

CHIESA E BENE COMUNE

La Spezia, Centro Allende, 23 febbraio 2009
Conferenza di S. E. Mons. Francesco Moraglia

Servendomi dell'espressione di Orazio *nell'Ars Poetica* (v. 148), entro subito nel vivo dell'argomento: *in medias res*.

Quello che mi propongo è una trattazione, per quanto possibile, sintetica ma sufficientemente organica su *Chiesa e bene comune* con alcune inevitabili digressioni ed implicanze, incominciando da una doverosa premessa;

l'intento è allargare spazi di pensiero condiviso; condiviso almeno nei termini di una conoscenza che non sia semplificatrice di una realtà che, al di là dei personali convincimenti, chiede almeno d'essere conosciuta nella sua obiettività;

quindi, una presentazione che intende essere, per quanto possibile, puntuale e motivata a proposito del tema assegnato *Chiesa e bene comune*;

inizio attingendo là dove tale pensiero viene espresso in modo diretto e strutturato, ossia, dall'insegnamento sociale della Chiesa; cito dal *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*:

«Dalla dignità, unità e uguaglianza di tutte le persone deriva innanzitutto il principio del bene comune, al quale ogni aspetto della vita sociale deve riferirsi per trovare pienezza di senso... - di seguito, il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa così continua - ... il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro» (*Compendio*, 164).

Ancora, poco più avanti, si legge:

«Una società che, a tutti i livelli, vuole intenzionalmente rimanere al servizio dell'essere umano è quella che si propone come meta prioritaria il bene comune, in quanto bene di tutti gli uomini e di tutto l'uomo. La persona non può trovare compimento solo in se stessa, a prescindere cioè dal suo essere 'con' e 'per' gli altri» (*Compendio*, 165).

In sintesi:

dalla comune dignità, unità e uguaglianza di tutte le persone, si origina il principio del bene comune che non è il risultato automatico della somma matematica dei beni particolari;

il bene comune, in quanto bene di tutti e di ciascuno, si persegue, soltanto, in unione e insieme agli altri;

la persona non può trovare il suo reale compimento, guardando unicamente alla sua sfera privata, al suo particolare, soprattutto se, e quando, sono in gioco valori che riguardano il singolo ma hanno riferimento agli altri e interessano la sfera pubblica.

inoltre, ricordiamo che il livello culturale/politico di una società si misura proprio dalla capacità che ha di perseguire il bene comune;

la persona - come detto -, non è una realtà chiusa e ripiegata in se stessa; certo rappresenta un mondo autonomo, sufficiente a se stesso ma, sempre, "in relazione", ossia, strutturalmente rivolto e capace d'essere "con" gli altri e "per" gli altri;

si capisce, così, che, solo perseguendo il bene comune, la società rimane, realmente, a servizio della persona, poiché, per l'uomo vivere è, sempre, "con" vivere, vivere "con" gli altri; secondo tale prospettiva, la tutela della persona - ad esempio, la riservatezza, la privacy -, va difesa con scrupolo e, mai disattesa, salvaguardando, nello stesso tempo, la dimensione di relazionalità che si esprime, appunto, nella convivenza, come dimensione propriamente umana del vivere.

Il bene della persona e il bene comune risultano fra loro in rapporto stretto e si richiamano a vicenda; il fondamento di tutto rimane sempre la persona: non perdiamo di vista questo fatto, è di capitale importanza; vi ritorneremo accennando all'uomo, al popolo, al corpo e alla società politica e, infine, allo Stato.

Diventa essenziale, prima in ambito antropologico, poi, conseguentemente, in quello politico, operare una distinzione; distinguere, però - lo sottolineiamo -, è altra cosa rispetto a separare;

nell'uomo, la dimensione individuale e personale sono realtà costitutive e, quindi, lo sono anche nel cittadino; dimensioni che, fra loro, non vanno né recise né confuse ma, appunto, distinte, pena smarrire la stessa realtà dell'uomo.

L'uomo, proprio in forza della sua personalità, si orienta sempre, e comunque, verso un oltre; egli, in se stesso, è unico e irripetibile, e non viene saziato da nulla e da nessuno; infatti, non appena raggiunge la meta prefissata, immediatamente, si orienta verso realtà successive, ulteriori;

L'auto-trascendersi dell'uomo, il non trovare pieno appagamento in alcuna realtà creata che egli incontra sulla sua strada, è peculiarità della persona umana;

ricordiamo qui, per inciso, i sentimenti che l'arte poetica di Giacomo Leopardi affida alla lirica *Il sabato del villaggio*: l'uomo è colui che attende sempre proteso verso il futuro; l'attesa è più gratificante e gioiosa della fruizione.

Riprendiamo il discorso sull'auto-trascendersi dell'uomo: taluni, forse, preferiscono sostituire l'espressione realtà creata con una meno impegnativa, come, realtà umana o sociale o politica. La questione di fondo, comunque, rimane.

Il libro della Genesi - posto all'inizio della rivelazione cristiana ed ebraica - presenta l'uomo/donna come l'essere centro e vertice dell'universo (cfr. *Gn*, 1, 1-31; 2,8-24), perché reca in sé l'immagine e la somiglianza di Dio;

Kant, nella *Critica della ragion pratica*, traduce questo lessico religioso/teologico, in un linguaggio secolare/filosofico quando dice:

«Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche come scopo, e mai come semplice mezzo» (*Critica della ragion pratica*).

E proprio sull'uomo, - sarebbe auspicabile -, si aprissero spazi per una condivisione tra sensibilità, culture e tradizioni differenti.

E la persona, sul piano esistenziale, si mostra come anelito incessante, tensione mai paga, progetto verso qualcosa di ulteriore, arco proiettato al di là di ogni risultato conseguito.

Si muore proiettati verso la vita; l'uomo vuole vivere sempre; l'uomo teme di morire, desidera vivere; la morte mi si presenta essenzialmente come minaccia alla mia vita, come timore di non poter più vivere.

Significative e coinvolgenti sono le parole dette dal filosofo e sociologo Max Horkheimer, figura di spicco nella tradizione marxista occidentale del novecento, di impronta neomarxista, e fondatore della Scuola di Francoforte; egli le ha pronunciate durante l'intervista rilasciata al settimanale tedesco *Der Spiegel*; intervista apparsa in Italia, nel 1972, per i caratteri della *Querliniana*, col titolo: *La nostalgia del totalmente altro*; in essa, tra l'altro, vi si legge:

«La teologia è la speranza che non si rimanga a questa ingiustizia da cui è caratterizzato il mondo, che l'ingiustizia non possa avere l'ultima parola... Essa è espressione di una aspirazione, dell'aspirazione che l'assassino non possa trionfare sulla vittima innocente... L'aspirazione ad una giustizia perfetta... non potrà mai essere realizzata nella storia secolare; infatti, anche se una società migliore sostituisse il presente ordine sociale, la miseria del passato non sarebbe riparata e la sofferenza presente della natura non verrebbe soppressa»;

il fondatore della Scuola di Francoforte continua:

«Si sopprimerà la dimensione teologica. Allora scomparirà dal mondo ciò che chiamiamo 'senso'. Certo regnerà un'operosità maggiore, ma senza un vero senso, quindi condannata alla noia... la seria filosofia si avvia alla fine».

Ribadiamo quanto detto appena sopra, poiché è decisivo per il nostro discorso antropologico; si tratta dell'anelito incessante dell'uomo verso l'infinito, la tensione mai paga dinanzi alle realtà mondane, sociali, politiche e a tutti i possibili conseguimenti storici, rincorrere sempre, una nuova meta, un nuovo traguardo che, una volta conseguito, denuncia, nuovamente, tutta la sua insufficienza ed inadeguatezza; tutto questo dice - in realtà -, chi è l'uomo;

la domanda è proprio questa: chi è l'uomo? L'anelito verso un oltre che segna strutturalmente la persona umana; la peculiarità del minuscolo frammento dell'universo in cui palpita una tensione capace di mettere in discussione il finito - o con termine filosoficamente più adatto, il contingente -, è qualcosa che non può esser disatteso tanto nella riflessione antropologica, tanto in quella politica.

Per spiegare che cosa s'intende, ci serviamo della figura geometrica dell'elisse; i due fuochi che la caratterizzano, costituiscono nel nostro paragone, l'individualità e la personalità dell'uomo; la figura dell'elisse non può prescindere dai suoi fuochi, pena non essere più elisse.

L'uomo - nella sua individualità, lo abbiamo appena ricordato -, è un frammento minuscolo dell'universo, della storia, e lo è, nei confronti della stessa specie umana e delle differenti culture che si sono succedute e succederanno l'una dopo l'altra; proprio in questa peculiare individualità l'uomo è parte dell'universo, della storia, dell'intera specie umana, delle culture; in questa sua individualità, l'uomo è sottoposto e sottostà al divenire del mondo fisico.

In quanto persona, invece, l'uomo è libertà, indipendenza, irripetibilità, unicità; e proprio secondo tale modalità, l'uomo emerge rispetto al mero livello cosmico e storico della specie umana e delle sue culture; si eleva in modo unico sulla rete di forze ed influenze che, pure, hanno il sopravvento nei confronti della sua individualità.

Ci aiuta a comprendere meglio, il pensiero di Pascal che, di seguito, riportiamo; qui il grande filosofo e matematico francese si esprime esattamente a proposito della grandezza e della miseria dell'uomo:

«l'uomo è solo una canna, la più fragile della natura; ma una canna che pensa. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo; un vapore, una goccia d'acqua bastano a ucciderlo. Ma, quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di quel che l'uccide, perché sa di morire, e la superiorità che l'universo ha su di lui; mentre l'universo non ne sa nulla.

Tutta la nostra dignità sta, dunque, nel pensiero. In esso dobbiamo cercare la ragione per elevarci, e non nello spazio e nella durata, che non potremmo riempire. Lavoriamo, quindi, a ben pensare: ecco il principio della morale» (B. Pascal, *Pensieri*, Paolo Serini, Einaudi, n. 377).

Questa premessa iniziale ampia, ritengo fosse doverosa, in quanto costituisce il riferimento ideale a cui la Chiesa guarda incessantemente quando tratta del bene comune; bene comune che ha, come fondamento, l'uomo concreto e reale, nella sua grandezza e

miseria, riconosciuto nella sua individualità e personalità, nella sua realtà unica ed irripetibile, sempre capace di relazionalità.

Adesso è necessario affermare che, se ovviamente non compete alla Chiesa agire in modo diretto in ordine al fine primo della politica, ossia, al bene comune, tuttavia, la Chiesa non può rimanere insensibile di fronte all'uomo - che è la via stessa della Chiesa - e, conseguentemente, non può rimanere insensibile al bene comune, all'impegno per la giustizia e la verità senza delle quali - giustizia e verità -, non si può parlare, nemmeno, di bene comune.

La Chiesa, piuttosto, si fa carico direttamente del bene comune, attraverso l'elaborazione della dottrina sociale della Chiesa e, indirettamente, attraverso uomini e donne che nella loro azione politica si rifanno a valori umani, sociali in sintonia con un'antropologia (filosofia sull'uomo) compatibile o, addirittura, espressione di valori cristiani, per quanto questi valori cristiani sono coincidenti con valori umani, ad esempio, la centralità della persona, i principi del bene comune, di solidarietà, di sussidiarietà.

Sono affermazioni queste che fanno parte del comune insegnamento della dottrina sociale della Chiesa. Argomenti delicati ed essenziali che, all'interno di un vero - e, come si dice -, sano concetto di laicità potrebbero arricchire il comune vivere della *polis* attraverso il contributo di tante esperienze compresa - perché no? - quella dei cattolici che, comunque, non può essere data per scontata e, tanto meno, può essere emarginata.

Nell'enciclica *Deus caritas est*, in modo stringato ma lucido, viene richiamato il legame essenziale che lega politica, giustizia, laicità:

«Il giusto ordine sociale dello Stato - scrive Benedetto XVI - è compito centrale della politica. Uno Stato che non fosse retto secondo giustizia si ridurrebbe ad una grande banda di ladri... Alla struttura fondamentale del cristianesimo appartiene la distinzione tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio (cfr. Mt 22, 21), cioè la distinzione tra Stato e Chiesa o, come dice il Concilio Vaticano II, l'autonomia delle realtà temporali (cfr. *Gaudium et spes*, n. 36)... le due sfere (politico e religiosa) sono distinte, ma sempre in relazione reciproca» (*Deus caritas est*, 28).

Il termine laicità ha la sua storia; storia che attraversa duemila anni di cristianesimo; all'inizio, il termine indica, semplicemente, un membro del popolo cristiano che, per intenderci, non fa parte né del clero - ministri ordinati: vescovi, presbiteri, diaconi -, né dello stato religioso - monaci/monache, frati/suore - .

Nel medioevo, il termine appare legato allo scontro tra potere civile e potere ecclesiastico; momento significativo di tale scontro è - e lo sarà anche per il futuro - il concordato di Worms dell'anno 1122;

Nell'epoca moderna, infine, il termine laicità passa ad indicare la concezione, secondo cui, quello che riguarda la sfera religiosa deve rimanere nel chiuso della coscienza della persona, non uscire, in alcun modo, all'esterno, non avere alcuna visibilità nell'ambito della sfera pubblica.

Così, l'attuale significato del termine laicità si è polarizzato in tale direzione e ha finito per indicare la separazione drastica (e non legittima distinzione) tra sfera politica e sfera religiosa; quindi, la Chiesa - i cattolici -, non devono interloquire nello spazio pubblico, limitandosi all'azione nel chiuso delle sacristie e non prendendo pubblicamente la parola su argomenti riguardanti la vita degli uomini.

tale concezione esprime un giudizio negativo nei confronti della religione che, tutt'al più, viene tollerata, dimenticando che, invece, è ben presente e chiaramente espressa nella vita di un popolo.

inoltre non si concede spazio se non a ciò che la ragione è in grado di spiegare in modo pieno, totale, esaustivo, così, si preclude il diritto di cittadinanza ad un uso della razionalità che sia aperto a realtà in grado di provocare la ragione a dischiudersi anche a ciò a cui la ragione non è in grado di dispiegare un'azione di dominio;

qui si può tornare al pensiero di Horckheimer e a quanto Habermas - filosofo ateo - va da tempo dichiarando; ritorneremo, seppure brevemente, su questo punto capitale, alla fine.

Comunque la ragione - lo sappiamo - non dispiega solo un sapere scientifico (verifica, falsificazione) ma, anche, filosofico ed etico, giuridico, estetico, poetico e... perché no, teologico?

In una impostazione come quella a cui si allude, è del tutto ovvio, che non solo non vi è posto per Dio, ma, neppure per un'etica che - seppur affrancata da un criterio religioso -, abbia un fondamento veritativo e immutabile;

l'etica, infatti, troverà la sua giustificazione a partire da un consenso creatosi in un determinato momento storico; tale consenso, ovviamente, sarà destinato a mutare non appena ne verrà elaborato un altro, legittimato a partire da nuovi criteri e sostenuto da nuove maggioranze.

In tal modo, però, l'uomo e i valori fondamentali di una società, vengono, di fatto, consegnati ai centri di formazione del consenso, con tutto ciò che di rischioso ne può derivare per l'uomo e per la società; i regimi dittatoriali del XXI secolo lo hanno manifestato in maniera eloquente.

Come già detto, il Concilio Vaticano II si esprime con chiarezza e dà voce ad una concezione della laicità già presente nel Nuovo Testamento (cfr. Mt 22-21) e che afferma l'autonomia delle realtà terrene rispetto all'ambito ecclesiastico; il testo della costituzione *Gaudium et spes* recita:

«le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare» (*Gaudium et spes*, 36).

Secondo tale linea - biblica e del Vaticano II -, si muove il pensiero del Card. Ruini. In una sua recente pubblicazione - che porta un titolo eloquente e realista: *Chiesa Contestata* - si legge:

«le realtà temporali si reggono secondo norme loro proprie e lo Stato è certamente indipendente dall'autorità ecclesiastica, ma non prescinde da quelle istanze etiche che trovano il loro fondamento nell'essenza stessa dell'uomo e da quel 'senso religioso' in cui si esprime la nostra costitutiva apertura alla Trascendenza. Questo concetto di laicità ci rallegriamo di vedere condiviso in maniera crescente anche tra coloro che non hanno in comune con noi la fede cristiana o almeno non la praticano» (C. Ruini, *Chiesa Contestata*, Piemme, 113).

Seppure siamo di fronte, a idealità e storie personali diversissime, si rimane colpiti nel cogliere accenti comuni nelle parole dell'intervista precedentemente citata di Horkheimer e in questo testo di Ruini.

Non sembra esprimere questa vera e sana laicità - come si dice -, la posizione di quanti negano e vorrebbero tacitare la comunità cristiana circa le problematiche riguardanti gli ambiti che, oggi, in modo particolare, interpellano la coscienza dell'uomo; in tale prospettiva, e secondo tale logica - a torto - si parla di ingerenza della Chiesa nella sfera politica, quando la Chiesa intende soltanto chiedere il rispetto dell'uomo.

E' sempre rischioso mettere ai voti - magari a colpi di risecate maggioranze o con l'uso improprio di strumenti che pure appartengono al nostro ordinamento giuridico -, i grandi valori che danno senso alla vita della società e, prima ancora, delle persone e hanno a che fare con la loro dignità.

Qui non si tratta di valori confessionali - legati ad una confessione religiosa -, ma, piuttosto, di valori umani. Se la Chiesa ritiene di parlare su tali argomenti, lo fa non per motivi politici, tanto meno partitici, ma per difendere l'uomo e il suo destino, quando percepisce che tali valori sono minacciati.

La dottrina sociale cattolica non contiene al suo interno affermazioni che sostengono la superiorità della Chiesa sullo Stato, tanto meno affermazioni che mirano ad imporre la fede a nessuno o a conferire alla Chiesa un potere che sia ai danni dello Stato;

ritorniamo al testo dell'enciclica *Deus Caritas est*, dove si dice:

«la dottrina sociale della Chiesa argomenta a partire dalla ragione e dal diritto naturale, cioè a partire da ciò che è conforme alla natura di ogni essere umano. E sa che non è compito della Chiesa far essa stessa valere politicamente questa dottrina: essa vuol servire la formazione della coscienza nella politica e contribuire affinché cresca la percezione delle vere esigenze della giustizia» (*Deus caritas est*, 28).

Jacques Maritain, in *Man and State*, riflette ampiamente sulle nozioni di *popolo* e *Stato*; i temi riguardanti l'etica, la politica e la democrazia sono stati ripetutamente oggetto di studio da parte del filosofo francese;

così, secondo Maritain, il concetto di *comunità* si situa, ancora, su un piano naturale che riguarda - per così dire -, l'istinto dell'uomo e l'ereditarietà della persona, mentre, il concetto di *società* si situa su un piano diverso; qui - secondo il filosofo francese -, ci troviamo innanzi ad un dovere da compiere, ad un fine prefissato, ad un progetto che la comunità si è consapevolmente dato.

Ne consegue che la *nazione* è una comunità e non una società, perché ci sia società o *corpo politico*, è necessario intervenga una scelta libera del popolo che decide, non basta solamente la comunanza di razza o tradizione.

Il *corpo politico* o *società (politica)* è costituito da un *popolo* che è fatto di carne, di sangue, di passioni, di istinti e tale realtà complessa viene sottoposta all'imperativo di decisioni razionali.

Il *corpo politico*, inoltre, per esistere ed essere riconosciuto realmente come tale, deve sottostare ad una condizione: la giustizia; la giustizia è la *conditio sine qua non* per la sua esistenza; sua forza vivificante, invece, è l'amicizia (il senso civico) che lega fra loro i membri che lo costituiscono;

il *corpo politico* costituisce il tutto; invece, lo *Stato*, di questo tutto, rappresenta solo una parte, la parte che domina; sottolineiamo questa affermazione perché, proprio a partire da essa, si può spiegare il concetto di sana laicità;

ribadiamo: la giustizia è la condizione d'esistenza del corpo politico o società (politica), l'amicizia (il senso civico) il principio animatore; lo Stato è, soltanto, una parte del corpo politico o società (politica), una struttura fatta dagli uomini a servizio degli uomini che non si identifica con essi;

leggiamo un passo di *Man and State*, di Jacques Maritain:

«(lo Stato) non è un uomo singolo o un gruppo di uomini: è un complesso di istituzioni che si combinano per formare una macchina regolatrice che occupa il vertice della società; questa specie di opera d'arte viene costruita dall'uomo e si serve di cervelli e di energie umane... Lo Stato non è suprema incarnazione dell'Idea, come credeva Hegel; lo stato non è una specie di super uomo collettivo, lo stato è soltanto un organo qualificato ad esercitare il potere e la coercizione» (J. Maritain, *Man and State*, 494-495).

Lo Stato, quindi, non coincide col corpo politico o società (politica), è, invece, la struttura giuridica che, in ogni momento, deve riconoscere e rispettare le persone che costituiscono il corpo o società politica;

lo Stato - organo di guida superiore - riceve autorità e legittimazione dal corpo politico o società, in ultima istanza, dal popolo;

secondo tale logica, lo Stato deve, in ogni momento, sottostare a qualsiasi possibile controllo da parte del popolo, in quanto è proprio in suo nome e per una sua delega che

riceve un compito organizzativo, per questo deve sempre render conto al popolo del suo operato e da quest'ultimo deve sempre essere controllabile, pena il pervertirsi dello Stato; la perversione è sempre possibile anche in uno Stato democratico.

Ritengo che il passo - tratto da *Man and State* - oltre ad essere in linea con quanto appena detto, aiuti a capire cosa si intende per sana laicità; procediamo con ordine, ecco il testo:

«questo processo di perversione avviene quando lo Stato commette l'errore di crederci un tutto, il tutto della società politica; e di conseguenza assume su di sé l'esercizio delle funzioni e l'esecuzione dei compiti di solito pertinenti al corpo politico, e ai suoi vari organi» (J. Maritain, *Man and State*, 504).

Alla luce di quanto detto, si comprende che parlando di Stato laico si indica uno Stato che è, insieme, Stato "di" popolo e Stato "per" il popolo; tale Stato è chiamato a riconoscere, a promuovere e - se il caso -, a difendere ciò che appartiene al sentimento, alla storia, alle tradizioni e alle culture di un popolo;

il criterio, qui - come già detto -, è il bene comune che deve essere, realmente, bene delle singole persone e, insieme, bene del corpo o società politica, possibilmente il più largamente condiviso.

La nostra epoca, certamente, passerà alla storia per le sfide che l'etica ha posto alla politica;

ma la democrazia, in tale contesto - se vuole assolvere realmente il suo compito - non può limitarsi agli aspetti formali, smarrendo sempre più i riferimenti a criteri di valutazione sostanziale; una democrazia, per essere degna di tale nome, oltre che alla libera formazione delle maggioranze deve mirare anche ad un riferimento ai contenuti, soprattutto in un'epoca come la nostra.

Qualora venisse meno un'etica pubblica ci si troverebbe innanzi all'insorgere di infiniti particolarismi, di richieste provenienti da differenti gruppi di potere e di pressione, oscurando così il senso della *polis* intesa come comunità di vita.

L'alternativa è, quindi, tra una democrazia capace di governare i particolarismi e una democrazia che si trova governata da essi; la nuova società multietnica e multiculturale ci chiede di considerare la questione dei diritti politici - che siano espressione dei diritti umani - e la questione della accoglienza/integrazione tolleranza/legalità, non solo in termini di maggioranze, magari riscaldate, ma a partire da intese sui valori in grado, per esempio, di sostenere politiche pubbliche su temi emergenti e delicatissimi come l'immigrazione, la bioetica, la ricerca scientifica, l'ecologia;

non si è forse agito in tal modo da parte dei padri costituenti all'inizio della nuova epoca che faceva seguito a vent'anni di dittatura e a cinque di guerra mondiale?

In questi ultimi decenni, nell'ambito del sapere riguardante le cose politiche, si sono susseguiti differenti tentativi di elaborare teorie in grado d'esprimere una razionalità ovviamente diversa da quella scientifica (le teorie dell'argomentazione, dell'agire comunicativo, della giustizia); vale a dire, una razionalità pratica, non per questo, priva di fondazione e di forza argomentativa, cercando di ricostituire un rapporto tra etica e politica;

L'intento era superare la frattura esistente tra un'etica prigioniera di spinte irrazionalistiche e una politica ostaggio del proprio decisionismo.

Il limite che si è manifestato - e ritengo non sia da sottovalutare - riguarda proprio le teorie che non sono in grado di andare oltre il "consenso comunicativo", limitandosi a fondare i valori in termini di ragionevolezza o persuasione, ma, non di verità;

così, per esempio, Habermas con l'etica comunicativa, nonostante il suo apprezzabile tentativo, non approda oltre un'argomentazione puramente formalistica.

E' fondamentale, alla fine, che una filosofia politica sia capace di dare una valutazione morale ad istituzioni, regole, scelte comuni, ma risulta del tutto insufficiente che tale filosofia si autolimiti, muovendosi unicamente sul piano dello sfondo migliore, in vista di una comune cooperazione o solamente a favore di una sincera collaborazione tra differenti soggetti.

Sarebbe auspicabile - e ne vedo tutta la difficoltà -, muoversi verso un recupero dell'apertura critica al fondamento, per poi andare ad una comune, condivisa "ulteriorità", accogliendo importanti acquisizioni della modernità circa questioni riguardanti l'etica politica.