

## Libertà e verità

del Card. Joseph Ratzinger

Tratto da *Studi Cattolici*, 430, dicembre 1996

Nella coscienza dell'umanità di oggi la libertà appare largamente come il bene più alto, al quale tutti gli altri beni sono subordinati. Nella giurisprudenza la libertà dell'arte, la libertà di espressione del pensiero hanno sempre la preminenza su ogni altro valore morale. Valori che entrino in concorrenza con la libertà, che possano indurre a limitarla, appaiono come vincoli, come "tabù", cioè come relitti di arcaici divieti e timori. L'agire politico deve legittimarsi per il fatto che favorisce la libertà. Anche la religione può continuare a essere accettabile solo nella misura in cui si presenta come forza liberatrice per le singole persone e per l'umanità nel suo insieme. Nella scala dei valori, dai quali dipendono l'uomo e la sua vita umanamente degna, la libertà appare decisamente come il vero valore fondamentale e come il diritto umano fondante. Ci accostiamo invece piuttosto con sospetto alla nozione di verità: ci si ricorda al riguardo di tutti quei sistemi e opinioni per i quali già in passato si è preteso il concetto di verità: quante volte, in tal modo, la pretesa di verità fu un mezzo per opprimere la libertà. A ciò si aggiunge lo scetticismo, alimentato dalle scienze della natura, nei confronti di tutto quanto non sia matematicamente spiegabile o documentabile: tutto in ultimo sembra essere solo valutazione soggettiva, che non può pretendere alcun carattere vincolante comune. L'atteggiamento moderno nei confronti della verità si rivela nel modo più chiaro nella domanda di Pilato: che cos'è la verità? Chi con la sua vita e con la sua parola e azione afferma di essere al servizio della verità, deve essere preparato a venir classificato come sognatore o come fanatico. Infatti "lo sguardo sull'aldilà ci è interdetto"; queste parole di Goethe, tratte dal Faust, connotano la sensibilità di tutti noi.

Indubbiamente, davanti a una pretesa di verità che si presenti con troppa sicurezza, vi sono sufficienti motivi per chiedere con prudenza: che cos'è la verità? Ma vi sono altrettanti motivi per porre la domanda: che cos'è la libertà? Cosa intendiamo in realtà quando esaltiamo la libertà e la collochiamo sul gradino più alto della nostra scala di valori? Io credo che il contenuto collegato in generale al desiderio di libertà sia illustrato in modo preciso nelle parole con le quali, una volta, Karl Marx ha espresso il suo sogno di libertà. La condizione della futura società comunista renderà possibile "fare oggi questo, domani quello, al mattino andare a caccia, al pomeriggio pescare, a sera dedicarsi all'allevamento del bestiame, dopo la cena discutere di quanto al momento avrò voglia [...]". [K. MARX - F. ENGELS, Werke, Berlin 1961-1971, vol. 3, p. 33; citazione da K. LÖW, Warum fasziiniert der Kommunismus?, Köln 1980, p. 65]. Proprio in questo senso la mentalità media irriflessa intende con libertà il diritto e la possibilità di fare tutto ciò che si desidera in un determinato momento e di non dover fare quello che non si vuole. Detto altrimenti: libertà significherebbe che la propria volontà sia l'unica norma del nostro fare e che essa possa volere tutto e abbia anche la possibilità di mettere in pratica tutto ciò che è voluto. A questo punto emergono ovviamente degli interrogativi: quanto è libera in realtà la volontà? E quanto è ragionevole? E una volontà irragionevole è una volontà veramente libera? Una libertà irragionevole è davvero libertà? È veramente un bene? La definizione della libertà a partire dalle possibilità della volontà e dalle possibilità di mettere in pratica ciò che è voluto non deve dunque essere completata mediante il legame con la ragione, con la totalità dell'essere umano, affinché non si giunga alla tirannia dell'irrazionalità? E non apparterrà alla collaborazione fra ragione e volontà di cercare anche la ragione comune a tutti gli uomini e, dunque, la reciproca tollerabilità delle libertà? È evidente che nella questione della ragionevolezza della volontà e del suo legame con la ragione si nasconde implicitamente anche la questione della verità.

A tali questioni ci costringono non soltanto astratte riflessioni filosofiche, ma tutta la nostra concreta situazione sociale, in cui effettivamente l'esigenza di libertà è continua, anche se invero sempre più drammaticamente si manifestano dubbi verso tutte le forme dei movimenti di liberazione e dei sistemi di libertà finora conosciuti. Non dimentichiamo che il marxismo si è presentato come una grande forza politica del nostro secolo con la pretesa di dischiudere il nuovo mondo della libertà e dell'uomo liberato. Proprio questa sua promessa di conoscere la via scientificamente assicurata verso la libertà e di saper costruire il mondo nuovo gli ha guadagnato molti degli spiriti più audaci della nostra epoca; in definitiva, il marxismo appariva come la forza per mezzo della quale la dottrina cristiana della redenzione poteva trasformarsi in una realistica prassi di liberazione; come la forza per far giungere il regno di Dio in quanto vero regno dell'uomo. Il crollo del socialismo reale negli Stati dell'Europa orientale non ha del tutto allontanato tali speranze, che qua e là persistono silenziose e sono alla ricerca di nuove forme. Al crollo politico ed economico non ha corrisposto nessun reale superamento culturale, e in questo senso la questione posta dal marxismo non è ancora affatto risolta. Nondimeno, che il sistema marxista non funzionasse come era stato promesso, è evidente. Che questo presunto movimento di liberazione fosse, accanto al nazionalsocialismo, il più grande sistema di schiavitù della storia contemporanea, nessuno può in realtà più negarlo: le dimensioni della cinica distruzione dell'uomo e del mondo vengono invero spesso vergognosamente taciute, ma nessuno può più contestarle.

La superiorità morale del sistema liberale in politica e in economia, apparsa con tanta evidenza, non suscita tuttavia alcun entusiasmo. Troppo grande è il numero di coloro che non partecipano dei frutti di questa libertà, anzi, perdono completamente ogni libertà: la disoccupazione diviene nuovamente un fenomeno di massa; la sensazione dell'inutilità, della superfluità, angoscia le persone non meno della povertà materiale. Lo sfruttamento senza scrupoli si diffonde; la criminalità organizzata si avvale delle opportunità offerte dal mondo liberale, e in tutto si aggira il fantasma della mancanza di senso. Il filosofo polacco Andrej Szizypiorski, nel corso delle Settimane universitarie di Salisburgo del 1995, ha impietosamente descritto il dilemma della libertà, presentatosi dopo la caduta del muro; merita di essere ascoltato più estesamente: "Non vi è alcun dubbio che il capitalismo abbia realizzato un grande progresso. E neppure vi è alcun dubbio che esso non abbia soddisfatto le attese. Nel capitalismo si continua a udire il grido di masse immense, il cui desiderio non è stato soddisfatto [...]. Il crollo della concezione sovietica del mondo e dell'uomo nella prassi politica e sociale è stata una liberazione dalla schiavitù per milioni di vite umane. Ma nel patrimonio del pensiero europeo, alla luce della tradizione degli ultimi due secoli, la rivoluzione anticomunista significa anche la fine delle illusioni illuministiche; la distruzione, dunque, della concezione intellettuale che stava a fondamento dello sviluppo della prima Europa. È subentrata un'epoca strana, a nessuno finora nota, quella dell'uniformizzazione dello sviluppo. E d'improvviso si è reso evidente - certo per la prima volta nella storia - che vi era solo un'unica ricetta, un'unica strada, un unico modello e un'unica maniera di configurare il futuro. E gli uomini persero la fede nel senso dei mutamenti in atto. Persero anche la speranza che il mondo fosse realmente modificabile e che valesse la pena modificare il mondo [...]. L'attuale mancanza di alternative fa tuttavia porre alla gente domande del tutto nuove. La prima domanda: e se forse l'Occidente non aveva ragione? La seconda domanda: ma se l'Occidente non aveva ragione, chi aveva allora ragione? Poiché per nessuno in Europa può esserci dubbio che il comunismo non avesse ragione, sorge la terza domanda: esiste davvero una ragione? Ma se così è, tutto il patrimonio di pensiero dell'illuminismo non ha alcun valore [...]. Forse la vaporiera dell'illuminismo, andata a riposo dopo due secoli di utile lavoro, senza guasti, si è fermata davanti ai nostri occhi e con la nostra partecipazione. E il vapore soltanto sale nell'aria. Se le cose stanno effettivamente così, le prospettive sono allora oscure" [Cito dal manoscritto reperibile presso le Settimane universitarie di Salisburgo].

Sebbene si possano qui porre anche delle controdomande, il realismo e la logica degli interrogativi di fondo di Szizypiorski non devono venir accantonati; ma, al tempo stesso, la diagnosi è così inquietante che non ci si può fermare ad essa. Non aveva ragione nessuno? Forse non esiste una ragione? I fondamenti dell'illuminismo europeo, sui quali si appoggia il nostro cammino di libertà, sono falsi o almeno carenti? La domanda: "Che cos'è la libertà?" non è in fondo meno complicata della domanda: "Che cos'è la verità?". Il dilemma dell'illuminismo, nel quale ci siamo innegabilmente venuti a trovare, ci costringe a porre in modo nuovo entrambe le questioni e anche

a cercare nuovamente il loro collegamento. Per andare avanti, dobbiamo dunque riflettere di nuovo sul punto di partenza del cammino moderno della libertà; la correzione di rotta, di cui abbiamo manifestamente bisogno affinché nell'oscuramento delle prospettive siano nuovamente visibili delle vie, deve ritornare ai medesimi punti di partenza e di lì ricominciare. Naturalmente, nel ristretto ambito di una conferenza posso solo cercare di gettare alcuni sprazzi di luce, accennando ai valori e ai pericoli del cammino dell'epoca moderna, per aiutare così una rinnovata riflessione.

## La moderna storia della libertà

Non vi è alcun dubbio: l'epoca che chiamiamo età moderna è determinata sin dall'inizio dal tema della libertà; la ricerca di nuove libertà è certamente l'unico motivo che giustifica una tale periodizzazione. Lo scritto polemico di Lutero, *Della libertà del cristiano*, dà subito inizio al tema in toni forti [Al riguardo cfr per esempio E. LOHSE, *Martin Luther, München 198 1*, pp. 60 s.; 86 ss.]. Fu il richiamo della libertà che rese attente le persone, che mise in moto una vera valanga e fece scaturire dagli scritti di un monaco un movimento di massa che modificò radicalmente il volto del mondo medioevale. Si trattava della libertà della coscienza nei confronti dell'autorità ecclesiastica; quindi, in assoluto, della più intima libertà dell'uomo. Non gli ordinamenti della comunità salvano l'uomo, ma la sua fede totalmente personale in Cristo. Che d'improvviso tutto il sistema dell'ordinamento della Chiesa medioevale non contasse fondamentalmente più, fu avvertito come un formidabile impulso di liberazione. Gli ordinamenti, che in verità dovevano sostenere e salvare, apparvero come un peso; essi non sono più vincolanti, cioè non hanno più alcun significato redentivo. La redenzione è liberazione, liberazione dal giogo degli ordinamenti sovraindividuali. Anche se non si dovrebbe parlare di individualismo della Riforma, tuttavia la nuova rilevanza del singolo e lo spostamento della relazione tra la coscienza del singolo e l'autorità sono tratti salienti. Questo movimento di liberazione rimase certo limitato sul piano propriamente religioso. Laddove esso, come nella guerra dei contadini e nel movimento dei battisti, divenne anche un programma politico, Lutero vi si oppose con forza. Nell'ambito politico, al contrario, con la creazione delle Chiese di Stato e territoriali il potere dell'autorità civile si accrebbe e rafforzò. Nel mondo anglosassone, poi, da questa nuova mescolanza di potere religioso e potere politico fuoriescono le *Freechurches* (libere Chiese), le quali diventano precorritrici di una nuova struttura della storia, che nella seconda fase dell'evo moderno, l'illuminismo, assume chiara configurazione.

Comune a tutto l'illuminismo è la volontà di emancipazione, anzitutto nel senso del kantiano sapere aude: osa di fare uso tu stesso della tua ragione. Si tratta del distacco della ragione del singolo dai vincoli dell'autorità, i quali devono essere tutti criticamente esaminati. Solo ciò che è ragionevolmente comprensibile deve valere. Questo programma filosofico è per sua essenza anche un programma politico: solo la ragione deve dominare, in ultimo non deve esserci altra autorità se non quella della ragione. Solo ciò che è comprensibile ha valore; ciò che non è ragionevole, cioè comprensibile, non può neppure obbligare. Questo orientamento di fondo dell'illuminismo si riscontra tuttavia in filosofie sociali e in programmi politici diversi, anzi contrapposti. A mio parere si potrebbero distinguere due grandi correnti: il filone anglosassone più orientato secondo il diritto naturale, che tende alla democrazia costituzionale come l'unico sistema realistico di libertà; a esso si contrappone l'approccio radicale di Rousseau, che in ultimo mira all'anarchia piena. Il pensiero giusnaturalistico critica il diritto positivo, le forme concrete di autorità, a partire dal criterio di misura dei diritti innati della persona, che precedono tutti gli ordinamenti giuridici, di cui sono la misura e il fondamento.

"L'uomo è creato libero, è libero, foss'anche nato in catene", ha detto in questo senso Friedrich von Schiller. Non è questa una frase per consolare gli schiavi con una riflessione metafisica, ma una parola di lotta, una massima d'azione. Gli ordinamenti giuridici che creano schiavitù sono ordinamenti ingiusti. A partire dalla creazione l'uomo possiede diritti, che devono essere fatti valere perché vi sia giustizia. La libertà non viene concessa all'uomo dall'esterno. Egli ha un diritto per il fatto che è stato creato libero. Da una tale riflessione si è sviluppata l'idea dei diritti dell'uomo come Magna charta del moderno movimento della libertà. Se qui si parla di natura, essa non è dunque semplicemente intesa come un sistema di ritmi biologici. Piuttosto, viene detto che prima di ogni forma di ordinamento esistono dei diritti nell'uomo stesso, a partire dalla sua natura. L'idea dei diritti dell'uomo è, in questo senso, anzitutto un'idea rivoluzionaria: essa si pone contro l'assolutismo dello Stato, contro l'arbitrio della legislazione positiva. Ma è anche un'idea metafisica: nell'essere stesso si fonda una pretesa etica e giuridica. Non è cieca materialità, che si possa poi modificare secondo la mera convenienza. La natura reca in sé uno spirito, porta in sé stessa ethos e dignità e costituisce così il diritto alla nostra liberazione e ne è insieme la misura. Questo, in fondo, è sostanzialmente il concetto di natura di Romani 2, ispirato alla Stoa e trasformato a partire dalla teologia della creazione che qui incontriamo: i pagani conoscono la legge "per natura" e sono così legge a se stessi (cfr Rm 2,14).

La specifica caratteristica illuministico-moderna di questa linea di pensiero si potrà certamente vedere nel fatto che la pretesa di un diritto della natura è, nei confronti delle forme di autorità costituite, soprattutto rivendicazione dei diritti dell'individuo nei confronti dello Stato, nei confronti delle istituzioni. Come natura dell'uomo viene prima di tutto considerato che egli ha dei diritti di fronte alla comunità, diritti che devono essere difesi davanti alla comunità: l'istituzione appare come il polo opposto alla libertà; come portatore della libertà appare l'individuo e come scopo di essa la piena emancipazione dell'individuo.

Da tale punto di vista questa corrente si avvicina al secondo orientamento, dall'impostazione molto più radicale: per Rousseau tutto ciò che è stato elaborato dalla ragione e dalla volontà è contro la natura, ne è la corruzione e la negazione. Il concetto di natura non è a sua volta plasmato dal concetto di diritto, che come legge di natura si troverebbe al fondamento di tutte le nostre istituzioni. Il concetto rousseauiano di natura è antimetafisico, legato al sogno della libertà totale, senza alcuna regola [Cfr D. WYSS, *Zur Psychologie und Psychopathologie der Verblendung: J. J. Rousseau und M. Robespierre, die Begründer des Sozialismus*, in "Jahres - und Tagungsbericht der Görres - Gesellschaft", 1992, pp. 33-45; R. SPAEMANN, *Rousseau - Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, München 1980]. Qualcosa di simile riemerge in Nietzsche, che contrappone l'ebbrezza dionisiaca all'ordine apollineo ed evoca così i contrasti originari della storia della religione: gli ordinamenti della ragione, simboleggiata da Apollo, corrompono la libera, illimitata ebbrezza della natura [Cfr P. KÖSTER, *Der sterbende Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe*, Meisenheim 1972; R. LÖW, *Nietzsche Sophist und Erzieher*, Weinheim 1984]. Klages ha ripreso lo stesso motivo con l'idea dello spirito come avversario dell'anima: lo spirito non è il grande, nuovo dono, nel quale soltanto finalmente si darebbe libertà, ma il disgregatore dell'originario con la sua passionalità e la sua libertà [Cfr Th. STEINBÜCHEL, *Die Philosophische Grundlegung der christlichen Sittenlehre*, I 1, Düsseldorf 19473, pp. 118-132]. Da un certo punto di vista questa dichiarazione di guerra allo spirito è antilluministica, e in questo senso il nazionalsocialismo poteva richiamarsi a tali orientamenti nella sua ostilità verso l'illuminismo e nel suo culto di "sangue e terra". Ma il motivo di fondo dell'illuminismo, il grido alla libertà, non solo è presente anche qui, ma è portato alla sua forma più radicale. Nei radicalismi politici del secolo passato, come di quello presente, tali tendenze rispuntano continuamente in modalità molteplici di fronte alla forma democratica addomesticata della libertà. La rivoluzione francese, iniziata con un'idea democratica costituzionale, recise rapidamente da sé questi legami e si mise sui binari di Rousseau e del concetto anarchico di libertà; proprio così essa divenne, inevitabilmente, una dittatura sanguinaria.

Anche il marxismo continua questa linea estrema: esso ha sempre criticato la libertà democratica come libertà apparente e promesso una libertà migliore, più radicale. Il suo fascino veniva anzi proprio dal fatto che prometteva una libertà più grande, e più audace, di quella realizzata nelle democrazie. Due aspetti del sistema marxista mi sembrano essere particolarmente importanti per la problematica della libertà nell'epoca moderna e per il problema della libertà e verità:

a) il marxismo muove dall'idea che la libertà è indivisibile; quindi, come tale, sussiste solo se è la libertà di tutti. La libertà è legata all'uguaglianza: perché vi sia libertà, deve anzitutto essere stabilita l'uguaglianza. Ciò significa che, al fine della piena libertà, sono necessarie rinunce di libertà. La solidarietà di coloro che combattono per la libertà di tutti precede la realizzazione delle libertà individuali. La citazione di Marx, dalla quale siamo partiti, mostra che in realtà alla fine l'idea della libertà illimitata dell'individuo è di nuovo presente, ma per il momento vige la superiorità dell'aspetto comunitario, la superiorità dell'uguaglianza sulla libertà e dunque il diritto della comunità rispetto all'individuo.

b) Collegato con quanto precede è il presupposto che la libertà del singolo dipenda dalla struttura dell'insieme e che la lotta per la libertà debba essere condotta innanzitutto non come lotta per i diritti dell'individuo, ma come lotta per una struttura del mondo diversa. Di fronte alla questione di quale aspetto questa struttura debba avere, e quali siano pertanto i mezzi razionali per la sua edificazione, al marxismo è manifestamente mancato il respiro. Infatti anche un cieco poteva vedere che nessuna delle strutture costruite rendeva reale quella libertà, a motivo della quale era richiesta la rinuncia alla libertà stessa. Ma gli intellettuali sono ciechi, laddove si tratta delle creazioni del loro pensiero. Per questa ragione hanno potuto rinunciare a ogni realismo e continuare a combattere per un sistema, le cui promesse non potevano essere mantenute. Ci si aiutò con una fuga nella mitologia: la nuova struttura avrebbe creato un uomo nuovo, poiché, in realtà, solo con un uomo nuovo, con uomini totalmente diversi, le promesse avrebbero potuto trovare attuazione. Se nell'istanza della solidarietà e nell'idea dell'indivisibilità della libertà si trova la connotazione morale del marxismo, nel suo preannuncio dell'uomo nuovo si fa manifesta una menzogna che paralizza anche l'approccio morale. Verità parziali sono collegate a una menzogna, e per questo l'insieme fallisce: la menzogna sulla libertà vanifica anche gli elementi veri. La libertà senza la verità non è libertà.

Noi siamo oggi a questo punto. Siamo giunti di nuovo esattamente alle problematiche che Szizypiorski ha formulato così drasticamente a Salisburgo. Che cos'è la menzogna, ora lo sappiamo, almeno in relazione alle forme di marxismo finora realizzate. Ma che cos'è la verità, lo ignoriamo ancora. Sì, il timore cresce: non esiste affatto una verità? Non esistono affatto la giustizia e il diritto? Ci dobbiamo accontentare di ordinamenti sempre provvisori per garantire il minimo di moralità e di convivenza pacifica? Ma anche questi ordinamenti minimi hanno davvero successo, come mostrano i recentissimi sviluppi nei Balcani e in tante altre parti del mondo? Lo scetticismo cresce e le sue ragioni si rafforzano, e tuttavia non scompare la volontà di un mondo migliore, di un mondo della perfetta libertà.

La sensazione che la democrazia non sia ancora la forma giusta della libertà è abbastanza generale e si diffonde sempre più. La critica marxista della democrazia non può facilmente essere messa da parte: quanto libere sono le elezioni? Quanto è manipolata la volontà mediante la pubblicità, dunque tramite il capitale, tramite alcuni padroni dell'opinione pubblica? Non esiste forse la nuova oligarchia di coloro che determinano che cosa è moderno e progressista, che cosa deve pensare una persona illuminata? La crudeltà di questa oligarchia, la sua possibilità di condanne pubbliche, è da tempo conosciuta. Chi volesse opporsi è un nemico della libertà, perché egli impedisce la libera espressione del pensiero. E che cosa dire della formazione del consenso negli organi di rappresentanza democratica? Chi potrebbe ancora credere che il bene comune sia ivi l'elemento davvero determinante? Chi potrebbe dubitare del potere di interessi, le cui mani sporche divengono visibili sempre più di frequente? E più in generale: il sistema della maggioranza e minoranza è veramente un sistema di libertà? E associazioni di interessi di ogni tipo non stanno diventando decisamente più forti della rappresentanza propriamente politica, del Parlamento? In questo groviglio di poteri cresce in modo sempre più minaccioso il problema dell'ingovernabilità: la volontà di affermazione dei diritti dei gruppi opposti blocca la libertà dell'insieme.

C'è senza dubbio la tentazione di soluzioni autoritarie, la fuga davanti alla libertà non padroneggiata. Ma questo atteggiamento non è ancora determinante per lo spirito del secolo. La corrente radicale dell'illuminismo non ha perduto la sua efficacia, diviene anzi più forte. Proprio di fronte ai limiti della democrazia diventa più forte il grido verso una totale libertà. E, comunque, nella mentalità dominante "legge e ordine" hanno sempre decisamente il significato di opposizione alla libertà. Istituzione, tradizione, autorità appaiono in sé come il polo opposto alla libertà. La nota anarchica del desiderio di libertà si fa più forte, perché le forme vigenti della libertà comunitaria non soddisfanno. Le grandi promesse dell'inizio dell'epoca moderna non sono state mantenute, ma il loro fascino è inalterato. La vigente forma democratica della libertà non può più oggi essere difesa semplicemente con questa o quella riforma legislativa. La questione tocca i fondamenti stessi. Si tratta di che cosa è l'uomo e di come egli, in quanto singolo e nel suo insieme, possa vivere giustamente.

Come si vede, il problema politico, filosofico e religioso della libertà è diventato un tutto inscindibile; chi cerca vie per il futuro, deve tenere in considerazione l'insieme e non può accontentarsi di pragmatismi superficiali. Prima di tentare nell'ultima parte di indicare alcune linee per un cammino che sembra per me aprirsi, vorrei ancora gettare uno sguardo sulla filosofia della libertà forse più radicale del nostro secolo, quella di Jean Paul Sartre, nella quale il problema appare in tutta la sua serietà e in tutta la sua gravità. Sartre percepisce la libertà dell'uomo come la sua condanna. A differenza dell'animale, l'uomo non ha nessuna "natura". L'animale vive la sua esistenza secondo una norma in lui innata; non ha bisogno di riflettere su che cosa deve fare della sua vita. Ma l'essere uomo è indeterminato. È un problema aperto. Io stesso devo decidere che cosa voglio intendere con essere uomo, che cosa farne, come configurarlo. L'uomo non ha alcuna natura, ma è solo libertà. Deve vivere la vita da qualche parte, ma comunque essa finisce nel vuoto. Questa libertà senza un significato è l'inferno dell'uomo. Ciò che allarma in questa impostazione di pensiero è che qui la separazione di libertà e verità è portata alle estreme conseguenze: non esiste nessuna verità. La libertà non ha nessuna direzione e nessun criterio [Cfr J. PIEPER, *Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von J. P. Sartre*, in ID., "Über die Schwierigkeit, heute zu glauben", München 1974, pp. 304-321]. Ma questa totale assenza di verità - la totale assenza di ogni legame anche morale e metafisico, la libertà assolutamente anarchica come determinazione essenziale dell'essere umano - si svela, per colui che cerca di viverla, non come l'esaltazione suprema dell'esistenza, ma come la vanificazione della vita, come il vuoto assoluto, come la definizione della condanna. Nell'estrapolazione di un radicale concetto di libertà, che per Sartre stesso fu esperienza di vita, diviene visibile che la liberazione dalla verità non produce la pura libertà, ma la toglie. La libertà anarchica, assunta in modo radicale, non redime l'uomo, ma ne fa una creatura fallita, un essere senza senso.

## **L'essenza della libertà**

Dopo questo tentativo di comprendere l'origine dei nostri problemi e di prendere così conoscenza del loro interno legame, è tempo di cercare delle risposte. È diventato evidente che la crisi della storia della libertà, nella quale oggi ci troviamo, è motivata da un concetto di libertà non chiarito e unilaterale. Da una parte si è isolato il concetto di libertà falsificandolo: la libertà è un bene, ma lo è solo in unione con altri beni, con i quali costituisce una totalità inscindibile. Dall'altra si è ristretto il concetto di libertà ai diritti individuali di libertà e lo si è così privato della sua verità umana. Vorrei chiarire il problema di questa comprensione della libertà con un esempio concreto, che al tempo stesso ci può aprire la strada a una concezione adeguata della libertà. Penso alla questione dell'aborto. Nella radicalizzazione della tendenza individualistica dell'illuminismo l'aborto appare come un diritto di libertà: la donna deve poter disporre di se stessa. Essa deve avere la libertà, sia che voglia mettere al mondo un bambino sia che voglia disfarsene. Deve poter decidere di se stessa, e nessun altro può imporle dall'esterno - così ci viene detto - una norma ultimamente vincolante. Ne va del diritto di autodeterminazione. Ma veramente la donna, nell'aborto, decide di se stessa? Non decide essa in realtà di qualcun altro, del fatto che ad altri non debba essere concessa nessuna libertà, che a lui lo spazio della libertà - la vita - debba essere tolto, perché entra in

concorrenza con la mia propria libertà? E quindi è da chiedersi: che cosa è veramente questa libertà, ai cui diritti compete di eliminare subito fin dall'inizio la libertà di un altro?

Non si dica che la questione dell'aborto tocca uno specifico caso particolare e non serve per chiarire il problema generale della libertà. No, proprio in questo esempio è chiarita la figura fondamentale della libertà umana, la sua essenza tipicamente umana. Infatti, di che cosa si tratta? L'essere di un altro uomo è così strettamente intessuto con l'essere di questa persona, la madre, che per il momento può sussistere assolutamente solo nella correlazione corporea con la madre, in un'unità fisica con essa, che tuttavia non elimina il suo essere altro e non permette di mettere in discussione il suo essere se stesso. Certamente, questo essere se stesso è in modo radicale un essere dall'altro, mediante l'altro; viceversa, l'essere dell'altro - della madre - viene sospinto da questa correlazione verso un "essere per", che contraddice al proprio volere se stessi e viene così sperimentato come opposizione alla propria libertà. Dobbiamo ora aggiungere che il bambino, anche se viene partorito e cambia la forma esterna dell'"essere da" e dell'"essere con", nondimeno resta altrettanto dipendente, altrettanto legato a un "essere per". Certo, lo si può ora inviare in un asilo e metterlo in relazione con un altro "per", ma la figura antropologica è la stessa, rimane quella della dipendenza, che esige un "per", un'accettazione dei limiti della mia libertà, o piuttosto un vivere la mia libertà non in prospettiva di concorrenza, ma di reciproco sostegno. Se apriamo gli occhi, vediamo che a sua volta questo non vale solo per il bambino, che piuttosto nel bambino entro il seno materno l'essenza dell'esistenza umana nel suo insieme si dà semplicemente a conoscere in modo ben visibile: vale anche per l'adulto, che può essere solo insieme con l'altro e a partire da lui, talché egli è sempre dipendente da quell'"essere per" che intendeva proprio escludere. Diciamolo in modo ancora più preciso: in realtà l'uomo presuppone come del tutto ovvio l'"essere per" degli altri, così come oggi si è venuto configurando nella rete del sistema dei servizi; ma, da parte sua, desidererebbe non essere coinvolto nei vincoli di un tale "da" e "per", bensì divenire del tutto indipendente, potendo fare o non fare ciò che egli semplicemente vuole. Il desiderio di libertà radicale, che si è manifestato sempre più chiaramente nel cammino dell'illuminismo, soprattutto nella linea aperta da Rousseau, e che determina oggi largamente la coscienza comune, aspirerebbe a essere né "da" né "verso", né "di" né "per", ma del tutto libero. Ciò significa: esso considera la stessa figura reale fondamentale dell'esistenza umana come attentato alla libertà soggiacente a ogni singola vita e azione: vorrebbe essere liberato proprio dalla sua specifica essenza umana per divenire l'"uomo nuovo": nella nuova società queste condizioni che limitano l'io e questo "dover donare se stessi" potrebbero non esistere più.

In fondo, dietro il radicale desiderio di libertà dell'evo moderno sta ben chiaramente la promessa: diventerete come Dio. Anche se Ernst Topitsch credeva di poter affermare che oggi nessun uomo ragionevole voglia più essere simile a Dio o come Dio, nondimeno a un più attento esame si deve affermare esattamente il contrario: il fine implicito di tutti i movimenti di liberazione moderni è di essere finalmente come un Dio, non dipendenti da nulla e da nessuno, non limitati nella propria libertà da alcuna libertà estranea. Se si considera una volta per tutte questo nascosto nucleo teologico della volontà radicale di libertà, allora diviene anche visibile l'errore fondamentale, che si ripercuote pure là dove tali radicalismi non sono direttamente voluti, anzi sono respinti. Essere totalmente liberi, senza la concorrenza di altre libertà, senza un "da" e un "per": si nasconde qui non un'immagine di Dio, ma di un idolo.

L'errore originario di tali radicalizzate volontà di libertà sta nell'idea di una divinità concepita in modo puramente egoistico. Il Dio così inteso non è un Dio, ma un idolo, anzi l'immagine di colui che la tradizione cristiana chiamerebbe il diavolo - l'antidivo -, poiché in esso si rinviene proprio l'opposto radicale del vero Dio: il vero Dio è per sua essenza totalmente "essere per" (Padre), "essere da" (Figlio) ed "essere con" (Spirito Santo). L'essere umano, tuttavia, è immagine di Dio proprio per il fatto che il "da", il "con" e il "per" costituiscono la figura antropologica fondamentale. Laddove si cerca di liberarsene, non ci si avvicina alla divinità, ma alla disumanizzazione, alla distruzione dell'essere attraverso la distruzione della verità. La variante giacobina dell'idea di liberazione (chiamiamo una buona volta così i radicalismi moderni) è ribellione contro lo stesso essere uomini, ribellione contro la verità, e pertanto conduce l'uomo - come Sartre acutamente ha visto - a un'esistenza di autocontraddizione che chiamiamo inferno.

In questo modo è emerso molto chiaramente che la libertà è legata a un criterio, al criterio della realtà, alla verità. Libertà di autodistruzione o di distruzione dell'altro non è libertà, ma la sua diabolica parodia. La libertà dell'uomo è libertà condivisa, libertà nell'essere insieme di libertà che si limitano reciprocamente e in tal modo si sostengono l'un l'altra: la libertà deve commisurarsi a quello che io sono, a quello che noi siamo, altrimenti si sopprime da se medesima. Ma con ciò arriviamo ora a una correzione essenziale del superficiale concetto di libertà oggi largamente dominante: se la libertà dell'essere umano può consistere solo nell'ordinato essere insieme di libertà, allora ciò significa che ordine, diritto, non sono concetti opposti alla libertà, ma la sua condizione; anzi, un elemento costitutivo della libertà stessa. Il diritto non è una limitazione della libertà, ma la costituisce. L'assenza di diritto è assenza di libertà.

## **Libertà & responsabilità**

Certamente con questa affermazione nasce subito anche una nuova domanda: che cosa è un diritto conforme a libertà? Come dev'essere strutturato un diritto, perché esso costituisca un diritto di libertà? Esiste infatti senz'altro un diritto apparente che costituisce un diritto da schiavi e pertanto non è un diritto, ma una forma regolamentata di ingiustizia. La nostra critica non può essere rivolta contro il diritto stesso, che appartiene all'essenza della libertà; essa deve smascherare come tale l'apparente diritto e mettersi al servizio dell'affermazione del vero diritto, di quel diritto che è secondo la verità e pertanto secondo la libertà.

Ma come lo si trova? È questa la grande questione, la questione finalmente posta in modo giusto della vera storia della liberazione. Procediamo anche qui, come già prima, non con astratte considerazioni filosofiche, ma cercando di avvicinarci progressivamente a una risposta a partire dalle presenti realtà della storia. Se cominciamo da una piccola comunità ben delimitata, è facilmente possibile scandagliare in una qualche misura - a partire dalle sue possibilità e limiti - quale ordine favorisca meglio la convivenza di tutti, così che dal loro essere insieme nasca una figura comune di libertà. Ma nessuna piccola comunità è isolata in se medesima; essa è inclusa e nella sua specifica essenza condeterminata dalle istituzioni più grandi, alle quali appartiene. Nell'epoca degli Stati nazionali si muoveva dal presupposto che la propria nazione fosse l'unità di misura, che il suo bene comune costituisse anche il criterio giusto della libertà comune. Lo sviluppo del nostro secolo ha chiarito che questo punto di vista non è sufficiente. Agostino aveva detto al riguardo che uno Stato, il quale si riferisse solo agli interessi comuni propri e non alla giustizia in sé, alla vera giustizia, non sarebbe strutturalmente differente da una ben ordinata banda di predoni. Peculiare caratteristica di essa è infatti quella di assumere come criterio il bene della banda indipendentemente dal bene degli altri. Guardando indietro all'epoca coloniale e ai danni che essa ha lasciato nel mondo, vediamo oggi che Stati molto ben organizzati e civilizzati si avvicinavano in qualche modo all'essenza della banda di predoni, poiché essi pensavano muovendo solo dal proprio bene e non dal bene in sé. Una libertà così garantita ha dunque in sé qualcosa della libertà dei predoni. Non è la vera, autentica libertà umana. Nella ricerca del criterio giusto tutta quanta l'umanità deve stare davanti agli occhi e - come vediamo sempre più chiaramente - una volta ancora non solo l'umanità di oggi, ma anche quella di domani.

Il criterio per il vero diritto, che possa definirsi autenticamente come diritto e quindi come diritto di libertà, può essere pertanto solo il bene del tutto, il bene in sé. A partire da questa intuizione Hans Jonas ha proposto il concetto di responsabilità come concetto etico centrale [H. JONAS, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica,

Torino 1993]. Ciò significa che, per essere intesa correttamente, la libertà deve sempre essere pensata insieme con la responsabilità. La storia della liberazione può quindi darsi sempre e soltanto come storia di una crescente responsabilità. La crescita della libertà non può più consistere semplicemente nel sempre maggiore ampliamento dei diritti individuali, ciò che conduce all'assurdo e alla distruzione anche delle stesse libertà individuali. Crescita della libertà deve essere crescita della responsabilità. Vi appartiene anche l'accettazione dei legami sempre più grandi richiesti dalle esigenze di coesistenza dell'umanità, dalla necessità di adeguarsi a quanto è essenziale dell'uomo. Se responsabilità è rispondere alla verità dell'essere uomo, possiamo allora dire: appartiene alla vera storia della liberazione la continua purificazione verso la verità. Nella purificazione del singolo e delle istituzioni per mezzo di questa verità consiste la vera storia della libertà.

Il principio responsabilità costituisce una cornice che ha bisogno di essere riempita di contenuti. È in questo contesto che va considerata la proposta dell'elaborazione di un ethos mondiale, per il quale si è impegnato con passione anzitutto Hans Küng. Indubbiamente ha senso, anzi, nella nostra attuale situazione è necessario cercare gli elementi di fondo delle tradizioni etiche nelle diverse religioni e culture; in questo senso una tale impresa è certamente importante e opportuna. Per altro verso i limiti di un tentativo siffatto sono evidenti, e su di essi ha richiamato l'attenzione per esempio Joachim Fest in un'analisi certamente benevola, ma anche molto pessimistica, la quale si avvicina nell'orientamento allo scetticismo di Szizypiorski [J. FEST, *Die schwierige Freiheit*, Berlin 1993, soprattutto pp. 47-81; l'autore, riassumendo, così commenta l'"ethos mondiale" di Küng: "Quanto più si spingono avanti le concordanze non raggiungibili senza concessioni, tanto più elastiche e di conseguenza impotenti devono necessariamente divenire anche le norme etiche, fino a che il progetto non sfoci in mera convalida di quella moralità che non impegna e che non costituisce propriamente il fine, bensì il problema" (p. 80)]. A un tale minimo etico distillato dalle diverse religioni manca innanzitutto il carattere vincolante, l'autorità interna, di cui l'ethos ha bisogno. Gli manca anche l'evidenza razionale sufficiente, che secondo il parere degli autori ben potrebbe e dovrebbe sostituire l'autorità; gli manca inoltre la concretezza, che solo rende l'ethos efficace.

Un'idea mi sembra giusta, certamente presente in questo tentativo: la ragione deve mettersi in ascolto delle grandi tradizioni religiose, se non vuole divenire sorda, muta e cieca proprio in riferimento all'essenziale dell'esistenza umana. Non esiste nessuna grande filosofia che non viva dell'ascolto e dell'accoglienza di una tradizione religiosa. Laddove questa relazione viene interrotta, il pensiero filosofico si inaridisce e diventa un vuoto gioco di concetti [Vi insiste J. PIEPER, *Schriften zum Philosophiebegriff*, Opere, vol. 3 (a cura di B. WALD), Hamburg 1995, pp. 300-323 nonché pp. 15-70; in particolare, pp. 59 ss.].

Proprio sul tema della responsabilità, cioè sulla questione dell'ancoraggio della libertà nella verità del bene, nella verità dell'uomo e del mondo, si rivela molto chiaramente la necessità di un simile ascolto. Infatti, per quanto sia valido nella sua impostazione il principio responsabilità, resta tuttavia la domanda: come dobbiamo individuare ciò che è buono per tutti e ciò che è buono non solo per oggi, ma anche per domani? Un duplice pericolo è qui in agguato: da una parte vi è il rischio di uno scivolamento nel consequenzialismo, che giustamente il Papa critica nella sua Enciclica sulla morale [Enc. *Veritatis splendor*, nn. 71-83]. L'uomo sopravvaluta altamente le sue forze quando ritiene di poter considerare tutte le conseguenze della propria azione e di poterle assumere come norma della sua libertà. Ben presto allora il presente viene sacrificato al futuro, ma nemmeno il futuro viene edificato.

Per altro verso insorge la questione: chi decide allora che cosa la nostra responsabilità impone? Laddove la verità non è più ravvisata in un intelligente appropriarsi delle grandi tradizioni della fede, essa viene sostituita dal consenso. Ma di nuovo c'è da domandarsi: il consenso di chi? Si dice allora: il consenso di coloro che sono capaci di argomentare. E poiché non può sfuggire la pretenziosità elitaria di una simile dittatura intellettuale, si dice che coloro i quali sono capaci di argomentare dovrebbero farsi garanti anche per quelli che sarebbero inidonei all'argomentazione razionale. Tutto questo ha ben poca capacità di suscitare fiducia. Quanto fragili siano i consensi e quanto rapidamente, in un certo clima intellettuale, gruppi partitici possano imporsi come gli unici rappresentanti autorizzati del progresso e della responsabilità è davanti agli occhi di noi tutti. Con troppa facilità si rischia qui di cacciare il diavolo con Beelzebub; con troppa facilità, invece del demonio delle passate costellazioni culturali, sette nuovi e peggiori demoni possono occupare la nostra casa.

### **La verità del nostro essere uomini.**

La questione di come responsabilità e libertà siano da porre nella giusta relazione non può essere decisa semplicemente mediante un calcolo degli effetti. Dobbiamo tornare all'idea precedente, secondo cui la libertà umana è una libertà nella coesistenza delle libertà; solo così essa è autentica, cioè conforme alla reale condizione dell'uomo. Ciò significa: io non ho affatto bisogno di muovere dall'esterno per cercare elementi di correzione alla libertà del singolo; in tal caso libertà e responsabilità, libertà e verità rimarrebbero sempre contrapposte, mentre in realtà non lo sono. La realtà del singolo rettamente intesa reca in se medesima il rinvio al tutto, all'altro. Diremo pertanto: in ogni uomo esiste la verità comune dell'unica essenza umana, che la tradizione designò come "natura" dell'uomo. Muovendo dalla fede nella creazione possiamo formulare questa realtà ancora più chiaramente: esiste l'unica creatura uomo così come concepita da Dio, e il nostro compito è quello di corrispondervi. In lui libertà e spirito comunitario, ordine e orientamento al futuro costituiscono una cosa sola.

Responsabilità significherebbe allora: vivere l'essere come risposta, come risposta a ciò che siamo in verità. Quest'unica verità dell'uomo, nella quale il bene di tutti e la libertà sono inscindibilmente ordinati l'uno all'altra, è espressa nella tradizione biblica, fondamentalmente nel Decalogo, il quale, d'altronde, sotto molteplici aspetti coincide con le grandi tradizioni etiche delle altre religioni. Il Decalogo è nel medesimo tempo autopresentazione, autorappresentazione di Dio e spiegazione dell'essere umano, manifestazione della sua verità, che diviene visibile nello specchio dell'essenza divina, poiché solo a partire da Dio l'uomo può essere compreso rettamente. Vivere il Decalogo significa vivere la propria somiglianza con Dio, rispondere alla verità del nostro essere e fare così il bene. Detto in altro modo ancora: vivere il Decalogo significa vivere la dimensione divina dell'uomo. E questo appunto è libertà: una fusione del nostro essere con l'essere divino e l'armonia che ne consegue di tutti con tutti [Cfr Catechismo della Chiesa cattolica, nn. 2052-2082].

Perché questa affermazione sia intesa rettamente occorre aggiungere ancora un'osservazione. Ogni grande parola umana conduce oltre ciò che nell'immediatezza viene detto coscientemente, a una più grande profondità; in quanto si dice è nascosto sempre un di più di non detto, che con il passare del tempo rende più dense di senso le parole. Se ciò vale per la parola umana, a maggior ragione vale per la parola che viene dalle profondità divine. Il Decalogo non è mai semplicemente compreso fino in fondo. Nelle situazioni di responsabilità storica che si susseguono e mutano esso si presenta in prospettive sempre diverse, si dischiudono dimensioni sempre nuove del suo significato. Si verifica quel venire introdotti nella verità tutta intera, in una verità il cui peso non potrebbe assolutamente essere portato in un solo momento della storia (cfr Gv 16, 12 s.). Per i cristiani significa quella spiegazione realizzatasi nelle parole, nella vita, nella passione e nella risurrezione di Cristo, l'istanza interpretativa decisiva, nella quale si dischiude una profondità prima imprevedibile.

Proprio perché questa è la verità delle cose, l'umano ascolto del messaggio della fede non è un'accettazione passiva di informazioni peraltro sconosciute, ma il risveglio della nostra memoria sepolta e il dischiudersi delle forze della comprensione, che attendono in noi

la luce della verità. Tale comprensione è così un processo estremamente attivo, nel quale soltanto tutta la ricerca razionale dei criteri della nostra responsabilità trova davvero la sua solidità. La ricerca razionale non viene soffocata, bensì liberata dal circolo senza esito all'interno di quanto non si riesce a comprendere e ricondotta sulla via. Se il Decalogo approfondito nella comprensione razionale è la risposta alle esigenze interiori della nostra natura, allora esso non è il polo che si oppone alla nostra libertà, ma la sua forma concreta. Allora esso è il fondamento per ogni diritto di libertà e la forza veramente liberante della storia umana.

## Sintesi dei risultati

"Forse la vaporiera dell'illuminismo, andata a riposo dopo due secoli di utile lavoro, senza guasti, si è fermata davanti ai nostri occhi e con la nostra partecipazione. E il vapore soltanto sale nell'aria": è questa la pessimistica diagnosi di Szizypiorski, incontrata all'inizio come provocazione per la riflessione. Orbene, io direi: senza guasti il lavoro di questa macchina non è stato mai; pensiamo solo alle due guerre mondiali del nostro secolo e alle dittature che abbiamo sperimentato. Ma vorrei aggiungere: non abbiamo affatto bisogno di prendere congedo dalla eredità dell'illuminismo come tale e nel suo insieme, di parlare di vaporiera andata a riposo. Ciò di cui abbiamo certamente bisogno è di una correzione di percorso in tre punti essenziali, nei quali vorrei riassumere i risultati delle mie riflessioni.

1. Una concezione della libertà, che voglia considerare come liberazione soltanto la dissoluzione sempre più ampia delle norme e l'ampliamento continuo delle libertà individuali fino alla totale liberazione da ogni ordinamento, è falsa. La libertà, se non intende portare alla manifesta ingiustizia della società socialista e a tutti i problemi dell'ordine liberale Szizypiorski aveva posto il dubbioso interrogativo: esiste effettivamente un diritto? A questo proposito dobbiamo dire: in verità, l'ordine assolutamente ideale delle cose, il diritto perfetto, non esisteranno mai [Cfr la Costituzione conciliare *Gaudium et spes*, n. 78: "... la pace non è stata mai stabilmente raggiunta"]. Laddove è avanzata tale pretesa, non si dice la verità. La fede nel progresso non è totalmente falsa. Falso è però il mito del futuro mondo liberato, nel quale tutto sarà diverso e tutto sarà buono. Noi possiamo erigere sempre e solo ordinamenti relativi; solo relativamente essi possono avere ragione ed essere giusti. Ma dobbiamo impegnarci proprio in questo avvicinamento, il più adeguato possibile, al diritto autentico. Tutto il resto, ogni escatologia intrastorica, non libera, ma inganna e dunque asservisce. Occorre perciò smitizzare anche il fulgore mitico che si è attribuito a concetti come cambiamento e rivoluzione. Il cambiamento non è un bene in sé. Se è buono o cattivo dipende dai suoi contenuti concreti e dai punti di riferimento. L'idea che nella lotta per la libertà il compito essenziale sia il cambiamento del mondo è, ripeto, un mito. Nella storia ci saranno sempre un progredire e un retrocedere. In rapporto all'autentica natura morale dell'uomo essa non si svolge linearmente, ma con ripetizioni. Nostro compito è lottare di volta in volta nel presente per quella strutturazione relativamente migliore della convivenza umana e custodire il bene così raggiunto, vincere il male esistente e difendersi dall'assalto delle potenze distruttive.

2. Dalla verità della nostra essenza consegue un ulteriore elemento: in questa nostra storia umana non vi sarà mai la situazione assolutamente ideale, né mai verrà eretto un ordinamento di libertà definitivo. L'essere umano è sempre in cammino e sempre limitato. Davanti alla manifesta ingiustizia della società socialista e a tutti i problemi dell'ordine liberale Szizypiorski aveva posto il dubbioso interrogativo: esiste effettivamente un diritto? A questo proposito dobbiamo dire: in verità, l'ordine assolutamente ideale delle cose, il diritto perfetto, non esisteranno mai [Cfr la Costituzione conciliare *Gaudium et spes*, n. 78: "... la pace non è stata mai stabilmente raggiunta"]. Laddove è avanzata tale pretesa, non si dice la verità. La fede nel progresso non è totalmente falsa. Falso è però il mito del futuro mondo liberato, nel quale tutto sarà diverso e tutto sarà buono. Noi possiamo erigere sempre e solo ordinamenti relativi; solo relativamente essi possono avere ragione ed essere giusti. Ma dobbiamo impegnarci proprio in questo avvicinamento, il più adeguato possibile, al diritto autentico. Tutto il resto, ogni escatologia intrastorica, non libera, ma inganna e dunque asservisce. Occorre perciò smitizzare anche il fulgore mitico che si è attribuito a concetti come cambiamento e rivoluzione. Il cambiamento non è un bene in sé. Se è buono o cattivo dipende dai suoi contenuti concreti e dai punti di riferimento. L'idea che nella lotta per la libertà il compito essenziale sia il cambiamento del mondo è, ripeto, un mito. Nella storia ci saranno sempre un progredire e un retrocedere. In rapporto all'autentica natura morale dell'uomo essa non si svolge linearmente, ma con ripetizioni. Nostro compito è lottare di volta in volta nel presente per quella strutturazione relativamente migliore della convivenza umana e custodire il bene così raggiunto, vincere il male esistente e difendersi dall'assalto delle potenze distruttive.

3. Dobbiamo anche prendere congedo dal sogno dell'assoluta autonomia della ragione e della sua autosufficienza. La ragione umana ha bisogno del sostegno delle grandi tradizioni religiose dell'umanità. Essa certamente esaminerà in modo critico le singole tradizioni religiose. La patologia della religione è la malattia più pericolosa dello spirito umano. Essa si dà nelle religioni, ma esiste propriamente anche là dove la religione è respinta come tale e viene attribuito un ruolo assoluto a beni relativi: i sistemi ateistici dell'epoca moderna sono gli esempi più spaventosi di una passione religiosa alienata dalla sua essenza, il che significa comunque una malattia mortale dello spirito umano. Laddove Dio è negato, non si costruisce la libertà, ma le viene sottratto il suo fondamento e pertanto essa risulta stravolta ["Nessuno degli appelli che concernono l'uomo sa dire come egli possa vivere senza aldilà e senza timore dell'ultimo giorno, e tuttavia riesca di volta in volta ad agire contro i propri interessi e i propri desideri" (J. FEST, loc. cit., p. 79). Cfr anche L. KOLAKOWSKI, *Falls es keinen Gott gibt*, München 1982]. Laddove le più pure e profonde tradizioni religiose vengono totalmente abbandonate, l'uomo si separa dalla sua verità, vive contro di essa e perde la libertà. Anche l'etica filosofica non può essere semplicemente autonoma. Essa non può rinunciare all'idea di Dio così come non può rinunciare all'idea di una verità dell'essere, che ha carattere etico [Cfr J. PIEPER, loc. cit.; v. nota 10]. Se non c'è nessuna verità dell'uomo, egli non ha neppure nessuna libertà. Solo la verità rende liberi.