

TRA ETICA DELLA LIBERTÀ ED ETICA DELL'ORDINE: PERSONA, SOCIETÀ E STATO

LEONARDO ALLODI*

1. ORDINE E LIBERTÀ

NELL'EPOCA del «non senso del senso» (come dice R. Kimball: *the meaninglessness of meaning*),¹ che cosa può significare interrogarsi sul rapporto tra «politica e valori»? La modernità non è forse il luogo dell'affermazione di una «passione per il neutro», ormai pienamente realizzata? Ha forse ragione A. Touraine, quando, ad esempio, dichiara di non vedere argomenti che permettano di rigettare la poligamia, se non quello che essa è contraria ai costumi in vigore nei paesi occidentali?² Nell'epoca in cui il progetto moderno dell'«imperativo eretico» e della «vertigine della relatività»,³ radicalizza nella forma più estrema quel «conflitto fra lealtà», che accompagna da sempre la vita politica dell'uomo, quanto può essere soddisfatto un bisogno di appartenenza e di radici che comunque permane nella nostra società, come ricerca di un «*definitivum* antropologico»,⁴ e come esigenza, certamente profonda, di orientarsi esistenzialmente secondo un senso complessivo e condiviso? Un bisogno, potremmo dire, che deriva dalla nozione stessa di persona, in quanto inalienabile «struttura interna nella quale l'uomo possiede se stesso, la sua natura, il suo essere uomo». ⁵ Se, l'uomo, in quanto persona, è in primo luogo «volontà di significato», di un significato che egli può percepire e far proprio solo in forma dialogica e relazionale, dunque sullo sfondo di un'appartenenza comunitaria, quali istituzioni intermedie, quali agenzie primarie possono oggi legittimamente trasmettere un tale deposito ideale, un universo simbolico

* Università di Bologna, Dipartimento di Sociologia «Achille Ardigò», Strada Maggiore, 45, 40125 Bologna. E-mail: leonardo.allodi@unibo.it

¹ Cit. da R. BOUDON, *Elogio del senso comune. Rinnovare la democrazia nell'era del relativismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 19. ² *Ibidem.*

³ Cfr. P.L. BERGER, *L'imperativo eretico*, Elledici, Torino 1987.

⁴ Su H. Plessner e la sua teoria del rapporto tra persona e ruolo sociale, ci permettiamo di rinviare a L. ALLODI, *Persona e ruolo sociale*, in L. ALLODI, L. GATTAMORTA (a cura di), *Persona in sociologia*, Meltemi, Roma 2008, pp. 121-149.

⁵ Cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2002.

comunque sedimentato nella cultura, e di cui è permeato ancor oggi, anche se in forma annebbiata e indebolita, il senso comune, e il cui compito è proprio quello di stabilizzare tanto l'identità personale quanto quella sociale, tanto la persona quanto la "comunità politica"?

Fin da quando gli esseri umani hanno creato organizzazioni, sono stati costretti a confrontarsi con il problema di "lealtà in conflitto", dunque a ragionare in pari tempo di un'etica della libertà ma anche di un'etica dell'ordine. L'idea di una "comunità liberale"⁶ nasce proprio da questa duplice esigenza, in una situazione in cui il "conflitto tra le lealtà" sembra diventato in certi casi endemico, in altri svuotato da una forma di radicale relativismo: salvaguardare libertà e ordine, pensarli come elementi che non si escludono a vicenda, come invece vorrebbero tanto le posizioni cosiddette comunitariste quanto quelle liberali e universaliste. Il relativismo è nato come "istanza morale" che aveva il compito di disinnescare ogni conflitto culturale: il suo esito ultimo è stato piuttosto quello di una "neutralizzazione" e di uno svuotamento di ogni dimensione simbolica e normativa dell'esistenza personale, della vita sociale, delle culture.

Per questo occorre ripensare a quali condizioni possa davvero realizzarsi, in società sempre più differenziate e complesse come le nostre, una reale integrazione fra ordine e libertà, che tenga conto di tre distinte sfere di realtà che si intrecciano, ma che anche vivono di una autonomia propria: la persona, determinata dalla sua "posizione eccentrica" (H. Plessner), fondata tanto sulla libertà quanto sulla capacità di "aprirsi al mondo" e quindi sulla trascendenza (M. Scheler), anche se necessariamente incarnata in un ruolo sociale e inserita in una "stilizzazione culturale" che gli consente di realizzare la propria vocazione; la società in quanto rete di associazioni e corpi intermedi; ed infine lo Stato, istanza di garanzia non solo della giustizia e della libertà, ma anche di una identità sociale e comunitaria.

Non ci si può certo nascondere le difficoltà dei nostri sistemi democratici ad integrare queste tre sfere: tuttavia da uno sforzo, che dovrebbe in qualche modo accumunare le differenti culture politiche contemporanee, a ripensare le nozioni di ordine e libertà, avrebbe anche il senso di porre finalmente in discussione quanto ci suggerisce Aristotele nella sua riflessione sulla politica: e cioè che forse non è la stessa cosa essere un uomo buono e un buon cittadino. L'idea di una comunità liberale vuole essere una risposta positiva proprio a questo interrogativo. Una risposta che in sostanza considera possibile conciliare, entro certi limiti, "lealtà in conflitto", dal momento che «per tenere insieme una società» – come dice R.M. MacIver – «è necessario più di un tipo di legge. Anche il costume è un legame sociale e sicuramente la legge morale ne è un altro, e la fede per cui gli uomini vivono e la coscienza che anima

⁶ S. BELARDINELLI, *La comunità liberale*, Studium, Roma 1999.

tutte le lealtà. Ciò che noi chiamiamo “legge di un paese” non dovrebbe essere veramente tanto vincolante quanto il costume e il costume non dovrebbe essere più vincolante di ciò che noi chiamiamo coscienza». ⁷ Una società è in equilibrio e il potere politico che essa esprime è ben indirizzato soltanto se è pronto ad ammettere non solo un primato della persona, ma anche l'esistenza di molteplici legami che vincolano l'uomo. Senza i quali la società cadrebbe nell'anomia e nell'autodistruzione. Questa è la ragione per cui non possiamo mai parlare di “persona” in senso astratto, ma sempre di “persone”: come infatti dice R. Spaemann le persone non coincidono certo con la propria funzione sociale, il proprio ruolo, la propria appartenenza culturale e comunitaria, tuttavia esse sono ciò che sono soltanto quando appunto giocano un ruolo, cioè assumono uno stile culturale, e dunque appartengono realmente e concretamente ad una particolare comunità. Già nella persona si dà una tensione fra comunità e universalità, fra libertà e legame sociale: e questa tensione non deve mai tradursi in un conflitto.

Per questo forse oggi il problema più urgente non è tanto quello di pensare ad un’etica della libertà” (che ormai tutti riconoscono e che proiettata sul dinamismo della società civile significa la massima estensione del principio di sussidiarietà) ma piuttosto quello della ricostruzione di un’etica dell’ordine”. Nella consapevolezza che oggi l'uomo, nelle condizioni attuali di pluralizzazione dei mondi vitali e di frammentazione del senso, vive soprattutto una esperienza di sradicamento, di disorientamento, di crisi di senso, all'interno della quale diventa impossibile non solo l'accordo politico ma pure, ad esempio, un qualsiasi progetto educativo. L'esperienza dello sradicamento, fra l'altro, non porta al pluralismo culturale ma alla statolatria, al nazionalismo aggressivo, alla centralizzazione, al consolidamento di un potere politico assoluto, alla negazione di quell'ordine che deriva da un riconosciuto e condiviso principio di autorità. Quel che occorre fare oggi è dunque trovare il modo per soddisfare il nostro bisogno di radici in una maniera che sia conciliabile con la struttura pluralistica della società in cui viviamo e con i principi universalistici che stanno a fondamento della stessa cultura occidentale. Radici e istanze culturali che, ad esempio, hanno generato la stessa nozione di “persona” e dalle quali, in ultima istanza, può trovare un'adeguata legittimazione ogni potere politico. Occorre dunque conciliare comunitarismo e universalismo, tenendo conto che vi è un universalismo astratto che allenta a tal punto ogni legame, ogni costume, ogni vincolo comunitario, da sortire una sorta di effetto-paradosso, o, per dirla con A. Del Noce, una “eterogenesi dei fini”, mettendo

⁷ R.M. MACIVER, *By Way of Introduction: An Ancient Tale Retold*, in IDEM, (ed.), *Conflict of Loyalties*, Harper & Brothers, New York 1952, p. 5. Sul pensiero di R.M. MacIver ci permettiamo di rinviare al nostro studio: *Quello che non è di Cesare. Comunità, società e stato in R.M. MacIver*, Angeli, Milano 2000.

cioè a repentaglio la autonomia e la libertà individuali. Parafrasando E.W. Böckenförde, e il suo famoso *dictum*⁸ si potrebbe dire che la libertà, l'autonomia individuale, il pluralismo e la tolleranza vivono di presupposti culturali che la democrazia non è in grado di garantire. Vi sono cioè elementi "comunitari" (l'amore, l'amicizia, il senso dell'autorità, la fiducia, la solidarietà) che sono i presupposti stessi della libertà di ciascuno.⁹ Per questo non si dà libertà se non nella comunità. Questo appare tanto più necessario in una realtà complessa come quella contemporanea: infatti nella misura in cui la democrazia moderna produce più libertà, genera anche più necessità di "autodeterminazione morale". Un'autodeterminazione che l'individuo non può raggiungere da sé ma solo in ambiti sociali più estesi ed omogenei, in istituzioni intermedie, la famiglia in primo luogo o le istituzioni religiose.¹⁰

2. LA "MISERIA" DEL RELATIVISMO

Quanto è emerso in questi anni nel dibattito tra i cosiddetti comunitaristi e liberali, sembra confermare questo: e cioè che l'unità politica e i legami culturali lungi dall'essere dinamiche contraddittorie sono in realtà due dimensioni della vita umana e in particolare della vita politica, così come lo sono esistenza e ragione, libertà ed ordine. Dimensioni cioè, come dice G. Chalmers, "assiologicamente legate insieme", che però oggi non riusciamo più a cogliere nella loro interdipendenza, come appunto nel caso dei valori dell'ordine e della libertà.

Se dovessimo usare la distinzione introdotta da Max Scheler nella sua *Wissenssoziologie*, dovremmo dire che la nostra cultura non è più in grado di cogliere la differenza tra "relativismo" e "relatività" storica, avendo perduto la speranza di conciliare relatività storica degli essenti e perennità dei valori ideali, cioè metafisici.¹¹

Il "culturalismo" suppone appunto che in ogni cultura vi siano forze che impongono all'individuo credenze in materia di morale, in materia estetica, politica, nella rappresentazione del mondo. Il suo presupposto è una concezione ultrasocializzata dell'essere umano, dunque una concezione del rapporto tra individuo e società che di fatto esclude la nozione classica di "persona". Per cui qualcuno ha potuto chiedersi se la stessa nozione di universalità non sia

⁸ Cfr. E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006.

⁹ S. BELARDINELLI, *La comunità liberale*, cit.

¹⁰ H. LÜBBE, *La politica dopo l'Illuminismo. Saggi filosofici*, a cura di L. Allodi e I. Germano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007. Rinvio al mio saggio introduttivo: *Dialettica della secolarizzazione*, pp. VII-XXXII.

¹¹ M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, edizione italiana a cura di L. Allodi, Angeli, Milano 1997.

altro che una "singolarità" del pensiero occidentale che non si ritrova nelle altre tradizioni di pensiero. Come è noto, già Tocqueville, aveva perfettamente compreso le ragioni strutturali, sociologiche, alla base di questa profonda tendenza al relativismo e al culturalismo delle società democratiche occidentali.

R. Boudon parla in tal senso di una *dérégulation intellectuelle*, che oggi non tocca soltanto l'ambito della cultura, ma tutti gli aspetti della vita sociale e politica. Un processo accentuato dai processi di globalizzazione e dai movimenti migratori intensi. Ma quali conseguenze ha il relativismo? Boudon parla in tal senso di "effetti regressivi": «Se si immagina per un istante un uomo politico vagamente impegnato di una concezione relativistica, si può presumere che egli avrà la tendenza a vedere l'azione politica meno come destinata a definire e a servire un "interesse generale" (la cui nozione stessa merita, secondo il relativismo, di essere decostruita) che come mezzo per servire passioni e interessi: gli interessi suoi e dei suoi elettori». ¹² In questo nuovo clima culturale non è più considerata possibile una conoscenza oggettiva nel dominio dell'umano: la nozione di "umano" si sgretola in una "bio-diversità culturale", rispetto alla quale un libro come quello di C. Lewis, *L'abolizione dell'uomo*, diventa addirittura profetico.

Anche R. Boudon conclude dunque osservando come «il relativismo legittima l'erosione dei principi fondamentali della vita democratica, cancella le distinzioni essenziali sulle quali si fonda e legittima contemporaneamente ogni tipo di confusioni: confusione tra tribunale metaforico della storia e tribunali reali, tra fatto e diritto, tra diritto e morale, tra morale e religione, tra pubblico e privato. Svaluta la presa di distanza critica. Ostacola la comprensione del passato e delle culture straniere. Legittimando la confusione, si può presumere che favorisca anche la demagogia, poiché la sola linea di condotta che il relativismo raccomanda alla politica è di mettersi al servizio dei buoni sentimenti, degli interessi particolari [...]». ¹³

La "miseria del relativismo", tuttavia, sembra più la prerogativa dei ceti intellettuali e politici, che non del senso comune e dell'uomo della strada. A tale riguardo, è possibile cogliere molti segnali in controtendenza, che sembrano rivelarci che qualcosa, nella stessa opinione pubblica occidentale, sta cambiando. La gente oggi sembra essere molto meno nettamente permeata di relativismo rispetto agli ambienti intellettuali, mediatici o politici" mostrando di saper distinguere fra diseguaglianze illegittime e legittime, fra differenze in materia di competenza e di responsabilità, e dunque mostrando sensibilità nei confronti di principi come il merito personale e nei confronti di quelli che possiamo ancora chiamare "comportamenti virtuosi". ¹⁴ Si potrebbe così so-

¹² R. BOUDON, *Elogio del senso comune*, cit., p. 25 e ss.

¹³ *Ibidem*, p. 33.

¹⁴ R. Boudon cita al riguardo soprattutto i risultati della *World Values Survey* di Inglehart, Moreno e altri.

stenero che per rinnovare la democrazia nell'epoca del relativismo sia necessario ripartire dalla nozione di "senso comune". Una prospettiva nella quale troviamo accomunati molti significativi pensatori: da R. Boudon a H. Lùbbe, e nel panorama italiano, A. Livi.

Se la relazione che sussiste tra "persona, società e stato" può essere letta soprattutto nei termini di quella dicotomia che domina ormai da decenni, e che contrappone (artificialmente) comunitaristi e liberali, allora un equilibrio adeguato fra persona, società e Stato può essere alla nostra portata soltanto nella misura in cui riusciamo a superare questa contrapposizione tra liberalismo e spirito comunitario. Ma per far questo «la cultura liberale deve infatti rifare i conti con le proprie radici cristiane, mostrando come i legami alimentati da famiglia, scuola, e religione non sono un ostacolo ai diritti dell'individuo». ¹⁵ Riconoscendo come solo in Occidente, nell'Occidente cristiano e liberale, l'istanza universalistica si sia potuta sviluppare nei modi che conosciamo.

Se questo non accade, è perché la cultura occidentale contemporanea non riesce a svincolarsi da quella "slealtà moderna", che ha preteso di conseguire fini cristiani senza mezzi cristiani (R. Guardini), per cui «cercando una società universale attraverso le sole vie dell'uomo senza Dio, noi contemporanei vogliamo un fine cristiano senza volere i mezzi del cristianesimo» (É. Gilson). ¹⁶

Ritornando dunque alla nozione di "comunità liberale", essa vuole rappresentare – come dice S. Belardinelli – la ricerca di un equilibrio fra le seguenti, differenti istanze:

«i singoli individui, le singole persone rappresentano il valore più alto di una comunità politica. Essendo libero, l'individuo deve poter perseguire liberamente i propri interessi. Non essendo l'individuo un'"isola", i legami con gli altri, gli usi e i costumi della comunità nella quale siamo nati incidono profondamente sulla nostra identità individuale e sulla nostra capacità di essere liberi e felici.

Le istituzioni politiche: devono essere al servizio della persona e della comunità. Come tali esse, e lo Stato in particolare, devono essere "minime" (principio di sussidiarietà), ma abbastanza "forti" da far rispettare il diritto e la giustizia, senza essere troppo indifferenti ai "beni" che gli individui perseguono». ¹⁷

3. TRA COMUNITARISMO E UNIVERSALISMO

Come R. Spaemann ha magistralmente chiarito in un saggio dedicato a J.J. Rousseau, l'idea di un "cittadino senza patria" è una pura astrazione, giac-

¹⁵ S. BELARDINELLI, *La comunità liberale*, cit.

¹⁶ Cfr. R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1989, p. 99 ss. e É. GILSON, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, Paris 1952, p. 269 ss.

¹⁷ S. BELARDINELLI, *Comunitari si nasce, universalisti si diventa*, «Ideazione», 4 (2000), pp. 66-70.

ché un uomo “puramente naturale” non esiste.¹⁸ Solo astrattamente, infatti, possiamo scindere in modo netto «la nostra appartenenza ad una determinata comunità, ad una determinata cultura, e l’articolazione universalistica di alcuni valori o di alcuni diritti, come invece sembra accadere nell’odierna disputa tra comunitaristi e universalisti».¹⁹ Solo un adeguato retaggio culturale è in grado di garantire una giusta tensione tra universalismo e comunitarismo (il concetto cristiano di persona; la tensione universalistica della religione): e quando questo non accade nella realtà sociopolitica rischiano di insinuarsi tendenze preoccupanti. Per quanto riguarda, ad esempio, i movimenti per il riconoscimento dei diritti civili o le grandi lotte contro le diverse forme di discriminazione, è stato osservato: «Per quanto siano importanti, a me sembra che dietro di loro si sia come insinuato qualcosa che alla lunga potrebbe risultare estremamente dannoso per la nostra cultura liberaldemocratica, ossia la progressiva trasformazione del principio dell’uguale dignità di tutti gli uomini nel diritto a vedere riconosciuta la propria specificità, ossia la propria “differenza”, comunque questa si manifesti, nell’indifferenza crescente rispetto a qualsiasi idea di qualcosa che, con buona pace di Habermas, sia ‘comune’ in modo sostantivo, non meramente formale”. Può succedere così che le coppie omosessuali rivendichino il ‘diritto’ alla casa, a mettere su famiglia, ad adottare bambini, alla stessa stregua di una qualsiasi coppia eterosessuale, oppure che una donna di sessant’anni rivendichi il ‘diritto’ a diventare mamma, semplicemente perché le odierne tecniche della riproduzione lo rendono possibile. Ma sebbene tutto ciò allarghi lo spazio di libertà di alcuni individui, non è affatto scontato che promuova per questo una società più liberale; alla lunga ne intacca piuttosto l’ordine normativo, indispensabile alla sua sussistenza».²⁰

Se uno Stato liberale di diritto non può dunque configurarsi come “stato etico”, esso nemmeno può rinunciare del tutto ad avere riferimenti assiologici, senza i quali la sostanza morale di una società e dei suoi membri tenderebbe a degradarsi pericolosamente.

La situazione in cui viviamo, per molti versi, è dunque ancora quella descritta magistralmente, a suo tempo, da R. Nisbet, alla fine di quel suo straordinario studio dedicato proprio all’etica della libertà e dell’ordine che è stato *The Quest for Community*: «Oggi siamo, per così dire, sospesi tra due mondi, che si contendono la nostra lealtà e la nostra appartenenza. Da un lato, e in parte alle nostre spalle, vi è il mondo storico nel quale le lealtà verso la famiglia, la chiesa, la professione, la comunità locale e l’associazione di interesse

¹⁸ R. SPAEMANN, *Rousseau cittadino senza patria. Dalla “polis” alla natura*, a cura di L. Alodi, Ares, Milano 2009.

¹⁹ S. BELARDINELLI, *Comunitari si nasce, universalisti si diventa*, cit., p. 66.

²⁰ *Ibidem*, pp. 69-70.

esercitano, per quanto con poca efficacia, un'azione persuasiva e normativa. Dall'altro lato, vi è il mondo dei valori che si identificano con la comunità politica assoluta, la comunità nella quale il simbolismo, la lealtà, la responsabilità e il senso della meta finale non possono venire distinti dal funzionamento del potere politico centralizzato. Le democrazie occidentali sono parzialmente entrate in questo mondo, senza uscire completamente dal primo. In questa posizione sospesa risiedono il nostro pericolo e la nostra speranza; la nostra speranza, in quanto non siamo ancora completamente staccati, come è invece avvenuto per molte popolazioni europee, dalle sorgenti sociali della libertà, e in quanto la nostra volontà non è ancora stata anestetizzata al punto da diventare passività morale; il nostro pericolo, in quanto queste sorgenti sono state indebolite, mentre la forza d'attrazione della comunità politica si è fatta sempre più intensa». ²¹

Nel frattempo, a queste "sorgenti sociali della libertà" si sono riaperti spazi politici proprio per quelle popolazioni dell'est europeo che per lungo tempo ne sono rimaste prive. Anche per esse, tuttavia, sembra dirci il presente, la politica e lo Stato non bastano: se infatti le più autentiche matrici della vita civile, la comunità e la persona, perdono la consapevolezza delle proprie radici, anche le "sorgenti sociali della libertà" si affievoliscono e quel che rimane è una libertà priva di finalità autenticamente umane ed universali. Finalità che fino ad ora, soprattutto una tradizione culturale ha saputo elaborare nel modo più convincente, cioè universale: proprio quell'Occidente che oggi, avendo perso ogni consapevolezza della propria storia, non possiede più una misura né per sé né per gli altri.

ABSTRACT: In an age that seems to let prevail what R. Kimball calls "the meaninglessness of meaning", how can we reflect on the relationship today between politics and common values? Does the current era which has been defined as the "age of sorrowful passions", have perhaps as its crucial bond the "misery of relativism"? The modern claims of a radical neutrality of common values in every public and community sphere has today been exposed as unattainable. If one cannot face head on with courage the matter of the "public function of truth", the risk that emerges is that of "heterogenesis of ends", also in respect to the great illuminist ideals. Therefore the risk is a sort of "self-dissolution" of the very same project of modernization. Only a reconsideration of core notions of the human person, of society and of the state, all within a prospective that is integrated into a coherent anthropological project, can hinder the nihilistic flow of a modern "passion du neutre", and become the foundation of an authentic "liberal community".

KEYWORDS: politics, common values, modernization, philosophical anthropology, liberal community.

²¹ R.A. NISBET, *La comunità e lo Stato. Studio sull'etica dell'ordine e della libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1957, p. 379.