizionamenti di esperienza – come già rispetto a quelli di natura – proprio dell'uomo è il suo saper reagire: cercando – per come gli riesce – di affrancarsi dalle limitazioni che gliene vengono. In questa sua reattività sta giusto il senso profondo del suo esser «capace di cultura». Si esprime giusto in essa la quiddità dell'uomo: il suo saper «essere libero».

2. È un fatto che sulla evoluzione del sapere ha per lunghissimo tempo esercitato una forte azione frenante proprio il modo della cultura allora egemone di intendere il rapporto che lega alla natura gli individui umani singoli. E pari azione frenante ha esercitato il modo di quella medesima cultura di intendere il rapporto che lega gli individui a certi convincimenti sociali dominanti. Concorrevano in proposito [facendo ciascuna la sua parte] l'idea della “normatività-vincolatività” della natura e l'idea – concomitante – della “normatività-vincolatività” di certe supreme tavole dogmatiche e assiologiche che [in forza d'una sovrintendenza trascendente] si presumevano preposte *semel in perpetuum* alla interezza della esperienza collettiva. Vero che – in seguito a travagliate vicende – di quegli *idòla* del passato il pensiero scientifico moderno è largamente riuscito a liberarsi: e largamente è riuscito a liberarsene il sentir comune delle moderne società civili, in fase come sono di avanzata secolarizzazione. Cambia però tono la faccenda in altre comunità, rimaste meno indifferenti ai lasciti della tradizione. In esse [dentro certi limiti, e in forme più velate] una azione frenante quei fattori antichi seguitano tuttora a esercitarla. Non superfluo pertanto prenderne atto a voler occuparci del problema in una società come la nostra: meno partecipe in effetti di quel largo processo evolutivo. Non superfluo porre attenzione a quei fattori ritardanti: e non superfluo valutare il grado di incidenza che tuttora essi conservano.

Ciò – peraltro – non senza farci carico [e il punto merita riguardo] che a venir in campo nei casi di maggior rilievo non sono fumosi “ideologismi”: né semplici “istanze preconcepite” [come subite dalla nostra mente] delle quali si possa far sommaria giustizia. A resistere in campo – viceversa – sono convincimenti soggettivi che [come è consentaneo alle credenze religiose] si pongono – per colui che ha fede – su un piano di “doverosità eminente”. I quali per ciò stesso vanno trattati con rispetto: col rispetto che tanto più si deve all'altro quanto più questi ci è “altro”. Diverso [sin lontano] il modo in cui i soggetti intendono la “propria libertà”: anzi la “libertà” *tout-court*. Ché – se condiviso è il presupposto che essa [la “libertà”] vada distinta dallo “arbitrio” – diverso nei diversi soggetti si presenta il criterio cui rifarsi per segnare il limite fra le due figure.

3. Necessariamente ristretta l'«area di disponibilità della natura» che può agli uomini venir riconosciuta nella logica d'un «sistema creazionistico-provvidenzialistico» come quello sanzionato dalla tradizione vetero e neo-testamentaria: al quale [più per mera assuefazione, molte volte, che per consapevole elezione] séguita a ispirarsi – nella interpretazione che ne è offerta dalla Chiesa cristiana cattolica – una porzione non insignificante della opinione nazionale. Si postula come un che di indubitato – e come un che di indubitabile nei modi d'un “articolo di fede” – che la *natura naturata* [prodotta dall'opera fattrice della *natura naturans*: dalla energia infinita del Dio-Demiurgo della Genesi] sia cosa fedelmente conformata alla Bontà superlativa del Creatore e alla superlativa Sapienza architetonica di Lui. Bontà e Sapienza che giustappunto si trasmettono – e giustappunto si riflettono – nella ordinazione della *natura naturata* e nel suo funzionamento. E in più si assume che nella *natura naturata* non solo la “ratio” si

trasmetta sí anche la “*voluntas*” della *natura naturans*. A presiedere all’opera demiurgica è una *ratio* perciò “*gubernativa*”: la quale tanto pervade l’*ordo creationis* [per come congegnato nello organico assieme dei suoi tratti] da far sí che non semplicemente tal *ordo* vada assunto come «rappresentativo di ciò che è» sí anche come «significativo di quello che deve essere». Il contraddire alla natura – il ribellarsi alla natura – è come il contraddire e come il ribellarsi a un dettame imperativo del Creatore. Questi la natura l’ha fatta «tal qual è» perché «ha voluto che essa così fosse».

[Né varrebbe addebitare, in sede critica, a una siffatta costruzione, come talvolta accade, il “salto logico” di trascorrere arbitrariamente dalla “constatazione fattuale” pura e semplice che gli eventi di natura «vanno in un certo modo» alla “illazione normativa” che per ciò stesso essi «così debbano andare». Gratuito sí certo ricavare il «dover essere» dall’«essere». Ben tuttavia lo si può assumere – l’«essere dell’ordine creato» – come «segno disvelatore» del Volere imperativo del Dio-Creatore: come *fons cognoscendi*, per dirla alla maniera dei giuristi, della *lex divina*. Ci si può dirigere a quell’ordine oggettivo come a “realtà empiricamente percepibile”, “empiricamente investigabile” nelle sue strutture e nei suoi nessi interni: donde desumere – “per via induttiva” – l’organico apparato delle decretazioni celesti che nella *natura naturata* precisamente si rispecchiano, traendo il proprio valore vincolante dalla Potenza imperativa del Sommo Legislatore: dalla «interposizione nomopoietica di Dio»].

4. Chiaro che – a voler accedere alla tesi di questa “normatività della natura” – non possa non seguirne una valutazione potenzialmente negativa di tutte quelle espressioni dell’agire umano che in un modo o nell’altro si discostino dagli “schemi di doverosità” che per l’appunto si presumono come debitamente ricavabili dall’*ordo creationis* e come perciò ascrivibili alla decretazione celeste. Si può bensì concedere che l’uomo – magari col sussidio della Scienza – possa talvolta andare «*praeter naturam*»: «*praeter rationem naturalem*». Gli si può permettere di spingersi al di là dei limiti e dei condizionamenti che gli vengono dalla sua propria strutturazione creaturale o dall’assetto organico del *mundus universus*: ma gli si richiede che lo faccia in modi che siano con l’una e con l’altro compatibili. Si può anche concedere – altre volte – che l’uomo agisca «*in elusionem naturae*»: quasi diremmo «*in fraudem*»: là dove colga la natura in certi suoi momenti di inazione. Censurabile però quella qualunque iniziativa che addirittura ardisca di andar «*contra naturam*»: la quale cioè non si restringa a prevalersi dei doni creaturali in direzioni diverse dalla destinazione funzionale che loro specificamente converrebbe, ma presuma [«*contra naturalem rationem*»] di poter giungere proprio a indirizzarli contro la loro puntuale ordinazione. Si può insomma «servire alla natura», e si può «servirsi della natura»: a modo però debito: senza «contraddire alla natura».

Chiaro che – a porsi in questa logica – la “normalità” [lo «stare strettamente alla natura»] non sia rappresentata quale semplice “modulo ordinario”, da dover prendere a semplice “modello”, sì piuttosto venga eretta a vero “criterio normativo superiormente vincolante”. Rispetto al quale ogni deviamiento pratico, cui questo o quel soggetto si determini, non resta un che semplicemente di “diverso”, ma si fa deplorabile “espressione di anormalità”. Per ciò solo esso diventa un che di “anomalo”: di “illecito”. Diventa comunque un *modus sese habendi* «del quale dover giustificarsi».

5. Facile poi intendere quanta capacità espansiva contrassegni una così pregnante impostazione per via del suo elevare i modi della oggettiva ordinazione della *natura naturata* a segno espressivo d’un «codice valoriale generale» superiormente vincolante. Risponde alla sua logica teonomica che detta impostazione [non che tenersi alla ristretta economia dei rapporti diciamo così “naturalistici” che legano l’uomo a quanto prodotto dall’opera demiurgica: a cominciare dal corpo che singolarmente gli appartiene] trapassi a pieno nella stessa economia della “relazionalità comunitaria”. Sta a dire che dai modi ordinativi del creato si reputa di potere e di dover desumere un «codice morale naturale», a cui non i “credenti” solamente ma gli “uomini tutti” debbono ubbidienza: proprio perché tutti partecipi d’una medesima natura. E ciò nei modi – alquanto vagamente definiti – d’una «morale sociale» riecheggiante il *ius naturae* del buon tempo antico. Segnatamente chiara [nel corrente *stylus curiae*] la tendenza ecclesiale a far coincidere l’«etica religiosa cristiana-cattolica» con l’«etica naturale»: con l’«etica»

tout-court. Parrebbe preoccuparsi il più recente Magistero di dissociare la *doctrina morum* da un contesto teofanico specifico [quasi che essa non debba ad altro attendere che ai *mores* del *singularis populus* fatto da Dio beneficiario della Sua predilezione] per estenderla piuttosto alla generalità indifferenziata degli umani: qual il tempo, qual il luogo in cui gli stessi vivano.

Con ciò la Chiesa cristiana cattolica [facendosi depositaria e interprete di questa «etica comune»: di questa «etica di tutti»] dà a vedere di voler tornare a offrire alla società contemporanea il suffragio d'una «tavola assiologica unitaria»: d'una «morale univoca»: d'una «morale vera» cui ancorarsi: capace di farsi misura del costume, e farsi misura delle stesse leggi giuridiche cogenti: così da porre un freno ai molti lamentati eccessi del “relativismo accomodante” al quale [essa sostiene] indulge oltre misura la blanda eticità degli uomini del nostro tempo. E postula la Chiesa che a un simile codice assiologico la Potestà civile si faccia premura di informare una organica “azione pedagogica”: volta [per dirla alla maniera d'una volta] a «*facere homines virtuosos*»: «*eos provocando ad bonum*», «*eos arcendo a malo*».

6. Potranno su questi asserti convenire quegli uomini di fede che «vivono con la Chiesa» e «sentono con la Chiesa». È quanto questa [la Chiesa] se ne attende. Tant'è che la *Gaudium et spes* – nell'atto medesimo di tessere l'elogio della “edificatività della cultura” – si affretta nel farne consistere l'essenza nel rispettare [«*colere*»] i “beni” della natura e i suoi “valori”: onde ne trae che – ogni qual volta abbia a trattarsi della vita umana – natura e cultura si presentano strettissimamente collegate: «*quam intime connectuntur*». Vedono – i credenti – presentarglisi davanti un sistema organicamente costruito [che dalla sua, va detto, ha una elaborazione teologico-dogmatica e teologico-morale millenaria: segnatamente raffinata] il quale – riponendo le proprie fondamenta su d'una “realtà sovra-sensibile”, “sovra-naturale”, “sovra-razionale” – è tale per ciò stesso da sottrarsi a un vaglio critico che per sua parte non d'altro sia in grado di avvalersi che di argomenti semplicemente “sensibili”, semplicemente “naturali”, semplicemente “razionali”. Che son proprio gli argomenti cui si affida l'atteggiamento di coloro che [indipendentemente dalla “ipotesi” cui ritengano di accedere in fatto di “origine del mondo”, di “prima scaturigine” e “prima significazione della vita”] non sentono di dover circondare questi temi d'un denso alone mistico. Costoro – per ciò che li concerne – non saranno disposti a consentire [rispetto al modo umano di servirsi della natura e di operare su di essa, e rispetto al modo degli umani di condursi nei reciproci confronti] alla incidenza di limitazioni e condizionamenti da ascrivere a una qualche interposizione trascendente.

Scontata realtà umana è che i convincimenti di superiore doverosità [capaci di folgorare la coscienza degli uomini di fede] non altrettanto pesano sull'animo di quanti entro di sé una simile folgorazione non la avvertono. Non c'è da attendersi in effetti che il pervadente esaltamento della “bontà” e della “normatività della natura” [di matrice vetero e neo-testamentaria] possa godere d'una perentoria rilevanza nella coscienza morale di coloro che – protesi verso altri orizzonti culturali – presumano per contro di potere e di dover prescindere da presupposti e condizionamenti di dipendenza scritturistica. A costoro la “bontà della natura” [d'una natura che «vede il prepotere del più forte»: che «vede la vita nutrirsi della morte»]: d'una morte patita, per giunta, «nella paura e nel dolore» potrà ben apparire scontato stereotipo ideologico: mito criticamente indifendibile. Né troveranno convincente l'argomento-principe della teodicea di tutti i tempi: esser il male riscontrabile in natura non ad essa natura addebitabile [men che meno, s'intende, al suo Creatore] sí imputabile piuttosto a colpa del primo uomo: onde «*per mezzo d'un sol uomo il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato vi è entrata la morte*»: quella morte che «è passata in tutti gli uomini perché tutti hanno peccato».

Sfugge alla capacità di comprensione di chi guarda “laicamente” al tema il senso della «non violabilità della natura»: per cui la stessa dovrebbe andar immune da ricerche e sperimentazioni che [anziché tenersi in limiti ossequenti] si arroghino – e nei metodi e negli esiti – meno timorati spazi operativi. E a detta capacità di comprensione sfugge il senso della «esemplarità eminente» di quella medesima natura: di tal e tanto impatto edificante da rendere le norme, che si pretende di poter desumerne, capaci sin di

sovrintendere alla interezza della esperienza etica e della stessa esperienza giuridica degli uomini.

7. Vengono meno – se ci si pone in sede di “attività sperimentale” – le ragioni d’ordine ideologico a che ricercatori laici, partecipi d’una più duttile impostazione secolarizzante, si sentano moralmente astretti a una severa disciplina [di “intoccabilità” di certi valori di fondo perché tutt’affatto “indisponibili”] quale sancita – non dai convincimenti scientifici e umani ai quali essi ritengono di dover ubbidire nel proprio impegno di Studiosi – ma da un Credo promanante *ab extra* del quale non condividono i *dictamina*. Dico di quegli uomini di scienza che [pur non vantando in proprio una qualche inoppugnabile spiegazione cosmogonica] sentano comunque di non poter prestare il proprio assenso culturale alla rappresentazione creazionistico-provvidenzialistica dell’*ordo naturae*. Non potranno costoro – rispetto agli uomini di fede – non avere una visione più larga [più serena] della «disponibilità della natura per opera dell’uomo»: della «correggibilità della natura» in quelli che si rivelino via via suoi «tratti da correggere». Quello che agli uomini di fede può apparire un deplorabile arbitrio [una aberrante «manipolazione della natura»: un suo sovvertimento: per cui la si viene a “forzare”: a “violentare”] potrà – da quei diversi operatori – venir interpretato sotto tutt’altra luce: in una prospettiva stavolta edificante: di «avanzamento umano» e «civile». Essi saranno tratti a ravvisarvi – non già un atto di mal apposta presunzione – sí piuttosto una «vittoria della intelligenza dell’uomo»: di questo essere [dicevo] «capace di cultura»: «capace di inventiva»: sin «fiero della propria intelligenza»: della sua «audacia prometeica». Vi vedrà l’uomo un suo affermarsi sulla natura: un suo affrancarsi [merito del suo ingegno, del suo lavoro, della sua tenacia] dai *ligamina* che dalla natura appunto gli provengono.

Con ciò si invertono i termini in cui intendere il problema. Non più tanto è la “natura” – con i suoi moduli infrangibili – a far premio sulla “cultura”: ma è questa [è la “cultura”] a far valere i suoi diritti. Verrebbe sin da dire – in questa linea – che l’umana cultura sia precisamente contrassegnata dal progressivo affrancarsi dell’uomo dalle limitazioni di natura e dai condizionamenti di natura. All’ordine oggettivo di natura varrà sí guardare come a cosa “degnà di riguardo”: non d’un “riguardo normativo”, tuttavia: non d’un “riguardo vincolante”. Potrà la natura dir la sua e sulle nostre inclinazioni e sui comportamenti che ne seguono: senza però che la eventuale “difformità dalla natura” di questa o quella nostra attitudine [di questa o quella nostra attività] possa solo per questo esser intesa come un che di “negativo”. Non può la “diversità” esser veduta come espressiva di “anormalità”: come cosa da “demonizzare” senza meno: «*cave signatos meos!*». Non è la “diversità” un qualcosa che malamente incappi in un «divieto di natura». Essa – ben più semplicemente – non fa che distaccarsi da certi «schemi di uniformità».

8. E un tal affrancamento – come vale in ordine al rapporto di ciascun essere umano con la sua propria natura e con la natura che lo circonda – così varrà in ordine alla sostanza profonda dei rapporti che ciascun essere umano intreccia con gli altri esseri umani. È nell’ambito medesimo della “ordinaria relazionalità comunitaria” che il nostro quadro problematico risulta trasformato *ab imis* se lo si passa a valutare – non in termini teonomici – ma in una più aperta prospettiva “umanistica” e “laica”. Verranno allora meno le ragioni a che l’uomo comune [il quale non condivide nel profondo pregiudiziali fideistiche] debba sentirsi come “etero-diretto” nel suo esserci al mondo: quasi che quella che gli è dato vivere [dall’atto della nascita all’atto della morte] sia una esperienza esistenziale di cui dover rendere conto – non alla propria personale coscienza etica per come ciascuno la sente viva entro di sé – sí invece a una suprema Autorità sita *in excelsis caelis*: se non addirittura ad un umano Antistite che proclami *in terris* d’esser Ministro di quella Entità celeste e d’esserne Interprete infallibile. Ricuserà un tal uomo di assumere la propria venuta al mondo – non come un qualcosa di semplicemente riferibile ai suoi “genitori naturali” – ma come un beneficio [come un “dono”] che gli discende in via eminente dalla magnanimità d’un Ente Metafisico: d’un sommo Genitore Spirituale, cui dover esser “grato”. E quell’*homo sibi dominus* ricuserà d’esser tenuto a una tanto invadente gratitudine in tutti i successivi momenti del suo vivere: quasi che la vita che egli vive [e di cui sente di poter disporre] non sia «cosa tutta sua», ma sia un «bene datogli in consegna»: a lui concesso per atto di superiore investitura. Onde il

“vivere” gli si presenta come un “compito” [un “*officium*”] al quale attendere con responsabile solerzia in ragione d’un superiore obiettivo spirituale. Impensabile – in una prospettiva umanistica e laica – che le relazioni che passano fra gli uomini debbano devotamente sottostare a una qualche legge eterna di derivazione sovra-umana, e non vadano invece regolate – secondo mutevoli occorrenze – da leggi propriamente umane: da «leggi fatte dagli uomini per gli uomini». Le quali – non d’un ipotizzato destino escatologico degli uomini si debbono far carico – ma dei rapporti non altro che terreni ai quali i medesimi addiventano nel loro condursi pratico.

A ciascun uomo [il quale avverta entro di sé il pungolo della propria eticità] sta certo di informare la interiorità del suo essere – e il suo stesso agire – a questo criterio di doverosità. Col che egli soddisfarà alla sua coscienza. Laddove la legge giuridica cogente, non della interiorità etica dei suoi destinatari ha da occuparsi, ma del loro comportarsi estrinseco: secondo criteri fondamentalmente pratici, attenti alla incidenza immediata dell’agire e agli ulteriori effetti che ne seguono.

9. È l’intero “vissuto umano” a presentarsi in termini diversi se lo si guardi in chiave religiosa o lo si guardi invece in termini profani. «*La vita è come un ponte sul quale puoi passare ma non puoi fissare la tua dimora*». Questa massima [attribuita al Cristo] esprime al meglio il senso di transitorietà della esperienza terrena. Poco per contro avvince – in chiave umanistica profana – la visione austera d’una tal esperienza terrena transeunte: intesa come «banco di prova», come «palestra di riscatto»: onde «*la vita va vissuta per salvarsi*». A questa visione interinale s’oppone l’idea tutto diversa d’una «*vita terrena degna d’essere vissuta per se stessa*»: con la gioia di viverla proprio «*perché vita terrena*». Non può questa più aperta visione non far spazio al programma esistenziale di ciascun essere umano di adoprarsi a conseguire in terra la sua felicità: a conseguirla [senza altrui nocimento] «per come lui medesimo la intende». A fronteggiarsi sulle stesse problematiche sono diverse “visioni antropologiche”: e sono diversi “codici umanistici”.

10. Non si può poi ignorare nel riferirsi a un tema come il nostro che – negli anni in cui viviamo – la vantata «naturalità dell’etica» [quale possa esserne il valore in via teoretica] viene a scontrarsi – nel concreto – col “fatto reale” [con cui bisogna pur sempre far i conti] della operatività sociale d’una pluralità di concezioni etiche non sempre raccordabili: le quali sovente si discostano proprio sui punti di più qualificante rilevanza. Ha cessato da tempo di presiedere al nostro star assieme una compatta «comunanza di valori»: tanto sentita da poter esser eretta a «polo univoco» al quale volta per volta rapportare le qualificazioni normative riferibili alla ordinarietà dei fatti di vita praticati dalla generalità indifferenziata dei soggetti umani. A trasformarsi [nella vivente concretezza d’una fenomenologia comunitaria passata dallo stabilimento monodico d’un tempo a una vibrante “polifonia ideologica”] è lo stesso concetto d’una “*lex communis omnium*”. C’è che [nel vivo d’una realtà comunitaria come quella in cui viviamo: fattasi nel tempo diffusamente “pluralistica”: poli-etnica, poli-religiosa, poli-culturale] le leggi umane più non sarebbero “comuni” [più non sarebbero “di tutti”: vevoli “per tutti” a parità di titolo] se, fra le diverse tavole assiologiche che vengono a confronto nella dialettica civile, privilegiassero l’un «codice morale» a scapito degli altri. A imporre allora la sua logica [a ciò che siano più puntualmente preservate le ragioni identitarie delle molteplici componenti della *civitas*] è un principio di «neutralizzazione etica della legge giuridica cogente»: cosicché a seguirne – *de rei necessitate* – è un imponente fenomeno espansivo del campo proprio della «liceità giuridica civile»: nel quale non è punto imposto ai singoli d’essere «quello che dovrebbero» [«quel che si vorrebbe fossero» al metro dell’uno o dell’altro archetipo] ma lor invece è dato di poter esser «quel che sono»: «quel che vogliono essere». È loro dato d’esser quel che sentono di «dover essere» al metro dei propri convincimenti di doverosità: i quali non è detto che – solo perché “autonomi” – siano meno pressanti [meno rigorosi] di quelli di proclamata ascendenza teistica.

La scelta fra l’uno o l’altro modo di giovare d’una tale “permissività giuridica” resta così affidata per intero al “senso etico” (alla sensibilità o insensibilità morale) dei singoli “utenti della legge”. Starà ad essi scegliere se valersi o non valersi di questa o quella facoltà giuridica civile. Starà ad essi [se ne

avvertano il bisogno] addivenire a una «fruizione eticamente motivata» d'una «legge eticamente neutra». E quella stessa scelta [quando non della “eticità” abbia a trattarsi ma del “civismo” dei singoli soggetti] resterà affidata al loro senso di appartenenza alla comunità nazionale: al loro sentirsi o non sentirsi cittadini di una medesima città.

11. Ingeneroso screditare il «relativismo», che a questa maniera ne risulta, rappresentandolo come un che di equivalente a uno sfiduciato «nullismo» o «nihilismo»: come se in esso non altro venga a esprimersi se non un deprimente «vuoto di valori»: alla maniera dell'«indifferentismo» opaco dei troppi che nella nostra società edonistica neppure sfiorati si direbbero da sollecitazioni culturali d'alcun segno. A prender corpo – viceversa – [agli occhi s'intende di coloro che son capaci di morale, e sono bisognosi di morale] è proprio il fenomeno contrario: del concorrere sui grandi temi della vita d'una «pluralità di tavole assiologiche» le quali si confrontano e si misurano l'un l'altra. Onde [se lo si valuta senza preconcetti] il «relativismo» è cosa che non vale già a «*appiattare*» – come pur è stato detto – «*il quadro ideale della comunità degli uomini*»: non vale a «*omologarne*», a «*massificarne le espressioni*»; si piuttosto vale a vivificare la dialettica che sovrintende costruttivamente al divenire della Città terrena. [Sconcertante poi appellarsi a una asserita «*dittatura del relativismo*»: quando a prevalersi d'una virtù totalizzante sarà se mai la “Verità”: una verità che si proclami “assolutamente vera”, “assolutamente eterna”, “assolutamente universale”. Ancor oggi reiteratamente ribadita, ai massimi livelli, la condanna prelatizia della mala iattanza di chi non si fa scrupolo di «*andare alla ricerca di una illusoria libertà al di fuori della verità*»].

Va proclamata con fermezza – contro tante contestazioni denigranti – la elevatezza esistenziale di chi [«capace d'esser libero»: capace quindi di «essere se stesso»] si senta in grado di vivere *ad suam mensuram* la propria eticità: di poter determinarsi nel suo agire pratico secondo i responsabili dettami che gli si propongono dal profondo dell'animo, ai quali egli accorda schietto assenso per il valore di cui li avverte intrinsecamente permeati: non altro attendendosi – a compenso di questo suo condursi moralmente – che una auto-gratificazione spirituale: una più alta stima di se stesso: della propria dignità interiore. Atto non meno meritorio è il suo [se accompagnato da un pari grado di intensione psichica] dell'atto morale di chi sente invece di dover tenersi a un comandamento imperativo che gli discende *ex alto*: dal Volere irrefutabile d'un sommo Legislatore-Giudice-Remuneratore. E questa «eticità» [comunque si provveda a soddisfarla] concorre – costitutivamente – ad integrare la “personalità” d'ogni singolo soggetto umano in quanto individualmente portatore e individualmente responsabile d'un proprio “patrimonio di spiritualità”: irrinunciabile affatto: non fungibile. Alla “edificatività di tali valori interioristici” anche chi acceda a un indurito «statuto etico laico» ha da votare [sempre che non ceda a una pregiudiziale materialistica ostinata] tutta la scrupolosa attenzione che essi meritano. Semmai gli starà a cuore [respinte antiche remore gregali] di esaltare la “misura antropocentrica” d'una siffatta carica ideale, cui l'uomo deve l'arcano impulso che lo sprona a realizzarsi come uomo.

12. Il tradizionale schema deontologico d'una equivalenza del «vivere secondo ragione» al «vivere secondo natura» lascia così il campo alla esigenza umana d'un «vivere secondo cultura»: al metro di modelli operativi [razionali e emozionali] capaci in sé di esprimere la “creatività dell'uomo”: la sua attitudine a trascendere la dimensione puramente naturalistica della sua propria esperienza. È essa [è la “cultura”: intesa come «*paidéia*»: come «*humanitas*»] a fare dell'«*homo sapiens*» della “storia naturale” l'«*homo faber suae fortunae*» della “storia civile”: protagonista della propria vicenda personale: artefice delle proprie istituzioni. È la cultura a fare dell'uomo un “soggetto”: una “persona”. Niente conta in natura l'«individuo»: conta la «specie». Nel mentre è proprio la cultura a affrancare l'«uomo singolo» [preso nella irripetibilità del proprio essere] da un vincolo di totale sottordinazione alle esigenze vitali [di mera “conservazione”] della specie. Fatto di natura il «*bellum omnium contra omnes*»: fatto di cultura la «*pax civilis*», la stessa «*pax christiana*». E proprio perché «capace di cultura» l'uomo è «capace di virtù»: e proprio per ciò è «capace d'un affetto umano». Fatto essenzialmente culturale la «*dilectio hominis propter Deum*». Fatto essenzialmente culturale la «*dilectio hominis propter hominem*».

Fatto culturale la stessa ribellione adamica. [Prodotto di cultura – in questa mutata prospettiva – ben anche il principio di «rispetto della natura»: di rispetto della «positività di quanto ci offre»].

Non una «morale naturale» [non una «*ethica perennis*»: come “scorporata dalla storia”] verrà allora in gioco: sí piuttosto un’«etica che vive nella storia», siccome prodotto pur essa di “cultura”: della «*humanitas ad quam homo effingitur*».

13. Legittimato ognuno [nell’area del lecito giuridico] a decidere di sé siccome vuole, quando a venir in campo sia la sola sua persona e a esserne investiti siano i soli suoi interessi. Va *de plano* – in questa ipotesi – che a ciascuno spetti determinarsi in piena autonomia. Starà all’uno il prevalersi a suo talento dei prodotti e della scienza e del sapere: nei modi che ritenga consoni alla sua umana dignità, o più semplicemente reputi giovevoli ai suoi interessi. Starà all’altro il ricusarsi [se per sua parte lo ritenga] a un siffatto godimento. Non ha – ciascuno – che da rispondere a se stesso: consapevole delle conseguenze del suo agire, delle responsabilità che gliene vengono. Diverso il caso d’una situazione giuridica civile che riguardi a un tempo più soggetti, i quali si trovino a esser portatori di diversi convincimenti e di diversi sentimenti. Sorgono questioni – allora – che non possono ambire in sede civilistica a una “soluzione condivisa”: di pari gradimento per l’una e l’altra parte. Vengono nel caso a confrontarsi [ricordiamolo] due diverse – sin opposte – maniere di intendere il ruolo da riconoscere *in hoc mundo* alla umana persona. Sicché le volte che debba presentarsi una situazione conflittuale di tal genere [e che a doversene far carico sia l’ordine giuridico civile] sarebbe arbitrario il dare preminenza in via pregiudiziale all’una o all’altra posizione. Sarà per contro forza addivenire a una “soluzione bilanciata”: la quale [rispetto a ciascuna fattispecie per come la stessa prende corpo nel vivo della relazionalità comunitaria] si faccia premura di operare un prudente “contemperamento” fra le opposte tesi.

Arbitrario [le volte che a competere debbano essere diritti fondamentali appartenenti a più soggetti] l’assumere *a priori* che l’un soggetto o l’altro abbia per sé titolo a prevalere nel confronto. E meccanicistico rifarsi al solito principio per il quale [nello spendere la propria libertà civile] ciascuno debba «*arrestarsi là dove prende inizio la libertà dell’altro*»: col che – in definitiva – si verrebbe ad incappare in un circolo vizioso. Bisogna per contro prender atto che in concreto [nella effettività del suo manifestarsi] la libertà dell’uno non può non implicare una qualche limitazione in capo all’altro: né essa per sua parte può restare immune da una qualche limitazione in pro dell’altro. Non è difatti che fra l’una e l’altra libertà passi un vincolo immediato di “giustapposizione”. Non è una “linea netta” a separarle. Si stende piuttosto fra di esse come una “zona promiscua”, di confine. E in questa non sarà dato ovviare agli eventuali attriti se non appunto alla maniera d’un «ponderato proporzionamento funzionale pratico»: il quale si premuri di far salvo il «sostrato vitale non tangibile» di ognuna delle libertà in competizione, dandosi cura di operare non sul relativo «nucleo forte» ma piuttosto sulle semplici «aspettative di contorno» che eventualmente le accompagnino. Varrà – per quei soggetti – che le reciproche cessioni non investano e non ledano la «sostanza profonda» del rispettivo «esser persona»: ma che le stesse giustappunto attengano a un qualche “momento additivo” o “marginale” [“secondario”] dei rispettivi esperimenti esistenziali: a un qualche tratto di questi “surrogabile”.

Si tratterà pur sempre di «rendere a ciascuno il suo»: riconoscendo all’uno e all’altro quanto v’è di “essenziale” [di realmente “incomprimibile”] nelle rispettive pretese che vengono a confronto.

14. Va, sí certo, garantito a pieno il diritto fondamentale di colui che senta di dover testimoniare apertamente la propria *pietas adversus Deum* agendo verso se stesso e verso gli altri secondo gli imperativi intransgredibili che avverte pressanti nel suo animo. In questo suo «vivere religiosamente» egli ha diritto di vedere realizzata e di vedere rispettata la sostanza profonda della sua persona. Eccederebbe non di meno la misura – quell’uomo di fede – se ambisse [in nome dell’esclusivismo del suo Credo] di venir privilegiato a fronte di coloro che si sentano sorretti da altri sentimenti. Andrà del

pari garantito il diritto fondamentale di quanti religiosi non lo sono di spendere altrimenti la propria sostanza umana secondo un fermo criterio di lealtà verso se stessi: laddove pur essi incapperebbero in un “abuso di diritto” se [garantiti nella propria libertà di «vivere laicamente»] ambissero di limitare *praeter rationem* la concorrente libertà degli uomini di fede. Ciò che a noi tutti nega l’«idea di laicità» è la pretesa di non riconoscere all’altro il diritto d’«esserci altro». Principio di civiltà non rinunciabile [«storicamente indisponibile»] è che ciascuno – nel suo attendere alla realizzazione di se stesso – sappia debitamente contenersi: rifuggendo dallo spingere oltre un tanto i suoi proponimenti: sino a smarrire la consapevolezza della propria «appartenenza a una compagine sociale» e delle responsabilità che gliene vengono: a principiarsi appunto dalla scrupolosa istanza di rispetto della “contestuale libertà” e della “contestuale dignità” di quanti gli vivono daccanto sentendosi tenuti a loro volta alla osservanza di certi irricusabili parametri ideali.

Né poi chi guardi alla tematica in una “ottica umanistica” – e con “spirito umanistico” – potrebbe disconoscere quanto frequentemente le due concezioni della vita [tutto che lontane] finiscano col porsi – nel concreto – come in un “rapporto integrativo”. Non ignorabile in effetti quante volte la “valutazione materiale” dei grandi temi di vita comune [il fatto dell’interessarsene in chiave grigiamente politica-sociale-mercantesca] sia cosa bisognevole d’esser per più tratti bilanciata da una più alta estimazione alla quale per contro si proceda al metro di “valori immateriali”: culturali-etici-civici. Dico d’una disamina umanamente più impegnante: condotta – non in termini piattamente «pragmatici» – ma al lume di questo o quel «disegno di promozione ideale». E ciò vuoi che a informare simili propositi di più elevata caratura siano ragioni riferibili a una «spiritualità tutto terrena», «tutto umana», «tutto laica» [civica-sociale-filantropica] vuoi che intervengano considerazioni riferibili a una «pneumaticità palinogenetica» di più severa vocazione. Starà alle diverse “forze in campo” [starà alle “visioni generali della vita” che dialetticamente si confrontano] «fare ciascuna la sua parte»: esprimere ciascuna *in civitate* la propria capacità dinamica. Non l’isolarsi delle diverse militanze etniche-religiose-culturali [non il loro rinserrarsi in una sterile “aseità”] può giovare al comune progresso, sí piuttosto può farlo il loro aprirsi l’una all’altra: il loro misurarsi dialettico, onde ciascuna possa recare il contributo della propria esperienza umana.

Solo una visione angusta del problema può ricoprire d’un nembo di inquietudine la presenza – nel quadro della comunità civile complessiva e in seno alle stesse istituzioni societarie – di vigili fattori di “competitività ideale”, ricchi di linfa interna: quasi che questa “carica dialettica” [questa intima tensione] possa mandare a pezzi l’ordine sociale: possa renderlo invivibile. Non nel calore d’un confronto dialettico vivace, fra «filosofie militanti» e «religioni militanti», alberga una minaccia per la comunità degli uomini: sí piuttosto essa si annida nel grigiore spento di una ristagnante indifferenza: di un disimpegno inerte.

15. Acquisizione civica preziosa dell’esperienza liberale [siccome venuto attuandosi nel corso travagliato della *historia civilis*] non è soltanto che a ciascun essere umano sia riconosciuto e assicurato di poter realizzare (in piena autonomia) la propria personalità individua: di poter farlo al metro delle tavole ideali che più gli siano gratificanti; sí anche è che a ciascuno venga offerto di poter giovare – nel vivere la propria vicenda quotidiana – d’un consapevole «confronto» con esperienze umane d’altra (sin opposta) ispirazione: vissute con altrettanta schiettezza etica, con altrettanta determinazione personale. È fatto positivo che alle valutazioni di stampo pragmatico, attente a una tangibile “*ratio utilitatis*”, si associno – nella determinazione autoritativa dei modi del nostro vivere in comune – anche valutazioni di più schietta proiezione spirituale: siano queste conformate a una spiritualità civile (civica) o anche a una spiritualità di segno francamente religioso. Vengono in campo esigenze che è bene si bilancino: le quali – se può dirsi – siano «l’una bisognevole dell’altra». E c’è da compiacersene: a patto – tuttavia – che ciò non implichi [«*corruptio optimi pessima!*»] una “strumentalizzazione”, non scavra di cinismo, degli alti valori dello spirito in pro di utilità meno preziose. Da sempre la moneta cattiva scaccia quella buona.

Risponde ai primi principi informativi d’una laicità di segno liberale che l’attenta guarentigia della

«libertà del sapere» [della «libertà della ricerca scientifica», della «riflessione intellettuale», delle relative «propagazioni didascaliche»] sia tanto intensa e tanto estesa da ricomprendere sotto il proprio tetto protettivo la militanza culturale di quelle stesse componenti della comunità civile [e della intellettualità civile] che rigettano la «idea di libertà dei liberali»: rifacendosi – per quanto le concerne – a una libertà di proprio conio. Ci si appella – in questa diversa prospettiva – a una «*libertas sana*» qual è quella che si pone «*in homine*» siccome «*eximium signum*» della «*divina imago*». E ci si appella a una «*libertas vera*»: qual è quella strettamente funzionale ai “diritti inconculcabili” che si assumono esclusivi d’una «*veritas*» altrettanto «*vera*»: fatta di «valori non negoziabili», sottratti *in toto* alla umana capacità dispositiva. [Va detto con fermezza – di contro alla “unidirezionalità” di queste concezioni – che quella di «reciprocità» non è condizione compatibile con l’«intendimento liberale della idea di laicità»].

16. Ecco – allora – che la tematica di cui siamo venuti interessandoci [per via della singolare capacità intensiva che la permea] viene a acquistare un rilievo d’ordine primario nella esperienza generale della *civitas*: nel senso che il confrontarsi dialettico fra gli uomini è faccenda che non si restringe a entrar in campo rispetto a questa o a quella determinata fattispecie, per come di volta in volta si presenta nella concretezza della relazionalità inter-personale, sí integra piuttosto un “fattore tipico” del nostro star assieme complessivo. Ché proprio è costituito – questo star assieme – da un fitto intrecciarsi di rapporti fra soggetti umani di cultura e religione e mentalità diverse e di diverse costumanze: i quali son appunto portatori di modi dissimili di intendere e di vivere la propria libertà e di intendere e apprezzare quella altrui. Cosicché il parlarne [specie, s’intende, ai giovani ai quali si appartiene l’avvenire] è cosa che segnatamente può giovare: non in chiave “tecnica” soltanto [in sede, diciamo, “dottorale”] ma in chiave anche “politica”: più generalmente “civica”.

Prelude – la «libertà della scienza e del sapere» – al momento operativo [dal quale non è culturalmente possibile prescindere] della «diffusione della scienza» e della «diffusione del sapere». È qui che alla «libertà della scienza» si accompagna [come un che di strettamente correlato] la «libertà di insegnamento»: e si accompagna [aggiungerei] la «libertà di apprendimento» qual è propria dei destinatari d’un tal impegno didascalico. E non intendo tanto riferirmi a un generico addottrinamento scolastico dei giovani [che valga a metterli al corrente dei principali fattori ideologici-politici-sociali che presiedono alla dinamica civile] quanto al proposito ben più significativo di aprirli – quei giovani – a un intendimento “consapevole” delle opposte tesi che si contendono il terreno. Parlo d’una “comprensione critica”: volta al maturamento nell’animo di ognuno d’un serto di convincimenti personali che non si possono non porre come condizioni-limite d’una qualunque scelta “veramente libera”: tale da avvenire [“selettivamente”] fra una pluralità di termini a confronto, debitamente soppesati nelle rispettive consistenze ideali e nei rispettivi supporti dialettici. E parlo d’una “comprensione vivificatrice”: la quale valga a smuoverli – quei giovani – dallo stato di stagnante “indifferenza civica” cui purtroppo li condanna mestamente il grigiore ideologico e politico venuto ahimè calando sulla nostra vicenda nazionale.

Al che non può debitamente provvedere se non la “scuola pubblica”: che è “scuola di tutti”: luogo privilegiato d’incontro delle diverse componenti comunitarie e di confronto delle diverse militanze ideali che arricchiscono nei suoi molteplici risvolti la esperienza vitale del Paese. È in essa [è nella scuola pubblica: improntata a una schietta libertà di insegnamento] che più compiutamente si può avere che tali disparate sollecitazioni civili e culturali – facendo ciascuna la sua parte – si comunichino alla sensibilità e alla intelligenza della nuove leve intellettuali, còlte in quella stagione della vita in cui ci si apre con animo più fervido all’intendimento delle cose.

17. Non che si possa [beninteso] disattendere il diritto di quelli fra i nostri cittadini che – spendendo i propri poteri parentali – vogliano improntare la educazione dei figlioli al reverente ossequio d’un asse tratizio di valori e di nozioni sentiti come irrinunciabili affatto. C’è chi teme d’espore la propria

discendenza a esperimenti addottrinanti dai quali le possano venire esiti ideologici inquinanti. Né mancano coloro che propendono per un tipo di educazione più sofisticata: che se ne stia al riparo dalle rozzezze e dai fastidi [dalle promiscuità] del vivere comune. Costoro hanno il diritto di agire come agiscono. Sarebbe brutta intolleranza o gretto populismo rifiutarglielo. Però [col loro confinarsi come in un'«isola felice»] quei nostri cittadini finiscono in effetti col sottrarsi ad un raffronto e a un dialogo fecondo con le altre componenti societarie. Essi bensì si appellano a una istanza di «rispetto della propria identità» [siccome si addice a quel «principio pluralistico» al quale un po' tutti si richiamano oggi giorno in fatto di articolazione della esperienza comunitaria complessiva] ma finiscono in effetti con l'indulgere a un pluralismo malinteso: intrinsecamente contraddittorio. Finiscono cioè col convertire il «pluralismo» [quale va inteso in termini dialettici] in una sorta di «pluralità istituzionalizzata di monismi»: di «monadi sociali»: contente ciascuna di se stessa: chiuse al dialogo: al confronto. Che è come erigere – nel corpo della *civitas* – una catena di «oasi privilegiate» [di «reparti di isolamento»] ed è come incappare in una sterile contrapposizione «muro contro muro» di opposti esclusivismi. Ne verrebbe come un blocco della dinamica civile: tale da compromettere alla fine – per astenia ideale – la crescita civile dei cittadini della *civitas*.

Occorre per contro che a coinvolgere le nuove generazioni non sia un processo semplicemente «didascalico», sì anche e soprattutto un moto di «maturazione civica». Si tratta di dar il senso ai giovani della pluralità delle posizioni ideali che si contendono la vita spirituale del Paese. Si tratta di far loro comprendere le ragioni che militano a sostegno di ciascuna: di dar loro il modo di coglierne gli stessi punti deboli. Ma – al contempo – si tratta di trasfondere nei giovani il senso del reciproco riguardo cui hanno titolo coloro che [quali le rispettive conclusioni] si cimentano nel perseguire l'interesse umano e civile – come che lo intendano – della comunità in cui vivono. Ordinazione complessiva della «idea di laicità» [d'una idea di laicità intesa in senso «laico»] è di mirare non semplicemente all'«obiettivo personalistico» della «auto-edificazione di ciascuno», sì anche alla «finalità politica» del miglior «vivere in comune» di esseri umani consapevoli di sé. Vuol dire postulare il porsi d'una «società civile ideologicamente aperta»: «viva»: fatta di uomini non solo «formalmente liberi» ma veramente «capaci di esser liberi»: «consapevoli di esser-lo», «risoluti a esserlo». Nella compiutezza delle sue modalità, quella affrancante idea non può non farsi patrocinatrice nell'ambito comunitario generale d'un «pluralismo impegnato»: «militante». Dico d'un «pluralismo dinamico»: «competitivo» e «costruttivo»: «aperto al paragone». Il quale veda gli uomini impegnarsi «a viso aperto» nel processo della propria maturazione personale. Li veda non sfuggire alla competizione ideale, ma cercarla.

* Relazione al IV Convegno della Rivista organizzato presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Roma «La Sapienza» il 9 marzo 2009 sul tema «L'istruzione e la ricerca nella democrazia italiana».