

È possibile un nuovo inizio?

Che cosa è in gioco

L'Europa è nata intorno a poche grandi parole, come *persona*, *lavoro*, *materia*, *progresso* e *libertà*. Termini che hanno raggiunto la loro piena e autentica profondità attraverso il cristianesimo, acquistando un valore che prima non avevano, e questo ha determinato un profondo processo di “umanizzazione” dell'Europa e della sua cultura. Basti pensare, per fare un esempio, al concetto di persona: «Duemila anni fa l'unico uomo che aveva tutti i diritti umani era il *civis romanus*. Ma il *civis romanus* da chi era stabilito? Il potere determinava il *civis romanus*. Uno dei più grandi giuristi romani, Gaio, distingueva tre tipi di utensili che il *civis [romanus]*, cioè l'uomo con tutti i diritti, poteva possedere: gli utensili che non si muovono e non parlano; gli utensili che si muovono e non parlano, cioè gli animali; e gli utensili che si muovono e parlano, gli schiavi».¹

¹ L. Giussani, *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano 2010, p. 123. Cfr. Gaio, *Institutionum Commentarii quattuor*, II, 12-17.

Oggi però tutte queste parole sono diventate vuote oppure stanno perdendo sempre di più il loro spessore originale. Come mai?

Attraverso un lungo e complesso processo – che include la mortificazione di parole come *progresso* e *libertà* ad opera della stessa cristianità che aveva contribuito a generarle –, a un certo punto della parabola europea prende piede il tentativo di rendere autonome quelle fondamentali acquisizioni dall'esperienza che ne aveva consentito la piena emergenza.

Come scriveva anni fa l'allora cardinale Ratzinger in un memorabile intervento a Subiaco, a seguito di un travagliato percorso storico, nell'epoca dell'Illuminismo, «nella contrapposizione delle confessioni e nella crisi incombente dell'immagine di Dio, si tentò di tenere i valori essenziali della morale fuori dalle contraddizioni e di cercare per loro un'evidenza che li rendesse indipendenti dalle molteplici divisioni e incertezze delle varie filosofie e confessioni». Questo progetto apparve allora realizzabile perché «le grandi convinzioni di fondo create dal cristianesimo in gran parte resistevano e sembravano innegabili». ² Si sviluppò così il tentativo illuministico di affermare quelle convinzioni, la cui evidenza sembrava si potesse sostenere da sé, a prescindere da un cristianesimo vissuto. Qual è stato l'esito di questa "pretesa"? Tali convinzioni – su cui si è fondata la nostra convivenza per molti secoli – hanno resistito alla verifica del tempo? La loro evidenza ha retto all'urto delle vicissitudini

² J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto e la crisi delle culture*, LEV-Cantagalli, Roma-Siena 2005, p. 61.

storiche, con i loro imprevisti e le loro provocazioni? La risposta è davanti agli occhi di tutti. «La ricerca di una tale rassicurante certezza, che potesse rimanere incontestata al di là di tutte le differenze, è fallita. Neppure lo sforzo, davvero grandioso, di Kant è stato in grado di creare la necessaria certezza condivisa. [...] Il tentativo, portato all'estremo, di plasmare le cose umane facendo completamente a meno di Dio ci conduce sempre di più sull'orlo dell'abisso, verso l'accantonamento totale dell'uomo.»³

Per cogliere la documentazione di tale accantonamento, basterebbe rendersi conto dell'effetto che questo processo ha avuto su due dei fattori più cari a noi europei moderni: la ragione e la libertà.

Questa cultura illuminista, diceva ancora Ratzinger, è essenzialmente definita dai «diritti di libertà». Essa «parte dalla libertà come un valore fondamentale che misura tutto: la libertà della scelta religiosa, che include la neutralità religiosa dello Stato; la libertà di esprimere la propria opinione, a condizione che non metta in dubbio proprio questo canone; l'ordinamento democratico dello Stato, e cioè il controllo parlamentare sugli organismi statali [...], la tutela dei diritti dell'uomo e il divieto di discriminazione». L'evoluzione ancora in corso di questi concetti pone già in evidenza, tuttavia, l'altro lato della medaglia, ossia le conseguenze di una insufficiente definizione della libertà, che caratterizza la cultura illuminista. Da una parte, infatti, l'esercizio del principio di libertà o di autodeterminazione individuale deve fa-

³ *Ibidem*, pp. 61-62.

re i conti con il conflitto interno tra i diversi diritti dell'uomo, come nel caso del contrasto tra la voglia di libertà della donna e il diritto alla vita del nascituro. Dall'altra, il progressivo allargamento del divieto di discriminazione, senza ovviamente negare gli irrinunciabili guadagni che tale concetto porta con sé, può condurre paradossalmente al suo contrario: esso «può trasformarsi sempre di più in una limitazione della libertà di opinione e della libertà religiosa [...]. Il fatto che la Chiesa è convinta [per esempio] di non avere il diritto di dare l'ordinazione sacerdotale alle donne viene considerato, da alcuni, fin d'ora inconciliabile con lo spirito della Costituzione europea». Per questo Ratzinger, indicando gli esiti ultimi della parabola, parla di «una confusa ideologia della libertà» che «conduce ad un dogmatismo che si sta rivelando sempre più ostile verso la libertà». Si assiste così a un singolare e significativo rovesciamento: quel radicale distacco della filosofia illuminista dalle sue radici cristiane, che doveva assicurare una piena e autonoma affermazione dell'uomo, «diventa, in ultima analisi, un fare a meno dell'uomo».

In secondo luogo, occorre domandarsi se la ragione su cui si impernia tale filosofia illuminista possa legittimamente ritenere di avere raggiunto una «completa coscienza di se stessa» e di poter dire l'ultima parola sulla ragione umana come tale. In questo senso Ratzinger invita a ricordare che la ragione illuminista è essa stessa storicamente condizionata, esito di una «autolimitazione della ragione tipica di una determinata situazione culturale». La filosofia illuminista non esprime cioè «la compiuta ragione dell'uomo, ma soltanto una parte di

essa, e per via di questa mutilazione della ragione non la si può considerare [del tutto] razionale». Non si tratta di negare la decisività delle acquisizioni di questa filosofia, ma di contestarne l'auto-assolutizzazione, il suo porsi con senso di superiorità in contrapposizione «alle altre culture storiche dell'umanità». Perciò Ratzinger può concludere che «la vera contrapposizione che caratterizza il mondo di oggi non è quella tra diverse culture religiose, ma quella tra la radicale emancipazione dell'uomo da Dio, dalle radici della vita, da una parte, e le grandi culture religiose dall'altra».⁴

Ciò, sia chiaro, non significa in alcun modo assumere una posizione pregiudizialmente "anti-illuminista". «L'Illuminismo», scriveva Ratzinger, «è di origine cristiana ed è nato non a caso proprio ed esclusivamente nell'ambito della fede cristiana.»⁵ E Benedetto XVI, in un altro memorabile discorso del 2005, richiamava il «"sì" fondamentale all'età moderna» pronunciato dal Concilio Vaticano II, senza d'altra parte che ciò significasse sottovalutare le sue «interiori tensioni e anche le contraddizioni». In quella occasione Benedetto XVI sottolineava il superamento della situazione di «scontro» tra la fede e l'età moderna, in cui «apparentemente non c'era più nessun ambito aperto per una intesa positiva e fruttuosa», propria della Chiesa del XIX secolo.⁶

Alcuni anni dopo il discorso di Subiaco, Benedetto XVI ritorna sulla «vera contrapposizione» che attra-

⁴ *Ibidem*, pp. 42-43, 51-53.

⁵ *Ibidem*, p. 58.

⁶ Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22 dicembre 2005.

versa il nostro presente fornendone un ulteriore sviluppo. «Il problema dell'Europa di trovare la sua identità mi sembra consistere nel fatto che in Europa oggi abbiamo due anime.» Ed ecco come caratterizza la prima anima: «Una ragione astratta, anti-storica, che intende dominare tutto perché si sente sopra tutte le culture. Una ragione finalmente arrivata a se stessa che intende emanciparsi da tutte le tradizioni e i valori culturali in favore di un'astratta razionalità». Se ne ha una significativa documentazione nella prima sentenza di Strasburgo sul Crocifisso. Essa «era un esempio di questa ragione astratta che vuole emanciparsi da tutte le tradizioni, dalla storia stessa. Ma così non si può vivere. Per di più, anche la “ragione pura” è condizionata da una determinata situazione storica, e solo in questo senso può esistere». Qual è invece l'altra anima dell'Europa? «È quella che possiamo chiamare cristiana, che si apre a tutto quello che è ragionevole, che ha essa stessa creato l'audacia della ragione e la libertà di una ragione critica, ma rimane ancorata alle radici che hanno dato origine a questa Europa, che l'hanno costruita nei grandi valori, nelle grandi intuizioni, nella visione della fede cristiana.»⁷

A questo punto, alla luce degli accenni compiuti, possiamo capire meglio qual è il problema dell'Europa, la radice della sua crisi e che cosa è veramente in gioco. A rischio oggi sono proprio l'uomo, la sua ragione, la sua libertà, inclusa la libertà di avere una ragione critica. «Il pericolo più grave non è neanche la distruzione dei popoli, l'uccisione, l'assassinio, ma

⁷ Benedetto XVI, *Intervista “Campane d'Europa”*, 15 ottobre 2012.

il tentativo da parte del potere di distruggere l'umano. E l'essenza dell'umano è la libertà, cioè il rapporto con l'infinito.» Perciò la battaglia che deve essere combattuta dall'uomo che si sente uomo è «la battaglia tra la religiosità autentica e il potere».⁸

È questa la natura della crisi, che non è prima di tutto economica. Riguarda i fondamenti. Occorre perciò cominciare a guardare in faccia il fatto che «ciò che in riferimento alle fondamentali questioni antropologiche sia la cosa giusta e possa diventare diritto vigente, oggi non è affatto evidente di per sé. Alla questione come si possa riconoscere ciò che veramente è giusto e servire così la giustizia nella legislazione, non è mai stato facile trovare la risposta e oggi, nell'abbondanza delle nostre conoscenze e delle nostre capacità, tale questione è diventata ancora molto più difficile».⁹ Senza una chiara consapevolezza che quello che è in gioco è l'evidenza di quei fondamenti, in mancanza dei quali non sarà possibile una convivenza stabile, noi ci distraiamo nel dibattito sulle conseguenze, dimenticando che queste hanno origine altrove, come abbiamo visto. Riguardare i fondamenti è l'urgenza più grande che abbiamo.

Rispondere a tale urgenza non vuol dire tornare a uno Stato confessionale o a un'Europa basata su leggi cristiane, quasi una sorta di riedizione del Sacro romano impero, come se questa fosse l'unica possibilità per difendere la persona, la sua libertà e la sua

⁸ L. Giussani, «La religiosità autentica e il potere», *Tracce-Litterae Communionis*, n. 2, febbraio 2005, p. 27.

⁹ Benedetto XVI, *Discorso al Bundestag di Berlino*, 22 settembre 2011.

ragione. Ciò andrebbe contro la natura stessa del cristianesimo. «In quanto religione dei perseguitati, in quanto religione universale», il cristianesimo ha infatti «negato allo Stato il diritto di considerare la religione come una parte dell'ordinamento statale, postulando così la libertà della fede». Dunque, occorre anche aggiungere che, «laddove il cristianesimo, contro la sua natura, era purtroppo diventato tradizione e religione di Stato», è stato precisamente «merito dell'Illuminismo aver riproposto [i] valori originali del cristianesimo [tutti gli uomini, senza distinzione, sono creature a immagine di Dio, hanno tutti la stessa dignità] e aver ridato alla ragione la sua propria voce».¹⁰ Non si tratta, allora, di ritornare a un momento già superato, ma di intraprendere una strada in cui sia possibile un vero dialogo sui fondamentali.

In queste nuove condizioni, da dove ripartire?

Il cuore dell'uomo non si arrende

Malgrado tutti gli ingenti tentativi di accantonare l'uomo, di ridurre l'esigenza della sua ragione (ridimensionando la portata della sua domanda) e l'urgenza della sua libertà (che non può evitare di esprimersi in ogni mossa come desiderio di compimento), il cuore dell'uomo continua a battere, irriducibile. Possiamo sorprenderlo nei più svariati tentativi, talvolta confusi ma non per questo meno drammatici e in qualche mo-

¹⁰ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto e la crisi delle culture*, op. cit., pp. 57-58.

do sinceri, che gli europei di oggi fanno per raggiungere quella pienezza che non possono non desiderare, e che si nasconde a volte sotto vesti contraddittorie.

Un esempio può aiutare a capire la natura del problema, le riduzioni con cui sono normalmente vissute ragione e libertà. «Stasera» scrive una persona «sono andato a cena da due miei compagni del liceo che sono fidanzati e adesso convivono. Dopo cena siamo rimasti a parlare a lungo ed è venuta fuori la questione di avere o no dei figli. A un certo punto lui mi dice: “Non metterò mai al mondo un figlio. Con che coraggio condanno un altro poveretto all’infelicità? Non mi prendo questa responsabilità”. E poi aggiungeva: “Ho paura della mia libertà, nel migliore dei casi non serve a niente e nel peggiore dei casi posso causare dolore a qualcuno. Quello che mi aspetto dalla vita è di cercare di fare meno male possibile”. Abbiamo parlato molto, e mi hanno raccontato di un sacco di paure con cui vivono e di come sentono ormai di non attendere più niente dalla vita; e hanno appena ventisei anni.»

Dietro il rifiuto di avere dei figli non c’è altro che la paura della libertà o forse la paura di perdere una libertà concepita in modo riduttivo, perciò la paura di rinunciare a sé e ai propri spazi. Ma quel complesso di paure che blocca il giovane citato nella lettera quanto determinerà la sua vita? Ecco, parlare delle «grandi convinzioni» è parlare dei fondamenti, cioè del punto d’appoggio che rende possibile l’esperienza della libertà, della liberazione dalle paure, e che consente alla ragione di guardare il reale in modo tale che non ci soffochi.

L'episodio riportato mostra che «lo smarrimento circa i “fondamentali del vivere”» non cancella le domande. Anzi, le rende più acute, come dice il cardinale Angelo Scola: «Cosa sia la differenza sessuale, che cosa sia l'amore, cosa voglia dire procreare e educare, perché si debba lavorare, perché una società civile plurale possa essere più ricca di una società monolitica, come poterci incontrare reciprocamente per edificare comunione effettiva in tutte le comunità cristiane e vita buona nella società civile; come rinnovare la finanza e l'economia, come guardare alle fragilità dalla malattia alla morte, alla fragilità morale, come cercare la giustizia, come condividere incessantemente imparando il bisogno dei poveri? Tutto questo deve essere riscritto nei nostri tempi, ripensato e perciò rivissuto».¹¹ Riscritto, ripensato e perciò rivissuto.

Questa è la natura della provocazione che ci rivolge la crisi in cui siamo immersi. «Una crisi», diceva Hannah Arendt, «ci costringe a tornare alle domande; esige da noi risposte nuove o vecchie, purché scaturite da un esame diretto; e si trasforma in una catastrofe solo quando noi cerchiamo di farvi fronte con giudizi preconcepi [di qualsiasi tipo], ossia pregiudizi, aggravando così la crisi e per di più rinunciando a vivere quell'esperienza della realtà, a utilizzare quell'occasione per riflettere, che la crisi stessa costituisce.»¹²

Dunque, piuttosto che un pretesto per un lamento e una chiusura, tutti questi punti problematici della

¹¹ A. Scola, *Parole pronunciate dopo l'Omelia del IX anniversario della morte di don Giussani e XXXII del riconoscimento pontificio della Fraternità di CL*, Milano, 11 febbraio 2014.

¹² H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 229.

vita comune in Europa rappresentano una grande occasione per scoprire o riscoprire le grandi convinzioni che possono assicurare la convivenza stessa. Che queste grandi convinzioni possano venire meno non deve sorprenderci. La ragione la ricorda ancora Benedetto XVI. Mentre, infatti, in campo materiale è possibile un «progresso addizionabile», nell'ambito «della consapevolezza etica e della decisione morale non c'è una simile possibilità di addizione per il semplice motivo che la libertà dell'uomo è sempre nuova e deve sempre nuovamente prendere le sue decisioni. Non sono mai semplicemente già prese per noi da altri – in tal caso, infatti, non saremmo più liberi. La libertà presuppone che nelle decisioni fondamentali ogni uomo, ogni generazione sia un nuovo inizio». La ragione ultima per cui occorre sempre un nuovo inizio è che la natura stessa dell'evidenza di quelle convinzioni è diversa da quella delle «invenzioni materiali. Il tesoro morale dell'umanità non è presente come sono presenti gli strumenti che si usano; esso esiste come invito alla libertà e come possibilità per essa».¹³

Ma «decisioni fondamentali» su che cosa?

A tema è sempre l'uomo e il suo compimento

Dietro ogni tentativo umano c'è un grido di compimento. Ascoltare questo grido non è per niente scontato e costituisce la prima scelta della libertà. Rilke ci ricorda la tentazione, sempre in agguato anche in

¹³ Benedetto XVI, Lettera enciclica *Spe Salvi*, 24.

noi, di farlo tacere: «Tutto cospira a tacere di noi, un po' come si tace / un'onta, forse, un po' come si tace una speranza ineffabile». ¹⁴

Chi non cede a tale tentazione si trova a cercare forme in cui la propria persona si possa compiere, ma è sempre esposto al rischio di imboccare scorciatoie che sembrano fargli raggiungere più in fretta e in modo più appagante l'obiettivo. È quanto, per esempio, vediamo oggi nel tentativo di ottenere il compimento attraverso i cosiddetti “nuovi diritti”. La discussione creatasi attorno a essi mostra che cosa voglia dire il dibattito sui fondamenti e quali siano i suoi possibili sbocchi.

A partire dalla metà degli anni Settanta, si sono sviluppati sempre più numerosi i “nuovi diritti”, con una forte accelerazione negli ultimi quindici o vent'anni. La loro matrice è quella brama di liberazione che è stata l'anima del Sessantotto – non a caso l'aborto è stato legalizzato per la prima volta nel 1973 negli Stati Uniti e in quegli stessi anni anche in Europa iniziavano a comparire le leggi sul divorzio e sull'aborto –. Oggi si sente parlare di diritto al matrimonio e all'adozione anche tra persone dello stesso sesso, diritto ad avere un figlio, diritto alla propria identità di genere, diritti dei transessuali, diritto del bambino a non nascere se non sano, diritto a morire; la lista potrebbe continuare a lungo.

Molti sentono questi nuovi diritti come un affronto, un vero e proprio attentato ai valori su cui per secoli

¹⁴ R.M. Rilke, «Seconda Elegia», vv. 42-44, in *Elegie duinesi*, Einaudi, Torino 1978, p. 13.

si è fondata la civiltà occidentale, e quella europea in particolare. Diciamo meglio: per un verso, questi nuovi diritti esercitano una grande attrattiva su molte persone, motivo per cui si diffondono tanto facilmente; per altro verso, essi sono temuti da altri come fattori di distruzione della società. È intorno a questi temi di “etica pubblica” che oggi, non solo in Italia ma in tutta l’Europa e in tutto il mondo, si creano le fratture sociali più profonde e le controversie politiche più accese.

Perché questa strana mescolanza di fascino e di avversione? Proviamo a chiederci da dove originano i cosiddetti “nuovi diritti”.

Ciascuno di essi nasce in ultima istanza da esigenze profondamente umane. Il bisogno affettivo, il desiderio di maternità e di paternità, la paura del dolore e della morte, la ricerca della propria identità eccetera. Ciascuno di questi nuovi diritti ha le sue radici nel tessuto di cui ogni esistenza umana è costituita. Di qui la loro attrattiva. Il moltiplicarsi dei diritti individuali esprime l’aspettativa che l’ordine giuridico possa risolvere i drammi umani e assicurare soddisfazione ai bisogni infiniti che abitano il cuore umano.

Il loro tratto comune è che tutti mettono al centro un soggetto che rivendica una autodeterminazione assoluta in ogni frangente della vita: esso vuole decidere se vivere o morire, se soffrire o non soffrire, se avere o non avere un figlio, se essere uomo o donna eccetera. Si tratta di un io che si concepisce come libertà assoluta, senza limiti, e che non tollera alcun tipo di condizionamento. Autodeterminazione (assoluta) e non-discriminazione, con questo sfondo culturale, sono dunque le parole chiave della cultura dei nuovi

diritti. «L'io contemporaneo – come un eterno adolescente – [...] di limiti non vuole sentir parlare. Essere libero significa infatti mettersi nelle condizioni di poter accedere sempre a nuove possibilità [...] pretendendo di poter ridurre il desiderio a godimento [...] da inseguire e afferrare. Per lo più nella forma, socialmente organizzata, del consumo: di beni, certo, ma anche di idee, esperienze, relazioni. Di cui avvertiamo, subito dopo averle raggiunte, l'insufficienza. Eppure, ogni volta ricominciamo da capo, concentrandoci su un altro oggetto, un'altra relazione, un'altra esperienza [...] continuando a investire le nostre energie psichiche su ciò che, alla prova dei fatti, non può che rivelarsi deludente.»¹⁵

Questa cultura porta in sé la convinzione che il conseguimento di sempre nuovi diritti costituisca la strada per la realizzazione della persona. Essa pensa in questo modo di poter evitare o rendere superfluo il dibattito sui fondamenti, riassumibile nella domanda di leopardiana memoria: «Ed io che sono?».¹⁶ Ma non porre la domanda su che cosa sia il soggetto, su che cosa sia l'io, è come cercare di curare una malattia senza fare la diagnosi! Allora, siccome il dibattito sui fondamenti è sentito troppo astratto rispetto alle urgenze del vivere, ci si affida alle tecniche e alle procedure. Da questa posizione è partita la corsa per ottenere dalla legislazione e dalla giurisprudenza il riconoscimento dei nuovi diritti.

¹⁵ M. Magatti - C. Giaccardi, *Generativi di tutto il mondo, unitevi!*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 14.

¹⁶ G. Leopardi, «Canto notturno di un pastore errante dell'Asia», XXIII, v. 89, in *Cara beltà...*, BUR, Milano 2010, p. 69.

Ma il punto critico della cultura contemporanea sta proprio nella miopia con cui guarda ai bisogni profondi dell'uomo: non cogliendo la portata infinita delle esigenze umane costitutive, essa propone – tanto sul piano materiale quanto su quello affettivo ed esistenziale – una moltiplicazione all'infinito di risposte parziali. Si offrono risposte parziali a domande ridotte. Ma, come ci ricorda Cesare Pavese, «ciò che un uomo cerca nei piaceri è un infinito, e nessuno rinuncerebbe mai alla speranza di conseguire questa infinità».¹⁷ Perciò una moltiplicazione, anche all'ennesima potenza, di «falsi infiniti» (per usare le parole di Benedetto XVI) non potrà mai soddisfare un bisogno di natura infinita. Non è l'accumulo quantitativo di beni ed esperienze che può soddisfare il “cuore inquieto” dell'uomo.

Il dramma della nostra cultura, dunque, non sta tanto nel fatto che all'uomo sia tutto permesso, quanto nelle false promesse e nelle illusioni che quel permissivismo reca con sé. Ciascuno potrà verificare nella propria esperienza se il conseguimento di sempre nuovi diritti sia la strada per la realizzazione della propria persona o se, al contrario, non produca la conseguenza opposta, poiché l'incomprensione della natura infinita del desiderio, il mancato riconoscimento della stoffa dell'io porta di fatto a ridurre la persona al genere, ai suoi fattori biologici, fisiologici eccetera. Qui emerge chiaramente la contraddizione intrinseca a una certa concezione dell'uomo, tanto diffusa nelle nostre società avanzate: si esalta in maniera assoluta un io senza

¹⁷ C. Pavese, *Il mestiere di vivere*, Einaudi, Torino 1999, p. 190.

limiti nei suoi nuovi diritti e, nello stesso tempo, implicitamente si afferma che il soggetto di questi diritti è in pratica un “nulla”, perché lo si dissolve in fattori antecedenti, siano essi materiali, naturali o casuali.

Che cosa ci dice tutto ciò riguardo alla situazione dell’uomo oggi? Quanto detto giudica anche quei tentativi che si contrappongono a questa tendenza, ma senza metterne in discussione l’impostazione. Taluni, infatti, si aspettano da una legislazione contraria la soluzione dei problemi e così evitano anch’essi il dibattito sui fondamenti. Certamente una legislazione giusta è sempre migliore di una sbagliata, ma la storia recente dimostra che nessuna legge giusta di per sé è riuscita a impedire la deriva che vediamo davanti ai nostri occhi.

Ambedue gli schieramenti condividono la stessa impostazione. Per entrambi valgono le parole di T.S. Eliot: «Essi cercano sempre d’evadere / Dal buio esterno e interiore / Sognando sistemi talmente perfetti che più nessuno avrebbe bisogno d’essere buono».¹⁸ Ciò riguarda tanto gli uni quanto gli altri.

Ma il tentativo di risolvere le questioni umane con le procedure non sarà mai sufficiente. Lo dice ancora Benedetto XVI: «Poiché l’uomo rimane sempre libero e poiché la sua libertà è sempre anche fragile, non esisterà mai in questo mondo il regno del bene definitivamente consolidato. Chi promette il mondo migliore che durerebbe irrevocabilmente per sempre, fa una promessa falsa; egli ignora la libertà umana». Anzi, «se ci fossero strutture che fissassero in modo

¹⁸ T.S. Eliot, *Cori da “La Rocca”*, op. cit., p. 89.

irrevocabile una determinata – buona – condizione del mondo, sarebbe negata la libertà dell'uomo, e per questo motivo non sarebbero, in definitiva, per nulla strutture buone». Bisogna allora concludere che «le buone strutture aiutano, ma da sole non bastano. L'uomo non può mai essere redento semplicemente dall'esterno».¹⁹

C'è un'altra strada?

Approfondire la natura del soggetto

Solo mettendo a tema l'uomo e il suo costitutivo anelito al compimento, il suo bisogno profondo, potremo riscrivere, ripensare e rivivere i valori. È infatti «il senso religioso [...] la radice da cui scaturiscono i valori. Un valore, ultimamente, è quella prospettiva del rapporto tra un contingente e la totalità, l'assoluto. La responsabilità dell'uomo, attraverso tutti i tipi di sollecitazioni che gli provengono dall'impatto con il reale, si impegna nella risposta a quelle domande che il senso religioso – o, biblicamente, “cuore” – esprime».²⁰ È il senso religioso, il complesso di esigenze ultime che definiscono il fondo di ogni essere umano – esigenze di verità, di bellezza, di bontà, di giustizia, di felicità –, che misura che cosa sia un «valore». Solo la consapevolezza del fattore comune a tutti gli uomini può aprire la strada alla ricerca di certezze condivise.

¹⁹ Benedetto XVI, Lettera enciclica *Spe Salvi*, 24.25.

²⁰ L. Giussani, *L'io, il potere, le opere*, Marietti, Genova 2000, p. 166.

«La soluzione dei problemi che la vita pone ogni giorno», avverte don Giussani, «non avviene direttamente affrontando i problemi, ma approfondendo la natura del soggetto che li affronta.» In altri termini, «il particolare lo si risolve approfondendo l'essenziale».²¹

Questa è la grande sfida davanti alla quale si trova l'Europa. La grande emergenza educativa documentata la riduzione dell'uomo, il suo accantonamento, la mancanza di coscienza di che cosa esso sia veramente, di quale sia la natura del suo desiderio, della sproporzione strutturale tra ciò che attende e ciò che può raggiungere con le sue sole forze. Abbiamo già richiamato la riduzione della ragione e della libertà; a esse aggiungiamo ora la riduzione del desiderio. «La riduzione dei desideri o la censura di talune esigenze, la riduzione dei desideri e delle esigenze è l'arma del potere» dice don Giussani. Ciò che ci circonda, «la mentalità dominante [...], il potere, realizza [in noi] un'estraneità da noi stessi».²² È come se ci strappassero di dosso il nostro essere: siamo perciò in balia di tante immagini ridotte del desiderio e ci aspettiamo illusoriamente la soluzione del problema umano da qualche regola.

Di fronte a una tale situazione, domandiamoci: è possibile risvegliare il soggetto perché possa essere veramente se stesso, rendersi fino in fondo consapevole di sé, approfondire la sua natura, liberandosi così dalla dittatura dei propri “piccoli” desideri e da tutte le

²¹ A. Savorana, *Vita di don Giussani*, BUR, Milano 2014, p. 489.

²² L. Giussani, *L'io rinasce in un incontro (1986-1987)*, op. cit., pp. 253-254, 182.

false risposte? Senza questo risveglio l'uomo non potrà evitare di essere succube delle tirannie più diverse, che non riescono a dargli l'anelato compimento.

Ma come si ridesta il desiderio? Non attraverso un ragionamento o una qualche tecnica psicologica, ma solo incontrando qualcuno in cui la dinamica del desiderio sia già attivata. A questo proposito, osserviamo come continua il dialogo tra il giovane estensore della lettera e gli amici che hanno paura della loro libertà. Il giovane, dopo aver ascoltato il racconto dei suoi amici, afferma: «“Voi avete ragione ad avere paura, siete intelligenti e vi rendete conto che la libertà è una cosa grande e difficile, e che la vita è una cosa seria. Ma non desiderate di potervi gustare la libertà? E non vorreste poter desiderare di essere felici?” Ho detto loro che io questo desiderio non riesco a togliermelo! Loro sono rimasti qualche istante in silenzio e poi: “È questo che invidiamo di più in te, che non hai paura”. E salutandomi a fine serata lui mi ha detto: “Vediamoci più spesso perché quando sto con te ho meno paura anch'io”».

Nessuno come don Giussani ha fatto tesoro di questa esperienza, tanto semplice quanto radicale e culturalmente potente, per rispondere alla domanda su come si ridesta l'io: «Quella che sto per dare non è una risposta [adatta solo] alla situazione in cui ver-siamo [...]; quello che sto dicendo è una regola, una legge universale da quando [e fino a quando] l'uomo c'è: la persona ritrova se stessa in un incontro vivo [come abbiamo appena sentito descrivere: “È questo che invidiamo di più in te, che non hai paura... Vediamoci”], vale a dire in una presenza in cui si imbat-

te e che sprigiona un'attrattiva, [...] provoca al fatto che il cuore nostro, con quello di cui è costituito [...], c'è, esiste». ²³ Questo cuore tante volte è addormentato, sepolto sotto mille macerie, sotto mille distrazioni, ma viene ridestato e provocato a un riconoscimento: c'è, il cuore c'è, il tuo cuore c'è. Tu hai un amico, trovi per strada un amico della tua vita quando ti succede questo con lui, quando ti trovi davanti uno che ti ridesta a te stesso. Questo è un amico, tutto il resto non lascia traccia.

«Ciò di cui abbiamo soprattutto bisogno in questo momento della storia» diceva ancora Benedetto XVI «sono uomini che, attraverso una fede illuminata e vissuta, rendano Dio credibile in questo mondo. [...] Abbiamo bisogno di uomini che tengano lo sguardo dritto verso Dio, imparando da lì la vera umanità. Abbiamo bisogno di uomini il cui intelletto sia illuminato dalla luce di Dio e a cui Dio apra il cuore, in modo che il loro intelletto possa parlare all'intelletto degli altri e il loro cuore possa aprire il cuore degli altri.» ²⁴

È allora che uno capisce il bene che costituisce l'altro. Infatti, senza l'incontro con l'altro – e con un certo altro – non potrebbe emergere né mantenersi vivo un io che si apra alle domande fondamentali del vivere, che non si accontenti di risposte parziali. Il rapporto con l'altro è una dimensione antropologica costitutiva.

²³ *Ibidem*, p. 182.

²⁴ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto e la crisi delle culture*, op. cit., pp. 63-64.

L'altro è un bene

È su questa base – la consapevolezza cioè che l'altro è un bene, come documenta il dialogo tra quegli amici – che si può costruire l'Europa. Senza recuperare l'esperienza elementare che l'altro non è una minaccia, ma un bene per la realizzazione del nostro io, sarà difficile uscire dalla crisi in cui ci troviamo, nei rapporti umani, sociali e politici. Da qui deriva l'urgenza che l'Europa sia lo spazio in cui si possano incontrare i diversi soggetti, ciascuno con la propria identità, per aiutarsi a camminare verso il destino di felicità a cui tutti aneliamo.

Difendere questo spazio di libertà per ciascuno e per tutti è la ragione definitiva di un impegno per un'Europa in cui non vi siano né imposizioni da parte di alcuno, né esclusioni a motivo di preconcetti o di appartenenze diverse dalla propria; un'Europa alla cui costruzione ciascuno possa liberamente dare il proprio contributo, offrendo la propria testimonianza, riconosciuta come un bene per tutti, senza che nessun europeo sia costretto a rinunciare alla propria identità per appartenere alla casa comune.

Solo nell'incontro con l'altro potremo sviluppare insieme quel «processo di argomentazione sensibile alla verità»²⁵ di cui parla Habermas. Possiamo,

²⁵ Cfr. in Benedetto XVI, *Allocuzione «non pronunciata» all'Università La Sapienza*, Roma, 17 gennaio 2008. «Jürgen Habermas esprime, a mio parere, un vasto consenso del pensiero attuale, quando dice che la legittimità di una carta costituzionale, quale presupposto della legalità, deriverebbe da due fonti: dalla partecipazione politica egualitaria di tutti i cittadini e dalla forma

in questo senso, accorgerci ancora di più della portata dell'affermazione di papa Francesco: «La verità è una relazione! Tanto è vero che anche ciascuno di noi la coglie, la verità, e la esprime a partire da sé: dalla sua storia e cultura, dalla situazione in cui vive, eccetera».²⁶ E ancora: «Il nostro impegno non consiste esclusivamente in azioni o in programmi di promozione e assistenza [...], ma prima di tutto [in] un'attenzione rivolta all'altro "considerandolo come un'unica cosa con se stesso"».²⁷ Solo in tale rinnovato incontro le poche grandi parole che hanno generato l'Europa potranno ritornare a essere vive. Perché, come ci ricorda Benedetto XVI, «anche le strutture migliori funzionano soltanto se in una comunità sono vive delle convinzioni che siano in grado di motivare gli uomini ad una libera adesione all'ordinamento comunitario. La libertà necessita di una convinzione; una convinzione non esiste da sé [né la può generare una legge], ma deve essere sempre di nuovo riconquistata comunitariamente».²⁸ Questa riconquista delle convinzioni fondamentali non avviene se non dentro un rapporto. Il metodo con cui sono venute a galla

ragionevole in cui i contrasti politici vengono risolti. Riguardo a questa "forma ragionevole" egli annota che essa non può essere solo una lotta per maggioranze aritmetiche, ma che deve caratterizzarsi come un "processo di argomentazione sensibile alla verità" » (Cfr. J. Habermas, «I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale», *Humanitas*, anno LIX, n. 2, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 239-250).

²⁶ Francesco, «Lettera a chi non crede», *la Repubblica*, 11 settembre 2013, p. 2.

²⁷ Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, 199.

²⁸ Benedetto XVI, Lettera enciclica *Spe Salvi*, 24.

pienamente le «convinzioni fondamentali» (persona, valore assoluto del singolo, libertà e dignità di ogni essere umano eccetera) è il metodo con cui esse possono essere riconquistate: non ve n'è un altro.

Noi cristiani non abbiamo alcuna paura a entrare, senza privilegi, in questo dialogo a tutto campo. Questa è, per noi, un'occasione preziosa per verificare la capacità dell'avvenimento cristiano di reggere davanti alle nuove sfide, poiché ci offre l'opportunità di testimoniare a tutti che cosa accade nell'esistenza quando l'uomo intercetta l'avvenimento cristiano lungo la strada della vita. La nostra esperienza, nell'incontro con il cristianesimo, ci ha mostrato che la linfa vitale dei valori della persona non sono leggi cristiane o strutture giuridiche e politiche confessionali, ma l'avvenimento di Cristo. Per questo, noi non mettiamo la nostra speranza, per noi e per gli altri, in nessuna altra cosa che nel riaccadere dell'avvenimento di Cristo in un incontro umano. Ciò non significa in alcun modo contrapporre la dimensione dell'avvenimento e la dimensione della legge, ma riconoscere un ordine genetico fra esse. È infatti proprio il riaccadere dell'avvenimento cristiano che riapre l'uomo alla scoperta di sé e consente alla intelligenza della fede di diventare intelligenza della realtà, così che i cristiani possano offrire a tutti un contributo originale e significativo, rendendo vive quelle convinzioni che possono essere introdotte nell'ordinamento comunitario.

È questa la puntualizzazione che sta al centro della *Evangelii Gaudium*: la constatazione che, nel mondo cattolico, la battaglia per la difesa dei valori è divenuta nel tempo così prioritaria da risultare più im-

portante rispetto alla comunicazione della novità di Cristo, alla testimonianza della sua umanità. Questo scambio tra antecedente e conseguente documenta la caduta “pelagiana” di tanto cristianesimo odierno, la promozione di un cristianesimo «cristianista» (secondo la definizione di Rémi Brague),²⁹ privato della Grazia. L'alternativa non risiede, come taluni lamentano, in una fuga “spiritualistica” dal mondo. La vera alternativa è piuttosto la comunità cristiana non svuotata del suo spessore storico, che offre il suo contributo originale «risvegliando negli uomini, attraverso la fede, le forze dell'autentica liberazione».³⁰

Chi è impegnato sulla scena pubblica, in campo culturale o politico, ha il dovere, da cristiano, di opporsi alla deriva antropologica odierna. Ma questo è un impegno che non può coinvolgere tutta la Chiesa in quanto tale, la quale ha l'obbligo, oggi, di incontrare tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro ideologia o appartenenza politica, per testimoniare l'«attrattiva Gesù». L'impegno dei cristiani in politica e nelle sfere dove si decide del bene comune degli uomini rimane necessario. Anzi, attraverso il modello della dottrina sociale della Chiesa, esso indica quelle formule di convivenza condivisa che l'esperienza cristiana ha verificato nel tempo. Oggi più che mai è importante. Senza mai dimenticare che nelle circostanze attuali tale impegno assume, in senso paolino,

²⁹ Cfr. R. Brague, *Europe. La voie romaine*, Criterion, Paris 1992 (trad. it., *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Rusconi, Milano 1998).

³⁰ Benedetto XVI, *Accanto a Giovanni Paolo II*, Ares, Milano 2014, p. 18.

prevalentemente un valore catechontico, cioè critico e di contenimento, entro i limiti del possibile, degli effetti negativi delle pure procedure e della mentalità che ne è la causa. Non si può, però, presumere che dalla sua azione, per quanto meritoria, possa meccanicamente sorgere il rinnovamento ideale e spirituale della città degli uomini. Questo nasce da «ciò che viene prima», che *primerea*, da un'umanità nuova generata dall'amore a Cristo, dall'amore di Cristo.

È questa consapevolezza che ci consente di vedere i limiti delle posizioni di chi crede di poter risolvere tutto mediante procedure o leggi, di uno schieramento o di quello contrario, e per questo pensa che difendere uno spazio di libertà sia troppo poco. Tanti vorrebbero che il conseguimento dei diritti o il loro divieto fosse assicurato dalla politica. Così si risparmierebbero «di essere buoni», per dirla con Eliot. Cosa ci insegna il fatto che «neppure lo sforzo, davvero grandioso, di Kant è stato in grado di creare la necessaria certezza condivisa»? Cosa impariamo dalla nostra storia recente, avendo visto che non sono bastate le leggi buone per mantenere vive le grandi convinzioni? C'è un lungo cammino da fare per arrivare a una «certezza condivisa».³¹

La lunga marcia che ha percorso la Chiesa per chiarire il concetto di «libertà religiosa» può aiutare a capire che difendere lo spazio di tale libertà forse non è poi così poco. Dopo un lungo travaglio, nel Concilio Vaticano II, la Chiesa è arrivata a dichiarare che

³¹ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto e la crisi delle culture*, op. cit., p. 62.

«la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa», proprio mentre continua a professare il cristianesimo come l'unica «vera religione». Il riconoscimento della libertà religiosa non è una sorta di compromesso, come se si dicesse: siccome non siamo riusciti a convincere gli uomini che il cristianesimo è la religione vera, difendiamo almeno la libertà religiosa. No, la ragione che ha spinto la Chiesa a modificare una prassi durata secoli, tanti secoli, è stata l'approfondimento della natura della verità e della strada per raggiungerla: «La verità non si impone che per la forza della verità stessa». ³² Era questa la ferma persuasione della Chiesa nei primi secoli, la grande rivoluzione cristiana fondata sulla distinzione tra le due città, tra Dio e Cesare. Una persuasione destinata ad attenuarsi dopo l'Editto di Tessalonica (380 d.C.) ad opera dell'imperatore Teodosio. Nel ritorno allo spirito della Patristica, il Vaticano II può affermare che «gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione [...] così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa». Se questo si deve dire per il valore più grande, quanto più per tutti gli altri valori! E infine: «Questo diritto della persona umana alla libertà religiosa deve essere riconosciuto e sancito come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società». ³³

Solo se l'Europa diventa uno spazio di libertà, dove ognuno può essere immune dalla coercizione, fa-

³² Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis Humanae*, Proemio, 1.

³³ *Ibidem*, I.2.

È possibile un nuovo inizio?

re il proprio cammino umano e condividerlo con chi trova sulla propria strada, potrà ridestarsi l'interesse per un dialogo, per un incontro in cui ciascuno offra il contributo della sua esperienza per raggiungere quella «certezza condivisa» che è necessaria per la vita comune.

Il nostro desiderio è che l'Europa diventi uno spazio di libertà per l'incontro tra i ricercatori della verità. Per questo vale la pena impegnarsi.