



PERCHÉ IN CATTOLICI NON POSSONO NON DIRSI LIBERALI

Lorenzo SCILLITANI*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Lorenzo Scillitani (2011): "Perché in cattolici non possono non dirsi liberali", en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 1 (marzo 2011), pp. 43-51. En línea: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/01/ls/pdf>.

ABSTRACT: Nel quadro di un esame complessivo del contributo dei cattolici alla ricostruzione della società italiana all'indomani della Seconda Guerra Mondiale –e con specifico riguardo all'apporto della cultura politica e giuridica cattolica alla elaborazione della Carta Costituzionale del 1948–, non si può fare a meno di rilevare un dato di una certa, significativa rilevanza: i cattolici italiani hanno messo mano alla creazione di istituzioni politiche ispirate ai principi delle democrazie liberali classiche, realizzando nella *prassi*, politica ed economica, istanze che, a livello teorico, essi non hanno saputo o voluto compiutamente e sistematicamente elaborare. Quando infatti si pensa ai cattolici impegnati nella vita politica italiana del dopoguerra, riesce più facile l'accostamento del sostantivo «cattolicesimo» agli aggettivi «sociale», «democratico», «popolare», che non all'aggettivo «liberale».

PAROLE CHIAVE: Democrazie liberali classiche, Cattolici italiani, Seconda Guerra Mondiale, Fascismo, Liberalismo, Costituzione di 1948, Partito popolare, Democrazia cristiana, Alcide De Gasperi, Sergio Cotta, Gennaro Sasso, Antonio Rosmini, Giuseppe Capograssi, Guido Gonella, Claude Lévi-Strauss.

RESUMEN: En lo que respecta a la contribución de los católicos en la reconstrucción de la sociedad italiana tras la Segunda Guerra Mundial –y con especial referencia a la aportación de la cultura política y jurídica católica con vistas a la elaboración de la Constitución del 1948, de la Italia republicana salida del referendum de 1946–, no se puede más que subrayar un dato de significativa relevancia: los católicos italianos han contribuido a la creación de instituciones políticas inspiradas en las democracias liberales clásicas, realizando en la *praxis*, tanto política como económica, instancias que, a nivel teórico, no han sabido o querido elaborar de forma completa y sistematizada. De hecho, cuando se piensa en los católicos que se dedicaban a la vida política italiana en la postguerra resulta más fácil vincular el sustantivo «católico» con los adjetivos «social» o «democrático» que con el adjetivo «liberal».

PALABRAS CLAVE: Democracias liberales clásicas, Católicos italianos, Segunda Guerra Mundial, Fascismo, Liberalismo, Constitución de 1948, Partito Popolare Italiano, Democrazia cristiana, Alcide De Gasperi, Sergio Cotta, Gennaro Sasso, Antonio Rosmini, Giuseppe Capograssi, Guido Gonella, Claude Lévi-Strauss.

* Lorenzo Scillitani è professore di Filosofia del Diritto presso l'Università degli Studi del Molise (Italia).

Nel quadro di un esame complessivo del contributo dei cattolici alla ricostruzione della società italiana all'indomani della Seconda Guerra Mondiale –e con specifico riguardo all'apporto della cultura politica e giuridica cattolica alla elaborazione della Carta Costituzionale del 1948–, non si può fare a meno di rilevare un dato di una certa, significativa rilevanza: i cattolici italiani hanno messo mano alla creazione di istituzioni politiche ispirate ai principi delle democrazie liberali classiche, realizzando nella *prassi*, politica ed economica, istanze che, a livello teorico, essi non hanno saputo o voluto compiutamente e sistematicamente elaborare. Quando infatti si pensa ai cattolici impegnati nella vita politica italiana del dopoguerra, riesce più facile l'accostamento del sostantivo «cattolicesimo» agli aggettivi «sociale», «democratico», «popolare», che non all'aggettivo «liberale».

Eppure, è un fatto storico incontrovertibile che la scelta di campo, che l'Italia ha operato dalla parte dell'Occidente già nel 1946 – in occasione delle prime libere elezioni svoltesi sul territorio nazionale¹ –, è stata resa possibile da cattolici apertamente schierati su posizioni liberali, sotto le insegne della Democrazia cristiana. L'intervento decisivo di *questi* cattolici, a cominciare da De Gasperi, chiaro nella collocazione 'atlantica' di un partito destinato a governare ininterrottamente l'Italia fino ai primi anni '90, non risulta altrettanto esplicito nelle premesse teorico-culturali, almeno in quelle dichiarate. Per cui è difficile, ancor oggi, riconoscere nella Democrazia cristiana la forza politica che più coerentemente, sul piano della politica internazionale come sul piano della politica interna (economica, piuttosto che culturale), ha portato avanti le istanze del liberalismo.

Eppure, l'essere cattolici, per quei dirigenti dell'Italia postbellica che l'hanno portata, almeno fino alla metà degli anni '70, ad essere una delle prime potenze economiche al mondo, ha voluto dire anche, nel contempo, essere *liberali*. Lo riconosceva già, in un dialogo con Gennaro Sasso di una decina di anni or sono, Sergio Cotta, il quale, parafrasando la celebre formula crociana del *Perché non possiamo non dirci 'cristiani'*, proponeva la sua *Perché il cattolico può dirsi liberale*, e si chiedeva: "può o forse deve?"². Cotta estendeva la sua considerazione del cattolicesimo politico italiano all'intera sua tradizione storica, soffermandosi sul dubitativo.

Non sembri una forzatura raccogliere la proposta di Cotta sviluppandola nel senso di una possibile identificazione di fondo, sostanziale, del cattolicesimo politico – o per lo meno di quel cattolicesimo politico che ha discusso le scelte, e le ha operate, incidendo nella storia politica italiana – col liberalismo.

Militano a favore della presente tesi – certo non politicamente 'corretta', ma scientificamente non priva di ragioni – elementi culturali che possono per ora soltanto essere indicati, se non accennati. Tra questi, in primo luogo merita attenzione un elemento di riflessione *filosofico*: se c'è una posizione che pensa l'individuo umano non come oggetto della comunità, della società o dello Stato, ma come *soggetto*, titolare di diritti irriducibili a qualunque istanza sovraindividuale, questa posizione è espressa dal *cristianesimo*.

¹ Cfr. M. Polanyi, *The Logic of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980, pp. 108-109 e 198-199, cit. in P. Nêmo, *Quatre thèses au sujet des rapports entre libéralisme et christianisme*, 'contrepoint', aprile 2005, pp. 7-8.

² S. Cotta, *Noi cattolici non possiamo non dirci liberali*, 'liberal', 16/1996, p. 31.

Ciò che fa dell'Occidente una civiltà unica nel suo genere (lasciamo perdere se superiore o inferiore ad altre) è questa infinita accentuazione della soggettività dell'individuo, che filosoficamente si chiama con un solo nome: *libertà*.

L'attributo di *persona*, riconosciuto in capo al soggetto umano, altro non significa che questo: che l'uomo è un individuo libero, cioè non riducibile né ai fattori biologici della sua appartenenza ad una specie, né ai fattori storico-sociali della sua appartenenza ad un gruppo, che questo coincida con la famiglia, con la stirpe o con la nazione. Non è un caso che un pensiero, una dottrina come il liberalismo – nelle sue versioni filosofica, politico-giuridica, economica – si sia sviluppata proprio nel solco storico tracciato dall'Occidente cristiano. Anzi, si potrebbe dire che il liberalismo esalta quegli aspetti che risultano originalmente legati al pensiero cristiano. Come tutte le idee che derivano da una religione, il liberalismo, in alcune sue espressioni, esaspera alcuni di questi aspetti; ma ciò che importa trattenere è che, senza il cristianesimo, il pensiero, come l'economia, liberale sarebbero impensabili. Se addirittura si dovesse ridurre all'osso l'identificazione della natura del liberalismo, probabilmente lo si assimilerebbe al cristianesimo stesso, per quella centralità che vi assumono la posizione e il ruolo dell'individuo personale, con la sua specifica 'dignità'.

Fatta questa breve premessa teorica, che meriterebbe approfondimenti problematici in sede di una riflessione più articolata, occorre pertanto sgomberare il campo da un possibile equivoco: quando si parla di cattolici liberali – o di liberalismo cattolico –, non si parla di qualcosa di contraddittorio, come se l'esperienza del cristianesimo, e più in particolare del cristianesimo cattolico, fosse poco o nient'affatto compatibile col nucleo teorico del liberalismo. Sembra molto più semplice invocare l'aggettivo 'cattolico' a coronamento di solidarismi (o persino di socialismi) più o meno pronunciati in senso comunitario (se non statalistico). Sembra meno problematico, culturalmente e moralmente, ridurre il cattolicesimo politico ad una forza impegnata *innanzitutto* a promuovere la solidarietà.

Eppure, non si tratta, in questo caso, di un'esclusiva del cattolicesimo, e del cristianesimo in generale. Anche altre culture mettono, in un modo o nell'altro, l'accento sui doveri di solidarietà verso gli altri, in un quadro che rende gli individui umani più o meno funzionali ad istanze che li trascendono. In nessun caso, tuttavia, il potere – religioso, culturale, politico che sia – viene come tale messo in discussione nella sua assolutezza. Ciò avviene, in maniera particolarmente nuova e incisiva, col cristianesimo, il quale afferma il valore infinito del soggetto umano nella sua individualità, e con ciò stesso contesta e limita, almeno in linea di principio, le pretese di assolutezza di qualunque potere. Il cattolicesimo, per parte sua, potenzia questa affermazione rendendo possibile la *separazione* della Chiesa dallo Stato³, realizzando, quantunque in una maniera non sempre lineare, uno dei postulati fondamentali di ogni rivendicazione autenticamente liberale: l'autonomia del temporale dallo spirituale (e viceversa).

E' solo per un malinteso, storicamente risalente alle vicende che hanno segnato l'unificazione dell'Italia risorgimentale, che l'incontro fra cattolicesimo e liberalismo si è rivelato tanto infecondo, sul piano culturale, trascinando il dibattito tra gli intellettuali nelle secche di polemiche tra 'cattolici' e 'laici', dove i

³ Cfr. J. Ratzinger, "Libertà e liberazione", *Il Nuovo Areopago*, n° 3 (1986), p. 20.

primi sono diventati sinonimo di 'conservatori' e i secondi di 'progressisti'. Si è dimenticato che la laicità è un carattere eminente dell'essere cattolico, e si è spesso confuso il 'laico' con il 'liberale', come se l'essere tale fosse per principio incompatibile, ed inconciliabile, con l'essere cattolico. Invero, se la società italiana è una società occidentale cristiana, laica e liberale, lo deve ad una linea di pensiero che rimonta a Sant'Agostino⁴, prosegue con Erasmo da Rotterdam, passa per Antonio Rosmini, e giunge fino a noi attraverso uomini come Giuseppe Capograssi. Questa linea, il contributo della quale resta purtroppo sotto traccia rispetto ad altre linee di pensiero, è culturalmente più consistente e feconda delle circostanze storiche che, dalla questione romana in poi, hanno prodotto l'equivoco di una divergenza – se non di un insanabile contrasto – di principio tra cattolicesimo e liberalismo.

Ed è infatti dalla fecondità di questa linea che emerge il dinamismo creativo col quale i cattolici hanno saputo guidare l'Italia alla riconquista delle libertà perdute, e alla sua ricollocazione nell'area delle grandi democrazie occidentali. Lo dimostra, sia pure parzialmente, e nonostante i compromessi che fanno apparire la Costituzione italiana del 1948 un testo poco 'liberale', l'impegno col quale i Costituenti cattolici hanno condiviso l'affermazione del primato della persona, con i suoi *diritti inviolabili* (art. 2), e la sua *libertà inviolabile* (art. 13), a cominciare da quella religiosa (art. 19). In generale, tutte le libertà che la Costituzione proclama e tutela, dalla libertà di parola e di stampa (art. 21) alla libertà di educazione (art. 30 e 33), alla libertà di iniziativa economica (art. 41), presuppongono quella irriducibilità del soggetto individuale di diritto allo Stato che il cattolicesimo, *in quanto* pensiero liberale (senza virgolette, perché trattasi di genuina istanza liberale), ha introdotto nella Storia.

Lo stesso diritto di libera associazione (artt. 18 e 49), per quanto non sufficientemente sorretto da un'ideale enunciazione del principio di *sussidiarietà*, procede dall'idea che solo individui *liberi* possano reciprocamente riconoscersi al punto da dar vita a quel tessuto di società civile che rende dinamiche le istituzioni culturali e politiche di uno Stato di diritto. Anzi, la libertà di associazione rappresenta da sola la smentita di un liberalismo che voglia proporsi come individualismo (più o meno libertario): il primato del soggetto individuale implica la sua capacità di mettersi insieme con altri soggetti individuali, smontando così la pretesa del potere di mettere insieme i 'sudditi'. La nozione di cittadinanza così intesa nasce da questa istanza cattolico-liberale. Il potere non può 'associare' individui, può soltanto sottometterli: quantomeno nella critica del potere, i cattolici non possono non dirsi ... liberali.

Rispetto alla linea di cultura politica che è sembrata prevalere tra i cattolici del dopoguerra, e che risponde ai nomi di Dossetti, La Pira, Fanfani, la posizione cattolico-liberale risulta minoritaria, o almeno messa in ombra. Resta il fatto, incontestabile, che *storicamente* essa ha vinto: l'allineamento dei democratici cristiani italiani sulle scelte fondamentali di politica economica capitalistica, seppure temperata da misure tipiche del *welfare*, ha consentito all'Italia un periodo di prosperità mai conosciuto prima, al riparo di un'alleanza strategica con gli Stati Uniti d'America che ha garantito un lungo periodo di pace. Il punto è che, tanto per fare un esempio, personaggi di primo piano di questa impostazione politica, come Guido Gonella, celebrati come esponenti

⁴ Cfr. L. Dumont, *Saggi sull'individualismo*, Milano, 1993, p. 39 ss.

del liberalismo italiano di orientamento cattolico, hanno condiviso *praticamente* decisioni di stampo liberale, pur senza avallarle in una prospettiva teorica. Se si leggono alcuni degli interventi più significativi di Gonella, autore di saggi filosofici impegnativi⁵, se ne trae l'impressione di una generale adesione ai principi del personalismo cristiano, accompagnata dalla enfattizzazione di elementi desunti dalla tradizione del socialismo democratico.

È come se i cattolici liberali italiani, attraverso i loro rappresentanti più consapevoli, avessero 'soportato' senza molta convinzione la loro appartenenza al campo liberale, magari ritenendola motivata ultimamente da necessità contingenti di carattere (geo)politico, restando alla ricerca di una 'terza via', alternativa al comunismo come allo stesso capitalismo (di fatto assimilato al liberalismo).

Non si è voluto riconoscere nel liberalismo una filiazione diretta del cristianesimo: questo potrebbe spiegare una diffusa reticenza ad accettarlo come espressione di un pensiero politico originale dei cattolici (per lo meno dei cattolici 'militanti'). Ha prevalso l'interpretazione del liberalismo quale ideologia della borghesia; ha prevalso una certa lettura del Maritain di *Umanesimo integrale* sulla lettura del Maritain delle *Riflessioni sull'America*⁶; ha prevalso l'influenza di un pauperismo, e di un populismo, che hanno avuto facile gioco nel rendere subalterna buona parte della cultura politica cattolica pre-bellica al mito dell'Italia 'proletaria e fascista', anti-comunista come anti-capitalista; in continuità con questa convulsione ultimamente anti-democratica, ha prevalso, in molte correnti del pensiero cattolico del dopoguerra, una acritica accettazione degli ideali propugnati dalla sinistra rivoluzionaria, che ha portato alla elaborazione di tesi riconoscibili nel cosiddetto catto-comunismo. La *realtà* di un obiettivo, sensibile progresso delle condizioni materiali (economiche, sanitarie, scolastiche) del popolo è stata registrata come il risultato di un'alterazione dei processi di trasformazione della società, che avrebbero dovuto seguire percorsi maggiormente rispondenti alle esigenze spirituali ed etiche di una coscienza formata ai principi della dottrina morale e sociale della Chiesa.

Sintomatico, in questa prospettiva, è il modo in cui è stata considerata la proprietà privata: quando i Costituenti cattolici hanno sottoscritto il dettato costituzionale che ne assicura la 'funzione sociale'⁷, non hanno fatto altro che rinnovare, moderandola, l'idea di una antropologia (filosofica) del diritto dell'individuo che è pensato in subordinazione al diritto collettivo (pubblico) di cui sarebbe titolare, in ultima analisi, la società (statualmente identificata).

La diffidenza con la quale si guarda alla proprietà – alla quale si è voluto avvicinare tutt'al più, per renderla meglio accetta a certa sensibilità cattolica, l'aggettivo 'personale' – è rivelativa di un atteggiamento intellettuale che si estende ad una 'svalutazione' dell'autonoma capacità umana di intraprendere, e di produrre ricchezza. Se il problema degli intellettuali e dei politici cattolici è, in

⁵ Cfr. G. Gonella, *La persona nella filosofia del diritto*, Milano, 1959; *Le tribolazioni della democrazia*, Roma 1978; *Dalla guerra alla ricostruzione*, Roma, 1983; *Il discorso delle 27 libertà*, Verona, 2003.

⁶ Cfr. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Torino, 1962 e Id., *Riflessioni sull'America*, Brescia, 1960.

⁷ In generale, circa il contributo dei cattolici all'elaborazione della Costituzione del 1948, si veda G. Garancini, *I cattolici e la Costituzione*, Cinisello Balsamo, 2005. Per un quadro storico complessivo dei rapporti fra i cattolici italiani e lo Stato unitario cfr. F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna, 2007.

primo luogo, la equa redistribuzione delle ricchezze, vuol dire che il momento della creazione di queste ricchezze è stato già 'bypassato', nella persuasione che esso non riguardi direttamente, giudicandola, e coinvolgendola in un impegno etico-pratico costruttivo, la coscienza cristiana. Vale la pena ricordare che, fuori dall'area della cristianità, l'umanità non ha mai conosciuto una condizione di prosperità, e di avanzamento culturale e scientifico, come quella che ha interessato l'Occidente, una prima volta limitatamente all'Europa medievale dei liberi Comuni (in parte favoriti dalla Chiesa contro le pretese dell'Impero), una seconda volta con lo sviluppo impetuoso del mondo libero in età moderna e contemporanea. E' sorprendente notare come tutto questo sia considerato quasi come un corpo estraneo all'organismo della cattolicità: ne è un sintomo la perdurante squalificazione ideale della società, e dell'uomo, borghesi come sottoprodotti di un'etica protestante che, se si segue l'interpretazione di Weber, avrebbe esasperato le pretese di autonomia dell'individuo in chiave di affermazione ideologica.

L'opera di Michael Novak smentisce clamorosamente questo assunto⁸, peraltro duro a morire a causa della persistente riluttanza di non pochi dei responsabili della intellettualità cattolica ufficiale a fare i conti con la propensione alla libertà che il cristianesimo ha inesorabilmente eretto a punto qualificante e decisivo per giudicare il pensiero e l'azione degli uomini nella Storia, chiamati a decidere tra il bene e il male, nello spirito di una verità che, promanando da Dio, viene prima di qualunque altra cosa, ma che, essendo *per* l'uomo, è annunciata allo scopo di renderlo libero.

Non mancano, tuttavia, coloro i quali, riprendendo la linea ideale che parte da Sant'Agostino, riconoscono nel liberalismo non solo una dottrina fra le altre, ma un'*esperienza* di creatività economica, sociale, culturale che è improntata a quel solido insegnamento realistico della Chiesa che riconosce, nell'umanità segnata dal peccato (*lapsa* ma non *corrupta*), una uguale tendenza alla virtù, al lavoro per il bene proprio e per il bene comune, come al male.

Tutte le dottrine politiche diverse dal liberalismo sono accomunate dal progetto di creare le premesse di una società 'da costruire': è il dover essere, in tal caso, a prevalere sulle oggettive condizioni di realizzabilità di un progetto di trasformazione sociale.

Paradigmatiche di questi tentativi di ingegneria sociale sono le utopie rivoluzionarie, a sfondo socialista, nazionalista, religioso o razziale. Il realismo liberale, in tal senso molto più prossimo al realismo di marca cristiana, prende atto dell'essere dell'uomo, della sua finitezza, di cui fa parte sia la coscienza dei propri limiti sia una spinta egoistica che però, se incanalata, ad esempio, dalle logiche della socialità spontanea del mercato, può tradursi nella produzione di benefici a vantaggio di moltitudini. Del resto, se c'è qualcosa che accomuna cristianesimo – cattolico, soprattutto – e liberalismo, si tratta di uno sguardo sull'uomo che non vuole immediatamente farsi dottrina, proprio perché si trova in presa costante con l'esperienza.

Difatti, il liberalismo ha riportato i suoi maggiori successi proprio lì dove non si è prefisso di ottenere, programmaticamente, dei risultati: l'elevazione delle condizioni di vita del popolo americano non è stata ricercata come obiettivo

⁸ Cfr. M. Novak, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Roma, 1987; *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Torino, 1999.

ideologico, ed è stata tanto più efficace quanto meno è stata voluta. Questo comune atteggiamento realistico presuppone una *fiducia nell'uomo* che non è dato riscontrare nelle ideologie rivoluzionarie: anche queste mostrano fiducia nell'uomo, ma a condizione che prima cambino le strutture che, in un modo o nell'altro, lo 'alienano'. Questa ansia di cambiamento rende tali ideologie maggiormente attraenti per masse disperate o risentite. E i giovani spesso vengono anch'essi sedotti dal fascino di ideali che spostano sul male esterno la carica negativa che interessa già il cuore di ogni uomo.

La prospettiva di eliminare il male esteriore – nei suoi aspetti sociali, politici, economici – può anche esercitare un'attrattiva e suscitare un entusiasmo giovanile, ma non è destinata a durare. La rivoluzione liberale inaugurata dal cristianesimo dura da duemila anni. La rivoluzione democratica nata dal suo seno è entrata vittoriosamente nel XXI secolo dopo aver piegato i regimi autoritari e totalitari che vi si opponevano. Si tratta di rivoluzioni che si sono sviluppate quasi senza che i loro autori lo volessero: non quindi per una pulsione utopistica, ma per un'intrinseca attitudine a mutare il corso degli avvenimenti nella direzione di una sempre più netta affermazione del principio della libertà (su questo la lezione di Hegel resta insuperata).

Ora, nel momento in cui la sfida al liberalismo è portata non più sul terreno economico (la Cina e molti Paesi del Terzo mondo hanno di fatto adottato il sistema del libero mercato, sebbene in cornici istituzionali ancora non democratiche) o su quello politico (non si vedono all'orizzonte sistemi politico-istituzionali o progetti politici ideali alternativi alle democrazie liberali, e in questo ha ragione Francis Fukuyama⁹), ma su quello etico-religioso (col profilarsi, in particolare, di una Rinascita islamica che ripropone, anche con metodi violenti, il primato della sottomissione a Dio sulla libertà dell'individuo), che è il suo terreno di origine, emerge con tutta evidenza l'*antropologia* che costituisce il presupposto del liberalismo.

L'idea di un limite strutturale della condizione umana è entrata nel mondo con l'esperienza esistenziale della *colpa*, elaborata dalla tradizione ebraica, e con la dottrina cristiana del *peccato originale*. L'accentuazione di questi due elementi, di forte connotazione morale, quale si determina nel protestantesimo, ha fatto sì che il liberalismo assumesse, nell'area protestante, una più pronunciata caratterizzazione; ma la storia del liberalismo viene da più lontano: essa passa per la cosiddetta Rivoluzione papale di Gregorio VII¹⁰, e affonda le radici nelle intuizioni e nelle riflessioni dei grandi pensatori della cristianità.

Una delle difficoltà, forse la principale, che ancor oggi impediscono di pensare una sostanziale coappartenenza di cristianesimo, cattolicesimo e liberalismo risiede in un insufficiente approfondimento del livello, antropologico-filosofico, al quale si attesta il pensiero della libertà: lo *spirito* del liberalismo, nelle sue valenze teoretiche, prima che pratico-politiche o pratico-economiche, resta impensato.

A questo esito concorre anche una mancata riflessione sull'implicazione più propriamente *giuridica* dell'antropologia filosofica che è alla base del liberalismo: lo dimostra, per esempio, la sorte toccata ai *diritti dell'uomo*, che in certi casi vengono invocati in opposizione al cristianesimo, e che sempre più

⁹ Cfr. F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, 1992.

¹⁰ Cfr. P. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna, 1998; R. Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, 2005; P. Nêmo, *Che cos'è l'Occidente*, Soveria Mannelli, 2005.

spesso vengono criticati per la loro supposta 'astrattezza' rispetto alle concrete esigenze, culturali o economiche, rappresentate dalle collettività particolari. In realtà, il linguaggio di un *diritto* dell'uomo, identificabile come espressione capitale della sua identità di soggetto, si può parlare in maniera pregnante all'interno della tradizione cristiana: è uno dei motivi che rendono impensabili, a meno di profondi mutamenti strutturali di concezione e di prassi, un liberalismo (se non politico o economico, per lo meno 'giuridico') islamico, confuciano, buddista, induista. È nella prospettiva aperta dal cristianesimo che diventa accessibile al pensiero l'idea di una *sovranità dell'uomo-cittadino*¹¹, che la Rivoluzione francese ha consacrato 'laicamente', distaccandosi dalla matrice religiosa, ma che la Rivoluzione americana ha conservato nei suoi significati originari, con un riferimento a Dio che non si confonde con un imprecisato Essere supremo di ragione. D'altronde, l'attuale deriva scienziata di un certo approccio alle questioni relative alla manipolazione genetica – e farmacologica – del vivente (umano) mette capo, per molti versi, ad un fraintendimento della libertà 'liberale', che si rovescia nel suo opposto – la tirannia delle opinioni scientifiche – quando si assolutizza. Il problema è che la libertà, in sé, è un assoluto, ma il liberalismo è l'espressione di una libertà che, per potersi tradurre nella realtà di una condizione umana strutturalmente limitata, non può non rendersi sperimentabile *relativamente*. Se, infatti, il liberalismo, nella sua versione politica, è quel modo di pensare e organizzare la società in funzione non del potere (politico, economico, religioso, scientifico), ma dell'individuo, riconosciuto nella infinita *pluralità* delle sue espressioni, è coesistente alla libertà secondo il liberalismo la sua relatività: come dire che la libertà, che è un assoluto, non è assoluta nelle sue manifestazioni, perché è plurale, perché è *le* libertà¹².

Una libertà 'pelagiana', priva cioè del senso del peccato – e della grazia –, ossia priva di scrupoli morali e religiosi, si capovolge nel suo contrario: nello spossessamento dell'uomo della sua facoltà sovrana di giudizio e di scelta. Una libertà che resta consapevole – anzi, che diviene sempre più consapevole – dell'antropologia religiosa che la sottende mantiene aperte sulla scena della Storia le possibilità del bene e della giustizia.

È per questo che il liberalismo, nel suo nucleo razionale, *non* è un utilitarismo: esso anzi, proprio perché è intrinsecamente pluralista, genera *regole* con le quali rende possibile l'ordine. Così merita di essere declinata l'affermazione di Montesquieu per cui la libertà non è fare ciò che si vuole ma – in una società dove vi sono leggi – è poter fare ciò che si deve volere, nonché (parallelamente a quanto propugnato da un Locke e da un Tocqueville) nel non essere costretti a fare ciò che non si deve volere¹³.

La morale cattolica è esigente, ma non perfettistica: in questo suo legare la *libera* condotta al dovere e ad un ordine regolato di relazioni, mostra maggiori consonanze con l'etica liberale classica di quante non ne registri presso altre etiche. Il titolo della presente riflessione, formulato come una provocazione a pensare, traduce semplicemente il tentativo di rileggere il contributo *effettivo* dei cattolici alla vita politica e istituzionale dell'Italia democratica alla luce di un

¹¹ Cfr. S. Cotta, "L'imperativo della divisione dei poteri", in AA. VV., *Cambiare la Costituzione?*, Roma, 1997, p. 248.

¹² Cfr. C. Lévi-Strauss, *Riflessioni sulla libertà*, in Id., *Lo sguardo da lontano*, Torino, 1984, pp. 334-344.

¹³ Cfr. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Torino, 1965, p. 273.

principio – la libertà – che appartiene alla tradizione liberale non meno di quanto appartenga a quella cattolica, malgrado fraintendimenti e mistificazioni di vario genere ne abbiano offuscato le comuni, profonde radici.

Recibido el 24 de octubre de 2010, corregido el 3 y 4 de abril y aceptado el 5 de abril de 2011.