

Religione e democrazia

Atti dell'International summer school di filosofia e politica
Marina di Camerota (SA), 23-25 maggio 2008



*A cura di
Massimo Adinolfi e Alfredo D'Attorre*

Italianieuropei

www.italianieuropei.it

A cura di
Massimo Adinolfi e Alfredo D'Attorre
Grafica: Interno Otto, Roma
Service Editoriale: Alicubi srl, Torino
Impaginazione e grafica:
Marchesi Grafiche Editoriali, Roma
Illustrazione di copertina: Antonello Silverini

ISBN: 978-88-89988-22-0

© 2009 Edizioni Solaris S.r.l.
Piazza Farnese, 101 - 00186 Roma

Introduzione

di Massimo Adinolfi e Alfredo D'Attorre

5

RELIGIONE, PERSONA E DIRITTI UMANI**Per una filosofia dell'impersonale**

di Roberto Esposito

21

Diritto, vita, persona

di Stefano Rodotà

33

LAICITÀ E STATO COSTITUZIONALE**La laicità come principio costituzionale**

di Luciano Violante

47

Stato costituzionale e laicità

di Alfonso Catania

60

Sulla laicità del diritto e la laicità della morale

di Luigi Ferrajoli

72

IDENTITÀ E INTEGRAZIONE**Laicità e identità**

di Remo Bodei

85

Identità e integrazione tra religione e democrazia

di Eugenio Mazzarella

93

OCCIDENTE, RELATIVISMO E FONDAMENTALISMO RELIGIOSO**Occidente, religione e processi di globalizzazione**

di Salvatore Natoli

115

Democrazia, fondamentalismo e secolarizzazione

di Félix Duque

128

LA CHIESA E LA SOCIETÀ POST SECOLARE

Il rapporto tra Chiesa e società

di Piero Coda

145

Religione, democrazia e secolarizzazione

di Vincenzo Vitiello

154

RELIGIONE E DEMOCRAZIA IN EUROPA E NEGLI STATI UNITI

Religione e politica

di Tzvetan Todorov

171

Liberalismo politico e religione

di Charles Larmore

180

Democrazia e religione: ripensare le ragioni della politica

di Massimo D'Alema

186

Autori

199

Introduzione

Democrazia, laicità e ruolo pubblico della religione

La prima edizione della Summer school di filosofia e politica, organizzata dalla Fondazione Italianeuropei, ha affrontato il tema della nuova rilevanza politica e culturale assunta dal rapporto tra religione e democrazia nell'attuale congiuntura storica. La crescente centralità di questo argomento ha riaperto il dibattito sul significato e sulle implicazioni del concetto di laicità. È tornata così in discussione una questione che sembrava risolta, almeno nelle società occidentali, sia sul piano della ricostruzione dottrinale sia su quello della sistemazione giuridico-costituzionale.

La laicità ha costituito un elemento centrale nella definizione teorica dello Stato moderno a partire da Thomas Hobbes. Lo Stato moderno fonda la legittimità del suo potere anzitutto sulla capacità di neutralizzare la carica distruttiva dei conflitti religiosi, sperimentata dall'Europa nel secolo successivo alla diffusione della Riforma protestante. La laicità diventa la condizione stessa di effettività del potere sovrano e della sua pretesa di ubbidienza. Questa pretesa non può che fare appello a ragioni "penultime", che risultano efficaci solo se le convinzioni etico-religiose "ultime", per cui si è disposti anche a uccidere e ad essere uccisi, vengono neutralizzate ed escluse dalla sfera politica. Nei secoli successivi, lungo la linea che conduce dalle Dichiarazioni sui diritti dell'uomo e del cittadino del XVIII secolo negli Stati Uniti e in Francia alle Carte fondamentali degli Stati costituzionali europei del secondo dopoguerra, il tema della laicità si carica di ulteriori valenze rispetto alla sua originaria matrice hobbesiana fondata sul binomio sicurezza-protezione, intrecciandosi con i principi della tolleranza, del pluralismo e della libertà religiosa.

Secondo questa ricostruzione, la laicità segna il profilo degli ordinamenti costituzionali democratici in maniera ancora più profonda rispetto alla precedente esperienza della statualità moderna. Nel suo intervento, Luciano Violante ha richiamato, a questo riguardo, la sentenza 203/89 della Corte costituzionale italiana, con la quale la laicità viene riconosciuta tra i «principi supremi» dell'ordinamento repubblicano. In questa prospettiva, i segni di un ripensamento contemporaneo del tema della laicità e di un ritorno della religione nella sfera pubblica sarebbero da ricondurre ai problemi inediti posti dal crescente carattere multiculturale delle società occidentali e alle inquietudini generate dalla

sfida del fondamentalismo islamico, resasi drammaticamente evidente dopo l'11 settembre 2001.

Una chiave di lettura più articolata del rapporto fra religione, morale e diritto negli ordinamenti democratici occidentali viene proposta nel contributo di Alfonso Catania. Il presupposto della crisi attuale dell'idea di laicità che ha caratterizzato la modernità politica viene individuato già nella positivizzazione di principi e valori morali contenuta nelle Costituzioni democratiche a partire da Weimar e, soprattutto, nell'interpretazione che larga parte del costituzionalismo contemporaneo ha dato di questo processo, mettendo in discussione la valenza neutralizzante della mossa hobbesiana di fondazione della sovranità politica. Catania sottolinea i rischi di eticizzazione del diritto e di una irruzione non mediata di imperativi religiosi nel processo di deliberazione politica legati alla torsione antipositivistica della filosofia giuridica neocostituzionalistica contemporanea. In un momento storico come quello attuale, in cui anche filosofi come Jürgen Habermas sembrano rivedere le posizioni tradizionali che «escludevano la religione e le sue valenze identitarie dal costruito teorico dello Stato», Catania osserva che, paradossalmente, «molto più della prima parte della Costituzione, è la seconda, che organizza il potere tramite procedure, a rappresentare ancora una difesa della laicità e del pluralismo contro il corto circuito tra valori etico-religiosi ed effettività».

Una decisa riaffermazione del principio della laicità in termini classici e della sua piena compatibilità con il paradigma costituzionalistico viene proposta, invece, nell'intervento di Luigi Ferrajoli. Sulla base del suo originale impianto teorico (un neocostituzionalismo che resta ancorato al positivismo giuridico), Ferrajoli collega la nozione di laicità ai concetti di anticognitismo etico («la verità si conviene solo alle tesi assertive, siano esse della logica o della conoscenza empirica; mentre dei giudizi di valore – etici o politici – non si può dire che siano veri o falsi, ma solo che sono giusti o ingiusti») e di autonomia morale («l'azione morale è autenticamente tale solo se spontanea, cioè fine a sé medesima, e non un mezzo per evitare l'inferno o per raggiungere il paradiso»). Solo su questa base si può evitare l'«equazione tra bene e vero che è all'origine di ogni intolleranza» e si riesce a garantire la «separazione tra diritto e morale, ovvero tra diritto e religione, o ancora tra diritto e giustizia», in cui Ferrajoli individua ancora oggi «la formula più appropriata» per rispondere alla domanda sul significato della laicità del diritto e dello Stato.

Se dal piano normativo si passa a quello descrittivo, Ferrajoli, tuttavia, non nega i sintomi di quel «declino del principio di laicità», in particolare nel

nostro paese, su cui si sofferma il contributo di Luciano Violante. Dopo un'articolata ricostruzione di alcuni dei principali filoni giurisprudenziali in materia di laicità, Violante si interroga sulle ragioni storiche e politiche che hanno condotto in Italia a una sorta di «crisi della modernità», che «ha fatto dimenticare alla politica come si pensa storicamente e come si agisce criticamente». Si è prodotta così una situazione in cui, a giudizio di Violante, «il centrodestra, attraverso una apparente acquiescenza al Vaticano che nasconde un manifesto uso politico della religione, e il centrosinistra, attraverso i silenzi, sembra abbiano delegato alla Chiesa cattolica la titolarità dell'etica pubblica, dei grandi valori e delle grandi idee capaci di dare un senso alla vita».

Il significato della laicità torna ad essere conteso, ma nessuna delle posizioni teoriche e culturali in campo nega che essa rimanga un elemento irrinunciabile per ogni ordinamento democratico e pluralista. Si potrebbe osservare che proprio il riaccendersi di una disputa così serrata su questo tema confermi (nonostante le tante teorizzazioni postmoderne degli ultimi decenni, anche in ambito giuridico-politico) la difficoltà a prendere davvero congedo dalle categorie politiche della modernità, di cui il concetto di laicità è parte essenziale. Da un altro punto di vista, il dibattito sulla laicità e le distinzioni sempre più ricorrenti a cui esso dà luogo (laicità o laicismo, vecchia o nuova laicità, laicità in senso debole o forte) sono il segno delle tensioni a cui gli ordinamenti democratico-costituzionali dell'Occidente sono sottoposti sotto l'urto delle tumultuose trasformazioni delle società globali.

Un'altra chiave di lettura della ridefinizione odierna dei rapporti tra politica e religione è rappresentata dal tramonto delle grandi narrazioni ideologiche novecentesche. Il contributo di Remo Bodei descrive lo svuotamento di senso che l'agire politico sembra subire in uno scenario in cui la dissoluzione dei movimenti ideologici di massa («banche che emettevano valori etici») ha generato «un nuovo protagonismo delle religioni». In una condizione di «contrazione delle attese e delle speranze che spinge le persone a concentrarsi sul presente», si sono aperti «varchi di senso attraverso cui passa l'idea che le democrazie abbiano bisogno della stampella o del sostegno della religione, perché, altrimenti, nel loro relativismo, sarebbero incapaci di guidarsi da sole». Pur senza citare espressamente Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bodei indica una direzione del tutto alternativa alle sue tesi, sottolineando la necessità di un progetto laico e plurale di «rafforzamento della politica», che rimane un'attività «fragile» ma indispensabile. A ciò bisogna collegare una concezione non autoreferenziale né escludente dell'identità, rappresentabile piuttosto come una

corda costituita dall'intreccio di più fili: «Più fili ci sono, più l'identità individuale e collettiva si esalta».

Il tema della complessità e della stratificazione caratterizzanti ogni identità storico-culturale è al centro anche del contributo di Salvatore Natoli: «Ogni civiltà è più o meno debitrice di qualcun'altra» e solo se si tiene conto di ciò si può aprire un autentico dialogo interculturale. Vi è in questa tesi una risposta implicita alla tentazione della Chiesa cattolica di Benedetto XVI di candidarsi a soggetto storico chiamato a difendere la tradizione culturale occidentale, fondata sul *logos*. A questa tentazione si lega la pretesa di garantire quel nucleo veritativo di principi ultimi senza il quale le democrazie occidentali, soggiogate dalla "dittatura del relativismo", sarebbero destinate alla negazione della loro stessa ragion d'essere. Natoli, tuttavia, riconosce che le religioni, in quanto «sollevano problemi di senso e problematizzano le certezze e la pretesa sufficienza della stessa ragione», possono contribuire ad allargare gli orizzonti cognitivi delle società contemporanee.

Il filo comune che emerge da questi interventi è l'idea che la fede e i punti di vista religiosi possano essere accolti nella sfera pubblica non come fondamento sostanziale di identità storiche e politiche in cerca di ridefinizione nel mondo globale, ma come un arricchimento del pluralismo e della vitalità culturale degli ordinamenti democratici. Questo riconoscimento positivo del ruolo pubblico delle religioni viene fortemente sottolineato nella relazione di Charles Larmore, con particolare riferimento alla specificità dell'esperienza politico-costituzionale americana e al significato che il liberalismo politico ha assunto all'interno di essa. Una delle tesi teoriche più impegnative che Larmore enuncia riguardo al rapporto tra democrazia liberale e religione prescrive che i cittadini religiosamente attivi non debbano essere dissuasi dall'assumere posizioni politiche che tengano conto del proprio credo religioso. Portando l'esempio del ruolo che il sentimento religioso ha esercitato nell'ispirare la lotta per i diritti civili di Martin Luther King o nel difendere principi di solidarietà sociale nelle società capitalistiche occidentali, Larmore esprime la convinzione che sia «un bene per la cosa pubblica che i credenti affermino il proprio credo nello spazio pubblico e cerchino di convincere gli altri cittadini, eventualmente non credenti, della verità del loro punto di vista».

I rischi legati a una congiunzione del ritorno della religione nella sfera pubblica con il tema dell'identità e delle radici sono sottolineati, invece, nel contributo di Tzvetan Todorov, che muove da una considerazione critica di due recenti discorsi tenuti dal presidente della Repubblica francese Nicolas

Sarkozy sul rapporto tra religione e democrazia. Todorov rivendica il perdurante valore, a maggior ragione nell'attuale fase storica, della tradizione culturale dell'Illuminismo, inaugurata nel Settecento da pensatori che, come Giambattista Vico, Montesquieu, David Hume o Johann Gottfried Herder, affermano il valore della pluralità rispetto a quello dell'unità: non più l'unione, ma «la pluralità fa la forza», una pluralità che comporta anzitutto il riconoscimento del diritto di ognuno a professare il proprio credo religioso e che diventa un «elemento prioritario» dell'identità europea. Sono perciò da respingere le tesi semplificanti secondo le quali l'identità culturale sarebbe nient'altro che una diretta conseguenza delle «radici che affondano nel passato». Ricorrendo a una metafora vegetale, Todorov osserva che «nessuno mangia le radici di un melo»: il frutto e il suo sapore finale non hanno una relazione diretta con le radici, che sono solo un elemento tra i tanti del processo di maturazione. Ogni identità culturale viva è in uno stato di continua trasformazione, giacché solo le culture morte non cambiano più. In questo senso, si può dire che la «funzione prevale sulla sostanza» e che nessuna identità del passato «può decidere da sola del nostro presente».

Pur nell'evidente diversità di accenti rispetto al punto di vista "americano" di Larmore, Todorov non propone un'idea della laicità come contestazione della presenza delle religioni nella sfera pubblica, ma come garanzia di «contesto giuridico e istituzionale che permetta la loro coesistenza pacifica e assicuri nel contempo la libertà di coscienza di ognuno». Le considerazioni di Todorov si saldano su questo punto con quelle di Massimo D'Alema. Il riconoscimento del ruolo pubblico delle religioni e la difesa intransigente della laicità del diritto e dello Stato trovano un punto di equilibrio nella necessità, sottolineata da entrambi, di «riabilitare la politica».

La riflessione di D'Alema muove dalla constatazione che la religione non solo non è stata cancellata dalle società occidentali, come prevedevano molte teorie della secolarizzazione, ma ha assunto un crescente rilievo pubblico, configurandosi come un «fattore essenziale di identità, di protezione e di consolazione di fronte alle dure sfide di un mondo che si trasforma velocemente». D'Alema complica e arricchisce l'analisi di diversi contributi richiamati in precedenza, sostenendo che la rinascita del sentimento religioso non sia da imputare soltanto al tramonto delle ideologie tradizionali, ma soprattutto al fallimento dell'«utopia neoliberale», che ha dominato l'ultimo ventennio e ha rappresentato, pur negando di esserlo, «l'ultima grande ideologia totalitaria del Novecento». In realtà, il liberalismo, dopo la crisi delle ideologie ad esso alter-

native, è diventato «una sorta di campo di battaglia», ossia un orizzonte assai ampio entro il quale si sviluppa un «confronto tra più liberalismi». D'Alema solleva qui un punto di grande interesse, che nella seconda metà degli anni Settanta era stato toccato da Michel Foucault nella sua analisi comparativa dell'*Ordoliberalismus* tedesco della Scuola di Friburgo e del neoliberalismo americano della Scuola di Chicago (si tratta di pagine che sarebbe interessante rileggere nella congiuntura attuale, in cui torna in discussione il rapporto fra potere politico ed economia di mercato, anche perché disvelano una complessità e un pluralismo della tradizione liberale di cui si è persa traccia nella *vulgata* neoliberalista dell'ultimo ventennio).

Riguardo al tema della società post secolare, D'Alema invita a distinguere tra «rinascita del sentimento religioso e riconquista religiosa dello spazio politico-statuale», mettendo in guardia dai rischi di «un'alleanza tra religiosità e potere». Si tratta di un dibattito che attraversa anzitutto il mondo religioso e che vede una parte significativa del cattolicesimo post conciliare rifiutare «l'idea di un patto fra la Chiesa-istituzione e il potere». Ma D'Alema si interroga anche sul versante laico, individuando nell'esperienza del costituzionalismo democratico («l'insieme di valori morali e norme giuridiche che stanno a fondamento della nostra convivenza e che si reggono *etsi deus non daretur*») un «potenziale di universalità» maggiore della sola tradizione giudaico-cristiana. Il filo rosso della riflessione di D'Alema può essere individuato nell'indebolimento (che riguarda l'intero Occidente e, in modo forse ancor più accentuato, il nostro paese) della forza coesiva e direttiva della politica in grado di sostenere il patrimonio costituzionale occidentale. A ciò viene collegato il fascino di cui oggi gode il celebre *diktum* di Böckenförde («lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire»). D'Alema lo definisce «funesto», sfidando un certo consenso acritico che oggi circonda la tesi del giurista tedesco. Si tratta, peraltro, di un consenso che quasi mai si interroga su quanto abbia inciso nella genesi di questa teoria il fatto che egli sia stato il più acuto allievo di Carl Schmitt.

Da questo punto di vista, il *veluti si Deus daretur* rischia di agire da fondamento degli ordinamenti politici quale sostituto funzionale della «decisione politica fondamentale» teorizzata da Schmitt. Il principale obiettivo polemico della posizione schmittiana era la tesi del nesso inscindibile tra democrazia e relativismo sostenuta da Hans Kelsen. Oggi, forse, il termine relativismo è troppo carico di polemiche ed equivoci semantici. Ma neppure la «nuova laicità» o «laicità positiva», di cui si discute da qualche tempo, pur valorizzando la voce delle reli-

gioni nell'arena pubblica, può accettare la ricerca di fondamenti sostanziali della democrazia che pretendano di superare o di mettere tra parentesi l'irriducibile pluralismo culturale delle società contemporanee. Né è accettabile l'idea che questo pluralismo, senza un ancoraggio teologico-religioso, sia destinato a sfociare inevitabilmente nel nichilismo relativistico. Il riconoscimento del valore infinito di ogni essere umano e il rispetto incondizionato della sua dignità e natura razionale possono costituire il più alto punto di convergenza oggi pensabile tra il patrimonio del costituzionalismo democratico e la tradizione delle grandi religioni. A partire da questo principio condiviso, si può forse proseguire una riflessione sulla laicità che garantisca sì il libero dispiegarsi del ruolo pubblico delle religioni, ma consenta alla politica democratica di recuperare la forza e l'autonomia culturale per affrontare concretamente i problemi della convivenza umana.

Religione, antropologia e politica nell'età post secolare

Le distinzioni fondamentali alle quali è affidata la salvaguardia della laicità dello spazio pubblico sono sottoposte a forti tensioni da profonde trasformazioni che non investono solo la politica contemporanea, ma che tuttavia non mancano di caricarsi di un senso politico.

Un primo imponente ambito nel quale si addensano nuovi problemi è quello che riguarda la stessa dimensione biologica della vita umana.

La lingua greca, da cui deriva grande parte del lessico politico che ancora oggi usiamo, distingue fra la *zoè* e il *bíos*: con il primo termine indicava la vita nel suo senso ancora non differenziato, che coinvolge tutti gli esseri viventi; con il secondo designava invece forme di vita proprie di una determinata specie, che nel caso della specie umana possono essere diverse (mentre una, e sempre la stessa, è la forma di vita propria di ciascuna specie animale). Proprio la distanza tra un piano e l'altro consentiva la posizione del problema politico che concerneva, per Aristotele, l'insieme delle scelte situate non semplicemente sul piano del vivere, ma del vivere bene, della buona vita. L'una e l'altra dimensione appartengono alla *physis* dell'uomo, cioè alla sua natura, ma solo la seconda sollevava per Aristotele problemi politici, poiché investiva il carattere eminentemente pratico della decisione.

Una caratteristica puramente formale di questo modello di comprensione dello spazio politico si ritrova anche negli autori moderni, per i quali la determinazione rigorosa di condizioni e leggi dello stato civile comporta anzitutto l'uscita dallo stato di natura: richiede cioè – da Thomas Hobbes a John Locke,

da Immanuel Kant a Karl Marx – una distanza e uno scarto rispetto ad una dimensione naturale pre politica, dalla quale, per l'appunto, si esce. Pensare la politica significa considerarla a partire da una simile soglia. Benché tutto, o quasi, sia cambiato nel passaggio dall'orizzonte classico a quello moderno, ciò che viene comunque mantenuto in un caso e nell'altro è l'idea che lo spazio della politica non coincide con quello vitale o naturale, ma si situa a una certa distanza da esso. Quello spazio si staglia perciò su uno sfondo non modificabile di natura che mette l'uomo in comunicazione non solo, in basso, con la natura animale e la natura in generale, ma anche, in alto, con potenze religiose trascendenti l'ordine politico. È quindi inevitabile che queste potenze si sentano chiamate in causa dai movimenti contemporanei di riconfigurazione della soglia della politicità umana, e più specificamente dal fatto che lo sfondo naturale non stia più affatto sullo sfondo, essendo ormai giunto in superficie per divenire oggetto di interventi sulla vita sempre più profondi e invasivi. Qui c'è dunque un punto di domanda: è infatti del tutto ovvio che una così estesa mobilitazione, in grado di coinvolgere il mondo intero e la sua "base" naturale, solleciti anzitutto, nel pensiero religioso, analisi preoccupate, le quali si assumono spesso l'onere di segnalare il bisogno di istanze compensatrici, capaci di controbilanciare la spinta relativistica e nichilistica che sarebbe propria della modernità: capaci insomma di integrare tutto quello che appartiene alla mera "ragione del potere e del fare", alla ragione strumentale e calcolante che nell'enciclica "Spe Salvi" viene indicata da Benedetto XVI come carente non solo rispetto alla fede, ma anche rispetto a un concetto (opportunamente allargato) di razionalità. Non è difficile ravvisare, in questo genere di interpretazione diagnostica del tempo presente, i tratti caratteristici di un pensiero conservatore tradizionalmente diffidente nei confronti della modernità, e troppo fiducioso in risorse metafisiche che la filosofia contemporanea ha da tempo posto in crisi. Ciò nondimeno, resta il punto, e cioè se le categorie politiche moderne siano ancora in grado di assicurare intellegibilità al proprio oggetto, e, soprattutto, se siano ancora in grado di legittimare decisioni politiche fondamentali negli inediti ambiti entro i quali devono oggi essere assunte.

I contributi di Stefano Rodotà e di Roberto Esposito gravitano, sia pure partendo da prospettive assai diverse, intorno a questi ambiti e a questo decisivo punto di domanda. Se Rodotà perlustra le capacità non meramente residuali della politica di costruire e difendere una grammatica di diritti – a partire da quelli fondamentali garantiti dall'attuale quadro costituzionale – che possa assicurare la libera costruzione della personalità anche nell'epoca attuale,

sempre più dominata dalle tecnoscienze, Esposito pone invece la domanda più radicale, squisitamente filosofica, circa gli orizzonti di senso che è necessario attivare una volta che sia radicalmente mutata la posta in gioco della decisione politica. Lo scavo in profondità della genealogia filosofico-politica di Esposito mira a spostare l'attenzione «dal piano della forma a quello dei contenuti, della "materia" degli attuali regimi politici occidentali». Ne va infatti della vita stessa, ed è sempre più difficile – il che peraltro non significa che non vada fatto – che politica e diritto siano in grado di neutralizzare (ad esempio mediante le tradizionali procedure della decisione democratica) i conflitti che le decisioni sulla vita generano. Si tratta dunque di evitare lo schiacciamento riduzionistico del *bíos* propriamente umano sulla *zoè* nuda e indifferenziata, ma anche, forse, di evitare che la protezione del *bíos* sia affidata ad agenzie il cui grado di legittimazione sia inferiore a quello che la modernità ha comunque saputo assicurare, inventando la forma moderna, costituzionalistico-liberale, della democrazia.

Queste "agenzie" sono tuttavia in campo. Prima ancora di giudicare se sia un bene o un male, occorre prenderne atto. E non meravigliarsi se la secolarizzazione, che è a lungo parsa una forza irresistibile, il cui implacabile senso di marcia non avrebbe conosciuto deviazioni né ritardi, non ha affatto comportato la pura e semplice cancellazione del fenomeno religioso. A ragione, Eugenio Mazzarella ha richiamato le nozioni con le quali due dei massimi pensatori politici del nostro tempo hanno dato conto della persistenza di istanze religiose nell'orizzonte politico e culturale contemporaneo. Che si tratti della società post secolare di Jürgen Habermas o dello sfondo valoriale del liberalismo politico di John Rawls, ciò a cui si assiste è una assai robusta riproposizione nel dibattito pubblico di temi religiosamente rilevanti. Per Habermas, che tra i filosofi laici continentali è quello che più si è esposto nel dialogo con la Chiesa cattolica, le trasformazioni della coscienza pubblica non riguardano solo il venir meno della certezza che la religione sia destinata a scomparire con l'avanzare della modernizzazione (e l'indebolimento delle speranze laiche di riscatto integrale dell'umanità): c'è anche l'impatto, dovuto all'ampiezza dei fenomeni migratori, con orizzonti di vita diversi, nei quali il peso dell'identità religiosa è ancora notevole, e che è più difficile far convivere in condizioni di reciproco rispetto; e vi è, infine, l'influente ruolo di «comunità d'interpretazione» che la religione continua ad esercitare su un gran numero di questioni.

Quest'ultimo ruolo richiede forse un supplemento di riflessione. Se infatti la religione continua a fornire chiavi di interpretazione della realtà umana testardamente efficaci, ciò deve dipendere dal fatto che, dopo tutto, non si

tratta di una semplice impostura, o di una pia illusione, destinata a scomparire una volta raggiunto un grado di conoscenze o un livello di benessere adeguati. Si tratta piuttosto di un fatto antropologico primario, peraltro largamente attestato in tutte le culture, ad ogni latitudine. La critica à la Feuerbach, secondo la quale la religione verte su «ciò che è oggetto di fini e bisogni umani», coglie perciò non tanto un suo punto di debolezza, quanto un punto di forza, in ragione di questa stretta aderenza alla realtà umana. Naturalmente la cosa cambia se si confida in un futuro in cui fini e bisogni umani saranno definitivamente conseguiti e soddisfatti. In realtà, lo stesso Feuerbach non ha mai condiviso l'importanza eccessiva attribuita da Hegel al «tempo esclusivista»: non condivideva cioè l'idea che la «zona degli dei», essendo il futuro la progressiva conquista di quella zona, avrebbe significato la definitiva cacciata degli dei dall'orizzonte dei rapporti interumani. Per dirla allora con Félix Duque, la filosofia, che pure non può non comprendersi, nell'orizzonte della modernità, come metodologicamente atea, «deve certamente guardarsi dall'essere edificante, ma non dal tentare di sondare ed esplorare in modo umano l'ineludibile necessità che hanno gli uomini – almeno, gli uomini dell'Occidente – di “edificazione”».

Altrettanto ineludibile pare essere la richiesta di una presenza pubblica della religione. Se guardiamo solo al set di credenze in cui si formula una fede, riesce in realtà facile rubricare il tutto sotto la voce “opinioni”, nient'altro che un soggettivo «tener per vero» – per dirla con Kant – non più vincolante di ogni altro personale convincimento. Se però consideriamo la religione nel suo reale e denso spessore, se cogliamo in essa il retaggio di una dimensione mitica e rituale che le inerisce essenzialmente, se ne constatiamo la funzione socio-culturale, allora non possiamo non considerare che una religione privata è, sia da un punto di vista storico sia da un punto di vista naturalistico, una contraddizione in termini.

Questo non significa affatto rinunciare al carattere laico della sfera pubblico-statuale. Può darsi anzi che proprio il riconoscimento del ruolo influente delle comunità di interpretazioni religiose obblighi ad una più rigorosa distinzione di ambiti: come ancora Habermas ha fatto notare, la sfera pubblica è infatti più ampia della cornice propriamente giuridico-statuale. Significa però che la relazione fra la sfera politica e quella religiosa non può essere rappresentata e “calcolata” secondo regole interamente proceduralizzabili.

Non si tratta di una considerazione ovvia o scontata. Al pensiero laico è certo consustanziale la distinzione fra politica e religione, così come la distin-

zione fra diritto e morale. Ora, però, quel che queste distinzioni distinguono è anzitutto una forma da un contenuto: e poiché si vuole che solo la forma sia universale, il contenuto si trova *ipso facto* dal lato di ciò che, essendo particolare, non può costituire il fondamento universale di un ordine politico democratico, basato sull'uguaglianza in diritto fra gli uomini. Ma non appena domandiamo – com'è inevitabile – anche solo: “In cosa gli uomini sono uguali?”, subito si fa chiara la necessità di un'interpretazione del principio di uguaglianza formale, e di un fondamento per quell'interpretazione, che il principio stesso non può di per sé contenere, e che su qualche contenuto deve poter far leva. È la dialettica storica della vita democratica, in cui le opinioni devono trovare effettivamente un terreno di confronto e di composizione: dialettica che non può essere decisa in anticipo, una volta per tutte, su ogni ordine di questioni. Ed è il lavoro della politica, questo: di rendere negoziabili le soluzioni di principio.

Sin qui però si è guardato molto più al modo in cui lo spazio pubblico è sottoposto a un certo numero di trasformazioni che non al modo in cui il cristianesimo è chiamato a misurarsi con questi cambiamenti. E invece, anche per la cultura religiosa, il Novecento è stato un secolo di profondissimi mutamenti intellettuali. La ricchezza di prospettive teologiche sorte – sia in ambito cattolico che protestante – nel corso del XX secolo è paragonabile solo alla grande fioritura teologica del XIII secolo. Il fatto è, tuttavia, che nel pensiero filosofico contemporaneo, e proprio nelle aree più recettive nei confronti dei teologumeni della tradizione, si è fatta valere una critica dell'ontoteologia, cioè della struttura metafisica della ragione classica e moderna, che mostra bene le risorse con le quali la ragione stessa ha rimesso in questione la comprensione teologica della fede cristiana. La quale perciò non è chiamata a fronteggiare soltanto gli assalti a volte anche un po' grossolani dei relativismi, degli scientismi, dei riduzionismi, ma a reggere l'urto di una critica filosofica agguerrita, innanzi alla quale l'intera concettualità filosofica greco-romana ha perduto gran parte della sua evidenza. È il tema della celebre *lectio* tenuta nel settembre 2006 dal papa nell'aula magna dell'Università di Ratisbona: tre grosse ondate di de-ellenizzazione hanno investito il cristianesimo, minacciando di separarlo dal patrimonio metafisico-spirituale della grecità. In verità, anche la metafora delle tre ondate successive proviene da quell'antica eredità: è la stessa a cui ricorre Platone, nella “Repubblica”, e come lì tocca all'*oikistés* Socrate difendere l'ordine della *polis*, così Benedetto XVI vede nell'alleanza di fede e ragione la difesa di un baluardo essenziale della civiltà cristiana. Con tutti i rischi, pe-

rò, che ciò comporta per la stessa Chiesa, in un contesto storico e culturale profondamente mutato, come ha opportunamente sottolineato Massimo D'Alema: «Mentre in altre epoche storiche il legame tra cristianesimo, mondo occidentale ed Europa ha posto il cristianesimo al centro del mondo, oggi, se questo patto diventasse esclusivo e opprimente, il cristianesimo correrebbe il rischio di finire in un'area non periferica, ma certo ben delimitata».

In realtà, non mancano esperienze intellettuali e fermenti religiosi assai vitali, che condividono il timore per un eccessivo arroccamento del cristianesimo dentro le frontiere storiche e spirituali dell'Occidente. Ad un ripensamento *radicitus* del cristianesimo storico guarda ad esempio Vincenzo Vitiello, che invita, in una diversa fedeltà alla Parola del Figlio – icasticamente: «Cristo non è un comandamento, è un esempio. Perciò non fonda nessun regno e nessuna *polis*» – a rinunciare definitivamente «al progetto di organizzare la comunità umana secondo un'istanza "superiore"», progetto che ha costituito l'ossatura principale della teologia politica occidentale. Piero Coda è invece impegnato a valorizzare con grande sapienza lo spazio che il Concilio vaticano II ha dischiuso alla Chiesa cattolica nel mondo della cultura e nella società, in uno slancio di rinnovamento che non ha ancora esaurito tutte le sue potenzialità, e il cui carattere epocale andrebbe forse misurato su un arco temporale più ampio di quello solitamente adottato dagli osservatori.

Assumere il «quadro teologico di riferimento» del Concilio a proposito della presenza e dell'agire della Chiesa nel mondo significa, spiega Coda, considerare definitiva «l'acquisizione del significato positivo e ineludibile della laicità delle realtà temporali (...): laicità che costituisce la *toile de fond* della "Gaudium et Spes" e trova il suo imprescindibile fondamento nel principio della libertà religiosa formulato dalla "Dignitatis Humanae"».

Che su questi fondamenti esistano tutte le condizioni per tenere vivo il dialogo fra spirito laico e spirito religioso è quanto nelle dense giornate di studio di Marina di Camerota si è forse potuto mostrare. La tela di fondo della laicità non si è ancora strappata e – come sopra si è detto – non è male che a tessarla e ritesserla concorrano fili diversi. È in questo modo che può farsi strada la comune consapevolezza che una tale tessitura, come ha osservato Massimo D'Alema in conclusione del suo intervento, «può concorrere a ridare forza di prospettiva alla politica. A una condizione: che i non credenti riconoscano che la ricerca della verità, cioè la ricerca del senso ultimo dell'esistenza umana, della propria esistenza individuale, costituisce non una fuga dalla realtà, non un'inutile perdita di tempo, ma un tratto di nobiltà dell'essere umano. E che i creden-

ti riconoscano che la fede è solo una delle risposte possibili a questa ricerca di senso dell'esistenza umana», perché «anche una morale puramente umana può fondare il senso dell'esistenza individuale nel rapporto con gli altri».*

Massimo Adinolfi

Alfredo D'Attorre

* La presente introduzione è frutto di un impegno e di un lavoro comune dei due autori. Più in particolare, il primo paragrafo è stato scritto da Alfredo D'Attorre, il secondo da Massimo Adinolfi.

**RELIGIONE,
PERSONA E DIRITTI UMANI**

Per una filosofia dell'impersonale

di Roberto Esposito

È un bene che di tanto in tanto (non troppo spesso) la politica ascolti la filosofia, non per trarne suggerimenti immediati, ricette del giorno e neanche modelli di società giusta: politica e filosofia hanno un'origine comune e possono avere in comune anche un fine, ma attraverso tempi e modalità diverse. Intanto perché la politica deve produrre decisioni anche su tempi brevi – ci mancherebbe che non lo facesse – mentre la filosofia predilige quelli lunghi. E poi, soprattutto, perché mentre alla politica è richiesto di tenere nel dovuto conto, magari orientandole nella direzione più opportuna, le convinzioni diffuse, le opinioni consolidate, le parole del nostro tempo, la filosofia deve metterle alla prova, decostruirle, individuandone il fondo reostante, gli effetti non voluti, i presupposti irreflessi. Anche quando quelle opinioni, o quelle parole, sono molto popolari; anche quando godono di un favore assai esteso o pressoché unanime, come appunto accade per la nozione di persona. Perché, mai come oggi, essa costituisce il riferimento imprescindibile di tutti i discorsi – filosofici, politici, giuridici – volti a rivendicare il valore della vita umana in quanto tale. A prescindere dalla diversità degli schieramenti ideologici e delle specifiche posizioni teoretiche, nessuno mette in dubbio la rilevanza della categoria di persona come presupposto indiscusso e indiscutibile di ogni possibile prospettiva.

Questa tacita convergenza è palese in un ambito apparentemente conflittuale come quello della bioetica. In realtà lo scontro, anche duro, tra laici e cattolici verte sul momento preciso in cui un essere vivente possa essere considerato persona (già dalla fase del concepimento per i cattolici, più tardi per i laici), ma non sulla valenza decisiva di tale attribuzione. Che si divenga persona per decreto divino o per via naturale, è comunque questa la soglia, il passaggio cruciale attraverso il quale una materia biologica priva di significato diviene qualcosa di intangibile. Quello che in questo modo resta presupposto, prima ancora di altri criteri o principi normativi, è l'assoluta prevalenza ontologica – il plusvalore incommensurabile – di ciò che è personale rispetto a ciò che non lo è: può essere sacra, o qualitativamente apprezzabile, solo la vita che è passata per quella porta simbolica, che è in grado di fornire le credenziali della persona.

Sul piano del diritto troviamo, rafforzata da un più elaborato apparato argomentativo, la medesima presupposizione: almeno nella concezione giuridica moderna, per poter legittimamente rivendicare quelli che chiamiamo diritti soggettivi, bisogna preventivamente essere penetrati nel recinto della persona. Così come essere persona significa godere di per sé di questi diritti. La tesi più ricorrente e certo non priva di argomenti – penso in Italia soprattutto agli ultimi, importanti, lavori di Stefano Rodotà e di Luigi Ferrajoli – è che il rinnovato valore della categoria di persona stia nel fatto che solo essa è in grado di riempire lo scarto che fin dall'origine dello Stato moderno si è determinato tra il concetto di uomo e quello di cittadino. Tale scarto – come ha sostenuto Hannah Arendt fin dall'immediato dopoguerra – nasceva dal carattere di per sé particolaristico della categoria di cittadino, inteso come membro di una data comunità nazionale e dunque non estendibile ad ogni uomo in quanto tale. Solo una nozione potenzialmente universale come quella di persona – si pensò – avrebbe consentito l'allargamento dei diritti fondamentali ad ogni essere umano. Da qui l'invito, da parte di un larghissimo fronte culturale, a transitare dalla nozione ristretta di cittadino, o anche di individuo, a quella, più generale, di persona – come sostiene in un libro recente Martha Nussbaum¹ con una formulazione in vario modo ripresa da gran parte della filosofia contemporanea di ispirazione democratica.

All'interno della ricerca più specificamente teoretica si registra lo stesso movimento di idee. La riflessione sull'identità personale – e dunque il rinnovato interesse per la categoria di persona – costituisce uno dei rari punti di incrocio tra la filosofia analitica di tradizione anglosassone e quella cosiddetta continentale. Naturalmente secondo tipologie differenti, ma all'interno dello stesso orizzonte di senso definito dal riferimento privilegiato alla nozione di persona. Se gli analitici, da Peter Frederik Strawson a Derek Parfit, lo considerano il punto di partenza indispensabile per l'elaborazione di una compiuta ontologia della soggettività, autori di ispirazione continentale propongono esplicitamente una nuova filosofia della persona, basata in particolare su una ripresa della fenomenologia personalistica di Edith Stein. Tutto ciò mentre, già anni addietro, Paul Ricoeur recuperava e rilanciava in chiave ermeneutica il personalismo cattolico francese. Insomma, se nella cultura contemporanea c'è un punto di convergenza incontestato, quasi un postulato che agisce come condizione e fonte di legittimazione per ogni discorso filosoficamente corretto, questo è proprio l'affermazione della persona, del suo valore filosofico, religioso, etico, politico. Nessun altro concetto della tradizione occidentale pare oggi godere di un simile consenso generalizzato e trasversale.

Del resto, già la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 lo aveva assunto alla base della propria formulazione: dopo la catastrofe della guerra e la sconfitta di una concezione, come quella nazista, rivolta espressamente a schiacciare l'identità umana sulla nuda biologia, sembrò che solo l'idea di persona potesse ricostituire il nesso spezzato tra uomo e cittadino, spirito e corpo, diritto e vita. Nel momento in cui le attuali dinamiche di globalizzazione mandano in frantumi il vecchio ordine mondiale, la riflessione filosofica, giuridica, politica torna con ancora più convinzione ad affidarsi al valore unificante dell'idea di persona.

Con quali risultati? Già un primo sguardo allo scenario internazionale apre interrogativi inquietanti in proposito: mai come oggi i diritti umani – a partire dal primo tra essi, quello alla vita – risultano negati fino alla radice. Nessun diritto, quanto quello alla vita, pare contraddetto da milioni di vittime per fame, malattia, guerra. Come è possibile, da cosa origina tale deriva proprio nel momento in cui il riferimento normativo al valore della persona è affermato in tutti i linguaggi, stampato su tutte le bandiere? Naturalmente qui non è in gioco l'intenzione, certamente positiva, dei propugnatori dell'idea di persona, quanto lo scarto impressionante che si apre tra la promessa che essa esprime e l'esito che ne scaturisce. Perché tale scarto? Si potrebbe rispondere, come sovente si fa, che ciò avvenga perché il ritorno dell'idea di persona è ancora parziale, ridotto, incompleto. Appare, questa, una risposta debole sia sul piano storico sia su quello concettuale. L'impressione – che ho espresso in forma più argomentata in un libro recente² – è che il ragionamento vada simmetricamente rovesciato: non è l'estensione ristretta, la parzialità, l'incompletezza dell'ideologia della persona ma, al contrario, la sua invadenza, il suo eccesso, a produrre tali esiti controfattuali. Se si diradano le nebbie di una affermazione di principio che ha assunto i caratteri di un vero e proprio fondamentalismo personalista, ciò che viene allo scoperto è che la categoria di persona non può sanare, riempire lo scarto tra diritto e uomo – rendendo così possibile qualcosa come i diritti umani – perché è proprio essa a produrlo e allargarlo. Il problema che abbiamo di fronte – l'assoluta impraticabilità di un diritto dell'uomo in quanto tale – non nasce, insomma, dal fatto che non siamo definitivamente entrati nel regime della persona, ma da quello che non ne siamo ancora usciti.

Si tratta di un'affermazione – una linea di ragionamento – che si scontra con un'evidenza consolidata nella tradizione moderna e anzi costitutiva della stessa modernità. Ma credo che si debba attivare uno sguardo di più lungo

periodo capace di cogliere dietro, e dentro, le owie discontinuità epocali, quelle dei nessi sotterranei, delle giunture profonde, meno evidenti ma altrettanto operanti. Da questo punto di vista – aperto su un doppio asse prospettico, orizzontale e verticale – quello di persona appare, più che come un semplice concetto, come un vero e proprio dispositivo performativo, appunto di lungo o lunghissimo periodo, il cui primo esito è quello di cancellare la propria genealogia e con essa i suoi effetti reali. Tale genealogia va ricostruita in tutta la sua complessità, a partire dalla distinzione, ma anche dalla relazione, che fin dall'inizio si instaura tra le due radici della nozione di persona – la radice cristiana e quella romana – dal momento che proprio nel loro punto di tangenza va individuata quella potenza di separazione e di selezione che costituisce l'effetto più rilevante del dispositivo.

Un primo elemento di sdoppiamento è già implicito nell'idea di maschera – il significato etimologico del greco *prosopon* e del latino *persona* – che, per quanto aderente, "incollata", al volto dell'attore impegnato a rappresentare il personaggio, non coincide mai con esso. Neanche nel rituale della maschera mortuaria, dove pure dovrebbe trasparire la vera natura spirituale dell'uomo che essa ricopre, questa differenza viene meno. Proprio in simile caso, anzi, viene in primo piano quella scissione originaria, tipica della concezione cristiana, in base alla quale è appunto la non coincidenza della persona rispetto al corpo vivente che pure la racchiude a consentire il transito alla vita ultraterrena. Sia l'idea della relazione trinitaria, sia quella della doppia natura di Cristo confermano questo scarto interno, questo sdoppiamento strutturale della dimensione personale, quand'anche in una singolare inversione di termini: nel primo caso – quello della Trinità – si tratta di una medesima sostanza distinta in tre diverse persone; nel secondo – quello del Cristo – di un'unica persona costituita da due diverse sostanze. In entrambi i casi, quando è in gioco l'idea di persona, si direbbe che l'unità passi sempre per una incancellabile separazione.

Ma l'elemento che va sottolineato – almeno per quanto riguarda il mistero teologicamente sublime dell'Incarnazione – è che questi due stati, o nature, che convivono, nella loro distinzione, in un'unica persona, non sono qualitativamente equivalenti, essendo l'uno divino e l'altro umano. Naturalmente tale differenza qualitativa, nella figura dell'Incarnazione, è in qualche modo posta in ombra rispetto al miracolo dell'unificazione tra i due elementi – anche se non va dimenticato che l'assunzione di un corpo umano da parte del Cristo vuole testimoniare il grado estremo di umiliazione cui, per amore degli

uomini, il figlio di Dio si è sottoposto. Quando, però, si passa dalla doppia natura di Cristo a quella che, in ogni uomo, lo caratterizza come insieme composto di anima e corpo, la differenza qualitativa tra i due elementi riassume un ruolo centrale: essi, tutt'altro che sullo stesso piano, si relazionano in una disposizione, o appunto in un dispositivo, che sovrappone, e così sottopone, l'uno all'altro. Questo effetto gerarchico, già evidente in Agostino, percorre l'intera dottrina cristiana con una ricorrenza che non lascia adito a dubbi: benché il corpo non sia in sé qualcosa di cattivo, essendo anch'esso creazione divina, tuttavia costituisce pur sempre la parte animale dell'uomo a differenza dell'anima immortale o della mente presente a se stessa come sola fonte di conoscenza, amore, volontà. L'uomo «secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est», afferma Agostino nel "De Trinitate". Già qui, con una formulazione insuperata nella sua chiarezza dogmatica, l'idea cristiana di persona è fissata ad una unità non soltanto fatta di una duplicità, ma tale da subordinare uno dei due elementi all'altro. È per questo che il bisogno, nell'uomo, di provvedere alle necessità corporali può essere definito dallo stesso Agostino una "malattia": ciò che dell'uomo non è propriamente umano, nel senso specifico, che è la parte impersonale della sua persona. Naturalmente in una religione complessa e di straordinaria ricchezza semantica come quella cristiana, nulla è univoco: gli accenti, da Paolo fino a Tommaso, variano anche notevolmente, ma non al punto da mutare la linea fondamentale che separa e sottomette la materialità del corpo alla spiritualità incorporea dell'anima, intesa come il vero nucleo della persona razionale e morale.

Ancora più marcata, perché definita secondo una precisa codificazione dottrinarica, è la separazione che, nell'esperienza giuridica romana, connota il concetto di persona. Nonostante tutti i mutamenti tra le diverse fasi del diritto romano, ciò che resta sempre ferma è la differenza di principio tra la persona artificiale e l'uomo come essere vivente cui la prima inerisce. La testimonianza più evidente di tale dispositivo separante sta nel fatto che, come è noto, non tutti gli uomini, a Roma, e anzi solo una piccola parte di essi – i *patres*, cioè i maschi adulti e liberi – sono definibili come persone a tutti gli effetti, a differenza degli schiavi, riconducibili al regime della cosa, e di altre categorie, situate tra la cosa e la persona. Tralasciando le molteplici tipologie di uomini che la macchina giuridica romana prevede, o meglio produce, quello che conta ai fini del discorso è l'effetto di depersonalizzazione – vale a dire di riduzione a cosa – implicito nel concetto di persona: la sua stessa definizione nasce in negativo dalla differenza presupposta rispetto a quegli uomini, e donne, che

non sono persone o lo sono solo in parte e temporaneamente, sempre esposti al rischio di precipitare nell'orizzonte della cosa. Ciò su cui si esercita con inarrivabile fantasia coercitiva il diritto romano è, infatti, non soltanto la distinzione tra persone, semi-persone e non-persone, ma anche l'elaborazione di situazioni intermedie, di zone di indistinzione, di eccezioni che regolano il transito, o l'oscillazione, da uno stato all'altro. Che ogni figlio fosse, almeno nella stagione arcaica, soggetto al potere di vita e di morte da parte del padre, autorizzato ad ucciderlo, venderlo, prestarlo, esporlo, sta a significare che nessuno, a Roma, anche se nato libero, è definitivamente fissato allo statuto di persona. Esso, tutt'altro che un dato naturale, è la sporgenza artificiale, il residuo eccezionale, che si distacca da una comune condizione servile. Nessuno nasce persona; qualcuno può diventarlo, ma appunto spingendo coloro che lo circondano nella dimensione della cosa.

Questa procedura di selezione e di esclusione attraverso il dispositivo della persona, tipico del diritto romano, si comunica, naturalmente trasformato, ai sistemi giuridici moderni, come hanno riconosciuto quegli storici del diritto capaci di vedere, attraverso i mutamenti più radicali, anche le linee di continuità lungo le quali essi si determinano. Ora, senza nulla togliere al contrasto epocale tra la concezione oggettivistica del diritto romano e il soggettivismo individualistico di quello moderno, il tratto comune che li lega in una medesima orbita concettuale va rintracciato proprio nella differenza presupposta tra la qualifica di persona e il corpo dell'uomo in cui essa risulta impiantata. Soltanto una non-persona, vale a dire una materia vivente non personale, può dare luogo, come sfondo e come oggetto di sovranità altrui, a qualcosa come una persona. Ma, a sua volta, la persona è tale soltanto se riduce a cosa una parte, o l'insieme, del suo stesso corpo. Non solo "persona" non coincide con *homo* (termine, questo, con cui il latino identifica prevalentemente lo schiavo), ma si definisce nella differenza da esso. È questo il motivo originario – piantato come un nucleo arcaico nella nostra contemporaneità – per il quale la categoria di persona non consente di pensare un diritto propriamente umano, e anzi lo rende concettualmente impossibile. "Persona" è il termine tecnico che separa la capacità giuridica dalla naturalità dell'essere umano e dunque che distingue ciascuno dal suo stesso modo di essere – è la non coincidenza, o anche la divergenza, nell'uomo, dell'essere rispetto al suo modo.

Quando Thomas Hobbes sosterrà che «persona è colui le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentanti le parole o le azioni di un altro uomo»,³ non farà che portare a definitivo compimento ta-

le scissione – al punto che il termine “persona” potrà essere usato anche per un ente non umano come una chiesa, un ospedale o un ponte. Non soltanto la maschera non aderisce più al volto che ricopre, ma può ricoprire – nel senso tecnico di rappresentare – anche il volto di un altro. È vero che, almeno a partire dalla Rivoluzione francese, tutti gli uomini sono dichiarati uguali perché ugualmente soggetti di diritto. Ma ciò non toglie che questa attribuzione di soggettività si riferisca all'elemento non corporeo, o più che corporeo, che abita il corpo scindendolo in due parti, una di tipo razionale, spirituale o morale – quella appunto personale – e un'altra di tipo animale. Non a caso, nel momento stesso in cui collabora alla formulazione della Dichiarazione dei diritti umani del 1789, il filosofo cattolico Jacques Maritain può sostenere che il termine “persona” indica colui che è in grado di esercitare signoria sulla sua parte biologica propriamente animale: «Se una sana concezione politica – egli scrive – dipende prima di tutto dalla considerazione della persona umana, essa deve nello stesso tempo tener conto del fatto che tale persona è quella di un animale dotato di ragione, e che è immensa la parte di animalità in tale misura». ⁴ Da qui una doppia articolazione: la prima, interna allo stesso uomo, diviso tra una vita personale e un'altra, sottomessa ad essa, di tipo animale; e una seconda, tra uomini personali – perché capaci di dominare la propria parte irrazionale – e uomini incapaci di tale autodominio e dunque situati al di sotto della persona. Si tratta di un costrutto logico – ma, come si è più volte detto, produttivo di potenti effetti impositivi – che risale all'inizio della nostra tradizione filosofica. Come aveva intuito Martin Heidegger, nel momento in cui si definisce l'uomo “animale razionale”, secondo la formulazione aristotelica ripresa da Maritain, si è poi costretti a scegliere tra due possibilità in ultima analisi speculari: e cioè o a schiacciare la parte razionale su quella immediatamente corporea, come fece il nazismo; oppure, al contrario, a sottomettere la seconda al dominio della prima come ha sempre fatto la tradizione personalista.

Questo dispositivo separante ed escludente, che, come si vede, attraversa e travalica l'opposizione convenzionale tra cultura laica e cultura cattolica – proprio perché trova origine in un concetto, come quello di persona, fin dall'inizio fornito di una doppia connotazione, cristiana e romana, teologica e giuridica –, conosce uno dei punti di massima espressione nella bioetica di derivazione liberale. Se già per John Locke e per John Stuart Mill, “persona” è solo quella che è proprietaria del proprio corpo, autori come Hugo Engelhardt e Peter Singer riprendono espressamente la dottrina romana della distinzione di principio tra persone e non-persone – attraverso le stazioni intermedie delle

quasi-persone, delle semi-persone e delle persone a tempo. Non solo, ma assegnano alle prime, vale a dire alle persone vere e proprie, il potere di trattenerne in vita o di respingere nella morte le seconde, in base a considerazioni di ordine sociale ed economico. A riprova, se ce ne fosse ancora bisogno, della connessione strutturale tra i movimenti, solo apparentemente opposti, di personalizzazione e di depersonalizzazione: ogni attribuzione di personalità contiene sempre, implicito, un esercizio di reificazione nei confronti della falda biologica impersonale da cui prende le distanze. Solo se vi sono esseri umani assimilabili alla cosa, sarà necessario connotare altri come persone. Perché si diano delle persone, bisogna rilevare un tratto differenziale nei confronti di coloro che non lo sono più, non lo sono ancora o non lo sono affatto. Il dispositivo della persona, insomma, è quello che al contempo sovrappone e giustappone uomini-umani e uomini-animali. O, anche, che distingue una parte dell'uomo veramente umana da un'altra di carattere bestiale, schiava della prima. Ma, separando la vita da se stessa, il dispositivo della persona è anche lo strumento concettuale attraverso il quale se ne può destinare una porzione alla morte, come sostengono apertamente Singer ed Engelhardt a proposito dei bambini deformi o dei malati incurabili.

È a questo meccanismo di separazione e di esclusione – costruito in nome della persona – che vorrei contrapporre un pensiero, se non ancora una pratica, dell'impersonale. Non nel senso, chiaramente, di negare quanto di nobile, di giusto e di degno molti continuano a vedere nel termine "persona". Ma, al contrario, per valorizzarlo e renderlo effettuale. Solo che questo progetto non può non passare per una critica radicale di quel processo di depersonalizzazione, o di reificazione, inerente nello stesso dispositivo della persona, almeno per come finora ha funzionato e ancora funziona. D'altra parte, tale pensiero dell'impersonale non nasce ora, anche se forse soltanto oggi ha acquistato l'urgenza di un compito non più differibile. Esso è già virtualmente, o implicitamente, presente in certe zone non solo della filosofia, ma anche dell'arte contemporanea, da tempo volte, come del resto alcuni segmenti della pratica psicoanalitica post freudiana, ad una radicale decostruzione dell'identità personale. Senza immaginare di poter ricostruire per intero questa tradizione nascosta, appunto perché coperta e soffocata dai saperi e dai poteri della persona, ne verrà richiamato di seguito qualche tratto, o qualche passaggio, in grado di fornire una traccia per un lavoro che non potrà essere che collettivo e di lungo periodo.

Un richiamo, questo, svolto all'interno di tre orizzonti di senso, di tre ambiti semantici che sono quelli della giustizia, della scrittura e della vita, ricon-

ducibili soprattutto a tre nomi della cultura filosofica novecentesca. Il primo è quello di Simone Weil. Al centro della sua opera vi è una polemica esplicita nei confronti di quella connessione gerarchica ed escludente tra diritto e persona, cui si è fatto finora riferimento: «La nozione di diritto trascina naturalmente dietro di sé, per via della sua stessa mediocrità, quella di persona, perché il diritto è relativo alle cose personali. È situato a questo livello. Aggiungendo alla parola diritto quella di persona, il che implica il diritto della persona a ciò che si chiama la propria realizzazione, si farebbe un male ancora più grave». ⁵ Ciò che la Weil afferra, connettendolo in radice al dispositivo della persona, è il carattere precipuamente particolaristico, insieme privato e privativo, del diritto. Esso, una volta inteso come prerogativa di determinati soggetti, esclude di per sé tutti gli altri che non appartengono alla stessa categoria. È per questo che il diritto soggettivo o, più ancora, personale, ha sempre a che fare da un lato con lo scambio economico tra beni misurabili e dall'altro con la forza. Solo questa è in grado di imporre il rispetto di un diritto asimmetrico a coloro che non lo condividono. Da qui la conclusione della Weil: se la persona ha sempre costituito il paradigma normativo, la figura originaria all'interno della quale il diritto ha espresso la propria potenza selettiva ed escludente, l'unico modo di pensare una giustizia universale, perché di tutti e per tutti, non può stare che dalla parte dell'impersonale: «Ciò che è sacro, ben lungi dall'essere la persona, è ciò che, in un essere umano, è impersonale». ⁶ Se il diritto appartiene alla persona, la giustizia è situata nell'ordine dell'impersonale. Con questo, contrapponendola alla giustizia: la Weil non chiede di abolire la nozione di diritto in quanto tale. Ma di subordinarla a quella di obbligo, vale a dire di rovesciare la prospettiva che deriva il diritto proprio dall'obbligo degli altri in una forma che, a partire dal diritto degli altri, derivi l'obbligo proprio. Quando ella scrive che «un uomo, considerato di per se stesso, ha solo doveri, fra i quali si trovano certi doveri verso se stesso» mentre «gli altri, considerati dal suo punto di vista, hanno solo dei diritti», ⁷ intende rompere il rapporto diretto tra soggettività e diritto – quello che chiamiamo “diritto soggettivo”. Nessuno è soggetto di diritti, bensì di obblighi, che solo in maniera indiretta si tramutano in diritti per coloro che ne vengono beneficiati: non “visto che io ho dei diritti, gli altri avranno degli obblighi”, ma “visto che io ho degli obblighi, gli altri avranno dei diritti”. Solo in questo modo è pensabile un rapporto giusto, non mercantile, non appropriativo, non privatistico tra comunità e diritto. Un diritto “comune”, piuttosto che “proprio” o “immune”, al cui centro vi sia non la persona giuridica, ma l'impersonalità assoluta, l'anonimato soggettivo, l'assen-

za di nome, dell'essere umano come tale, assunto nella sua nuda fatticità: «L'oggetto dell'obbligo – ella conclude –, nel campo delle cose umane, è sempre l'essere umano in quanto tale. C'è obbligo verso ogni essere umano, per il solo fatto che è un essere umano, senza che alcuna altra condizione abbia ad intervenire». ⁸

Se il primo orizzonte di senso dell'impersonale è quello della giustizia, il secondo investe la pratica della scrittura. Intanto della scrittura narrativa, per come si definisce soprattutto nel Novecento. Quando il grande critico letterario e filosofo Maurice Blanchot sostiene che «scrivere equivale a passare dalla prima alla terza persona», si riferisce a quello spostamento verso l'impersonale che caratterizza l'intera arte contemporanea. Tale passaggio avviene in due fasi: prima con la rinuncia dello scrittore alla possibilità di dire "io", di parlare in prima persona, a favore di personaggi spesso anonimi, senza qualità, come l'uomo di Robert Musil. E poi, a partire da Franz Kafka, con un decentramento della stessa voce narrativa che sconvolge non solo la soggettività dei personaggi, ma la struttura stessa dell'opera, continuamente esposta ad una fuoriuscita da sé – come avviene in tutta la grande letteratura d'avanguardia, in cui la voce narrativa diviene completamente afona, coperta dal mormorio impersonale di eventi che diventano la verità stessa del testo, del tutto incontenibile nei confini prefissati delle persone e delle loro scelte individuali. Ma ciò che forse ancora di più conta è che tale movimento di spersonalizzazione realizzato dalla scrittura non resta, per Blanchot, confinato nel campo della mera teoria ma è anzi sottoposto ad una sorta di sperimentazione politica. Parlo dell'attività di tutta una serie di gruppi di opposizione, nati al tempo della guerra di Algeria e protrattisi fino al maggio francese, in cui militò, insieme a tanti altri, lo stesso Blanchot. E, più in particolare, alla loro pratica di scrittura politica volutamente anonima, non personalizzata, spesso addirittura priva di firma. Senza voler mitizzare quelle esperienze, in cui l'impersonalità, e cioè l'esclusione del nome proprio, costituiva non soltanto la forma, ma lo stesso contenuto dell'atto politico, non riesco a non vedervi un elemento di salutare differenza rispetto alla deriva personalistica che ha assunto successivamente, e oggi più che mai, la pratica politica. Che quella modalità di intervento volutamente anonima e impersonale valesse più a decostruire che a costruire, che fosse chiusa spesso nella forma della protesta, non toglie che mantenesse in sé una promessa e anche una verità che l'attuale personalizzazione della politica ha disatteso e sconfessato.

Il terzo orizzonte di senso, o ambito semantico, cui va ricondotto il paradigma dell'impersonale è quello della vita – di una vita, anche biologica, sem-

pre più evidentemente intrinseca all'agire politico. È quel fenomeno, ormai visibile anche a occhio nudo, che, almeno a partire dalle ricerche di Michel Foucault, ha preso il nome di biopolitica. Al suo centro non vi sono più i soggetti astratti, e tanto meno le persone giuridiche, del modello democratico, ma i corpi degli individui e delle popolazioni assunti nella loro assoluta concretezza. La democrazia, almeno quella che si definisce tale, fondata sul diritto astratto e sul diritto uguale, è finita negli anni Venti e Trenta del secolo scorso e non è più ricostruibile e tanto meno esportabile altrove. Naturalmente, se si riduce il regime democratico soltanto alla presenza di più partiti formalmente concorrenti e al metodo elettorale, si può sempre sostenere che il numero delle democrazie nel mondo è in continuo aumento. Ma in questo modo si perde di vista la trasformazione radicale che le ha investite. Ciò è visibile non appena ci si sposti dal piano della forma a quello dei contenuti, della "materia" degli attuali regimi politici occidentali. È vero che la democrazia, in quanto tale, non ha contenuti; è piuttosto una tecnica, un insieme di regole volte a distribuire il potere in maniera proporzionale alla volontà degli elettori. Ma è precisamente per questo che essa esplose, o implode, nel momento in cui viene riempita da una sostanza – appunto la vita – che non può contenere senza mutarsi in qualche cosa di radicalmente diverso. Una sostanza su cui non è certo possibile decidere a maggioranza e che comunque non può essere espressa dai tradizionali canali rappresentativi.

Se si considera che, nel nostro stesso paese, le questioni che hanno maggiormente coinvolto l'opinione pubblica sono state quelle della salute e della droga, della fecondazione artificiale e dell'aborto, della sicurezza e dell'immigrazione, si ha la misura di questo cambio di paradigma: il modello della cura medica è diventato non soltanto l'oggetto privilegiato, ma la forma stessa della politica. Di una politica che solo nella vita trova l'unica fonte di legittimazione possibile. Ma attenzione: che la vita – la sua conservazione e il suo sviluppo, la sua cura e il suo potenziamento, la sua inclusione e la sua esclusione – sia oggi l'unico soggetto e oggetto della prassi politica, non vuol dire che ogni politica che ad essa si riferisca sia equivalente. Che possa, o debba, cadere la differenza e anche il conflitto, tra schieramenti politici contrapposti. Che non vi sia una radicale divergenza tra una politica sulla vita e una politica della vita. Nulla più della vita – assai più delle regole, delle tecniche, dei rituali rappresentativi – implica e produce conflitti non neutralizzabili. Conflitti tra coloro che intendono proteggerne una porzione a differenza o addirittura a danno di un'altra e coloro che pensano la vita nel suo insieme inseparabile. Tra coloro

che guardano la vita dal lato dell'identità, della particolarità e dell'immunità e coloro che la guardano dal lato della sua generalità, sapendo che il mondo globale o si salverà tutto insieme o perirà tutto insieme. Che la vita di ciascuno è legata da mille fili a quella di tutti. Che i vecchi dispositivi della separazione e dell'esclusione vanno finalmente abbandonati a favore di un diverso modo di agire, ma prima ancora di un diverso modo di pensare.

Note

1 M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Il Mulino, Bologna 2002.

2 R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

3 T. Hobbes, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 155.

4 J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e pensiero, Milano 1991, p. 52.

5 S. Weil, *La persona e il sacro*, in Esposito (a cura di), *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 76.

6 *Ivi*, p. 68.

7 Weil, *La prima radice*, Edizioni di Comunità, Milano 1980, p. 9.

8 *Ivi*, p. 10.

Diritto, vita, persona

di Stefano Rodotà

Massimo D'Alema, da presidente del Consiglio dei ministri, mi designò come rappresentante del governo italiano nella Convenzione che ha scritto la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, un'esperienza che mi ha aiutato a riflettere sulla connotazione che assume la persona nelle dinamiche costituzionali anche del XX secolo. Una riflessione necessaria anche per la politica, se vuole reagire alla regressione culturale che stiamo vivendo. La cattiva politica è sempre figlia di una cattiva cultura; e se posso fare un richiamo un po' eterodosso, mi viene di questi tempi in mente una citazione di un lontano comandante Fidel Castro che diceva: «El niño que no estudia no es un buen revolucionario». Diciamo che non riesce ad essere neppure un modesto riformista!

Detto questo, credo che l'attualità politica, come ricordato da Roberto Esposito, ci sollecita e ci inquieta perché alcuni provvedimenti di questi giorni ci appaiono non solo restrittivi di diritti fondamentali, ma segno preoccupante di una regressione profonda del modo stesso di concepire la persona. Cercherò di seguire un itinerario che è almeno parzialmente diverso da quello di Roberto Esposito.

Jacques Maritain, proprio al tempo della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite, asserì che vi sono diritti che l'uomo ha per il fatto stesso di essere persona. Questa affermazione è stata recentemente declinata da papa Benedetto XVI nel modo seguente: «Questi diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, ma sono iscritti nella natura stessa della persona umana e sono pertanto rinviabili ultimamente al creatore».

Qui si pone un problema: chi identifica i diritti fondamentali? Si potrebbe, anzi, dire: chi parla in nome del creatore? E dunque il problema dei diritti fondamentali è anche quello delle modalità, delle procedure di identificazione che, stando alle indicazioni sopra riferite, sono poi quelle che ci restituiscono la persona nella sua compiutezza. Il tragitto costituzionale deve essere percorso per definire la rilevanza della religione, non nella prospettiva di un contributo su "laicità e Stato costituzionale", ma per quanto riguarda la costruzione della personalità non solo come fatto privato, ma nel sistema delle relazioni in cui essa è immersa.

Vorrei riportare due citazioni. Giambattista Vico ne “La scienza nuova. Tre spezie di diritti naturali” afferma: «Il terzo dei diritti naturali è il diritto umano dettato dalla ragione umana tutta spiegata». La seconda citazione viene dall’articolo 16 della Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino del 1789: «Una società dove non v’è garanzia dei diritti fondamentali e separazione dei poteri non ha costituzione». Da queste diverse assunzioni comincia il cammino umano dei diritti e del costituzionalismo come forma del loro riconoscimento e garanzia, che ci porta all’articolo 2 della Costituzione italiana, dov’è appunto scritto: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti fondamentali della persona».

E la natura come fondamento e riferimento obbligato? Ancora due citazioni. Pietro Piovani, filosofo del diritto e autore di “Giusnaturalismo e etica moderna”, scrive: «La positivizzazione è il destino dei diritti naturali moderni che hanno un destino. L’essere naturale dei diritti naturali moderni è l’essere nella storia». Affidati, dunque, all’esperienza storica del costituzionalismo. Ma come emergono? Luigi Ferrajoli afferma: «Non è un caso che i diritti umani e con essi ogni progresso nell’eguaglianza siano sempre nati dal disvelarsi di una violazione della persona divenuta ad un certo momento intollerabile». Ecco il tragitto e il nesso con la persona in un senso che, ai miei occhi e alla mia riflessione, appare diverso, pur senza parlare in modo radicale di discontinuità, dalla rappresentazione della persona che ha accompagnato la storia di questo concetto nelle forme così bene individuate criticamente da Roberto Esposito. Oggi il nesso con la persona è il tramite per giungere alla complessità dell’esistenza e del suo essere nella storia, che non può essere colto attraverso il classico riferimento a un soggetto astratto come puro centro di imputazione di diritti e doveri. Questo dispositivo, il soggetto astratto appunto, non ci ha tenuto al riparo dai drammi della storia. Ad esempio, la persecuzione nei confronti degli ebrei trova una impassibile strumentazione nella formula contenuta nell’articolo 1 del Codice civile italiano del 1942, dove si affermava che «le limitazioni alla capacità giuridica derivanti dall’appartenenza a determinate razze sono stabilite da leggi speciali». Se la misura della soggettività è consegnata integralmente al legislatore, che definisce quali siano i diritti e i doveri imputabili a un soggetto considerato in una dimensione che fa astrazione dai dati di realtà, diventa formalmente corretto che la legge possa addirittura privare della capacità giuridica, costruendo una categoria di sotto-persone o di non-persone. Questo drammatico esito impone di guardare oltre la prospettiva del soggetto astratto, senza abbandonarla integralmente, ma essendo consapevoli dei

suoi limiti e della necessità di trovare nuovi e più adeguati riferimenti. La persona può adempiere a questa funzione.

Negli ultimi anni la persona ha preso congedo dal suo etimo. Non è più maschera, strumento anch'essa di occultamento, bensì strumento che consente a ciascuno di riappropriarsi della propria esistenza, di dare evidenza alle condizioni materiali dell'esistere, di raggiungere così la sua pienezza. Facendo astrazione dalle condizioni materiali, il dispositivo del soggetto ha avuto una funzione essenziale nella costruzione dell'eguaglianza, nella liberazione di ciascuno dai vincoli obbliganti del ceto, dello status, e poi dell'etnia o delle preferenze sessuali, nel dare evidenza alla differenza ineliminabile, quella di genere. L'astrazione come potente motore dell'eguaglianza, secondo la logica delle settecentesche dichiarazioni dei diritti.

Ma vi è un momento in cui questo dispositivo mostra i suoi limiti, si volge quasi contro se stesso. Ciò che oggi si cerca di fare, con esiti certamente sottoposti al dubbio e alla critica, è appunto la reinvenzione della persona. E il fatto che si torni sul punto problematico e difficile dell'imputazione dei diritti fondamentali alla persona in quanto tale, e non ad esempio ricorrendo alla logica dell'appartenenza ad un determinato Stato, ci dice due cose. Svincolata dalla logica statutale e ancorata al patrimonio di diritti che accompagnano ovunque la persona, la cittadinanza non è più un dispositivo di esclusione, ma di inclusione. Definita attraverso questo patrimonio comune di diritti, la persona diviene pietra di paragone e oppone questo suo modo d'essere ad ogni forma di riduzionismo, alla negazione dell'umano, dunque alla legittimazione della categoria della non-persona.

Nella Costituzione italiana, e nella sua lettura consapevole da parte della cultura che in essa si riconosce, si trovano spunti significativi per proseguire questa riflessione. In due significative sentenze (1146/88 e 297/96) la Corte costituzionale ha affermato che quelli che «appartengono all'essenza dei valori sui quali si fonda la Costituzione» e contribuiscono a definire i «principi supremi» dell'ordinamento italiano non possono essere «sovvertiti o modificati nel loro contenuto essenziale neppure da leggi di revisione costituzionale o da altre leggi costituzionali». I diritti inviolabili dell'uomo non sono «sopprimibili neanche dalla maggioranza e neanche dall'unanimità dei consociati» perché «patrimonio irretrattabile della persona umana».

Siamo di fronte ad un'indicazione molto forte: vi è qualcosa nella Costituzione che neppure la revisione costituzionale può toccare. Naturalmente, da un punto di vista fattuale, questo può avvenire. Ma, se ciò accade, vuol dire che vi è un

mutamento di regime. Cosicché, individuare questo insieme di valori e di principi fondativi diviene un passaggio ineludibile per qualificare nello stesso tempo i caratteri democratici del sistema e il posto dei singoli al suo interno.

Vi è, poi, l'articolo 32 della Costituzione, cresciuto di importanza e di rilevanza in questi anni, parallelamente al fatto che il diritto alla salute come diritto fondamentale della persona è emerso in tutto il mondo come uno degli snodi essenziali della garanzia della persona, tale da giustificare addirittura un'ingerenza umanitaria che supera e mette in discussione la sovranità degli Stati. Segno ulteriore della lungimiranza della Costituzione italiana. L'articolo 32 sul diritto alla salute assume così un ruolo essenziale nella "costituzionalizzazione della persona" e nella definizione della cittadinanza. Dopo aver considerato la salute come diritto fondamentale dell'individuo, si stabilisce che i trattamenti obbligatori possano essere previsti soltanto dalla legge, e tuttavia «in nessun caso» possano violare il limite imposto dal «rispetto della persona umana». È, questa, una delle dichiarazioni più forti della nostra Costituzione, poiché pone al legislatore un limite invalicabile, più incisivo ancora di quello previsto dall'articolo 13 per la libertà personale, che ammette limitazioni sulla base della legge e con provvedimento motivato del giudice. Nell'articolo 32 si va oltre. Quando si giunge al nucleo "duro" dell'esistenza, alla necessità di rispettare la persona umana in quanto tale, siamo di fronte all'"indecidibile". Nessuna volontà esterna, fosse pure quella coralmemente espressa da tutti i cittadini o da un Parlamento unanime, può prendere il posto di quella dell'interessato.

Siamo di fronte ad una sorta di nuova dichiarazione di *habeas corpus*, ad una autolimitazione del potere. Viene ribadita, con forza moltiplicata, l'antica promessa che il re d'Inghilterra, nella Magna Charta, fa ad ogni uomo libero: «Non metteremo né faremo mettere la mano su di lui, se non in virtù di un giudizio legale dei suoi pari e secondo la legge del paese». Il corpo intoccabile diviene presidio di una persona umana alla quale «in nessun caso» si può mancare di rispetto. Il sovrano democratico, una assemblea costituente, rinnova la sua promessa di intoccabilità a tutti i cittadini. Anche il linguaggio esprime la singolarità della situazione, poiché è la sola volta in cui la Costituzione qualifica un diritto come «fondamentale», abbandonando l'abituale riferimento all'inviolabilità. Ed è significativo che i costituenti, che in un primo momento avevano definito il limite invalicabile attraverso il riferimento alla dignità, abbiano poi ritenuto necessario andare oltre il richiamo ad una qualità della persona, riferendosi al rispetto della persona umana nella sua integralità.

Si affida così a ciascuno il governo della propria vita. Questo è il punto essenziale, e non è una caduta relativistica o il segno d'una estrema soggettivizzazione. Dietro quella norma vi è il processo di Norimberga ai medici nazisti, vi sono le violente sperimentazioni sugli esseri umani, che ne distrussero dignità e vita. Da quel processo ebbe origine il Codice di Norimberga, che parte dall'affermazione che nessun intervento sul corpo può essere effettuato senza il consenso libero e informato della persona, che rappresenta un passaggio essenziale per la costruzione dei diritti fondamentali.

Da qui, ormai, devono prendere le mosse tutte le discussioni sul potere di governo della vita; sul vivere, morire, rifiutare le cure; sulla procreazione, sulla condizione di immigrato, che è appunto una di quelle «condizioni personali» che non possono essere all'origine di discriminazioni, come dice esplicitamente l'articolo 3 della Costituzione. Di questo nucleo essenziale il legislatore non può disporre, altrimenti si incide sulla sostanza della persona, si viola il vincolo imposto appunto dal necessario rispetto della persona umana.

Qui è la nascita di una nuova cittadinanza. E di una sua nuova definizione, che ormai abbandona la logica dell'appartenenza statale e fa riferimento all'insieme dei diritti, a un patrimonio civile che accompagna la persona ovunque si trovi.

Altre riflessioni sono imposte dalle dinamiche che abbiamo di fronte, da un'ombra censitaria. Un diritto fondamentale come il diritto alla salute diviene appunto un diritto subordinato al reddito quando la caduta del carattere universale della protezione fa sì che ciascuno abbia tanta salute quanta ne può comprare sul mercato. Si coglie così un tema più generale, che riguarda la costruzione dei diritti fondamentali e la pienezza della persona nel loro possibile conflitto con la logica di mercato. Lo dice esplicitamente l'articolo 3 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea quando, confermando una linea che si trova in altri documenti internazionali, afferma che il corpo, le sue parti e i suoi prodotti non possono costituire oggetto di profitto. Non è solo una dichiarazione in negativo, ma una indicazione riguardante proprio il criterio al quale bisogna riferirsi nella ricostruzione complessiva dello statuto costituzionale della persona.

Ma vi è un altro punto molto delicato. Proprio affrontando il tema persone/non-persone, con un occhio lungimirante, Simone De Beauvoir si chiedeva: ma gli anziani sono davvero considerati persone? Oggi ci troviamo di fronte all'accumularsi di una serie di elementi che rischiano di portarci a dare una risposta almeno parzialmente negativa ad un interrogativo così angoscio-

so. Nel momento in cui il corpo non è più produttivo, l'anziano può diventare prigioniero di una logica in cui prevale il criterio della pura efficienza. Ecco, allora, che molti suoi diritti regrediscono, scompaiono: non ha diritto all'accesso gratuito ad alcuni farmaci, è escluso dalle liste d'attesa per alcune forme di trapianto perché queste risorse vengono riservate a chi ha più lunga aspettativa di vita, a chi ha la possibilità di continuare ad esistere attraverso la "riparazione" del suo corpo. Il corpo improduttivo è davanti a noi, di nuovo, con un fortissimo e inquietante aspetto di selezione e di esclusione. Non si può, dopo una certa età, avere accesso ad alcuni farmaci in base alle regole del sistema sanitario pubblico? Tuttavia, se si possiedono le risorse economiche, in farmacia li si può comprare, anche se non ne si potrà chiedere il rimborso. Si è esclusi dalla lista d'attesa per alcuni trapianti? Questa regola esiste in alcuni paesi civilissimi: ma, anche in questo caso, se si hanno le risorse finanziarie, si va in un altro paese dove questo vincolo non esiste e si ottiene il trapianto. Di nuovo, la cittadinanza censitaria attraverso la riduzione della dotazione di diritti fondamentali della persona.

Ancora un'ipotesi, legata proprio ad un uso delle risorse che dovrebbero garantire economie di scala: oggi si investe molto, e con risultati anche positivi, su una serie di tecnologie di assistenza degli anziani affidate all'elettronica. Sono già disponibili strumenti che consentono di mantenere un contatto a distanza con la persona anziana, per controllarne lo stato di salute, gli spostamenti. Si realizza così un'assistenza continua con notevoli risparmi rispetto, ad esempio, al passaggio periodico di un operatore sociale presso la persona anziana sola. Tuttavia, se si delega totalmente alla tecnologia e si interrompe ogni relazione personale, si giunge ad un drammatico abbandono, ad un isolamento tecnologico, che nega alla persona socialità e dignità.

Per intendere meglio che cosa possa divenire la persona immersa nel flusso tecnologico, si può fare riferimento a due sentenze della Corte costituzionale tedesca. La prima è del 27 febbraio 2008. La Corte era stata investita di un problema ormai tipico di moltissimi paesi, e cioè la legittimità di una norma antiterrorismo contenuta in una legge del Land Nord Reno-Westfalia, che consentiva la perquisizione a distanza dei computer, e in genere dei sistemi informativi personali, anche all'insaputa degli interessati. I giudici tedeschi non si sono limitati a dichiarare l'illegittimità di questa norma con un argomento abituale, in questo caso la violazione della libertà di comunicazione, ma hanno compiuto un passo avanti di enorme importanza. Hanno costruito un nuovo diritto fondamentale della persona all'integrità e riservatezza del suo appa-

rato informativo come strumento indispensabile per «il libero sviluppo della personalità», che è la formula contenuta nel paragrafo secondo della Costituzione tedesca (corrispondente a quanto previsto dall'articolo 2 della nostra Costituzione). È stata così costruita una nuova persona, derivante dall'integrazione tra la sua fisicità e la strumentazione tecnologica di cui si serve, con un passaggio che lascia intravedere una diversa antropologia.

L'altra sentenza è del 2007 e riguarda la legge sulla sicurezza aerea, che aveva previsto, qualora vi fosse il sospetto che un aereo civile fosse in procinto d'essere usato come strumento per un attentato, la legittimità dell'abbattimento di quell'aereo. Anche questa norma è stata dichiarata incostituzionale, perché i passeggeri non venivano considerati come persone, ma come oggetti disponibili, quasi mere parti dell'aereo.

Vi sono, dunque, molti modi di guardare all'integrazione tra la tecnologia e la persona, per impedirne il degrado e per cogliere le sue nuove modalità di essere nel momento in cui si serve della tecnologia che lo circonda.

Il tema è reale, viviamo in un tempo in cui sono fortissime le spinte a trasformare le persone in *networked persons*, persone continuamente in rete, costruite in modo da divenire soggetti che trasmettono e ricevono segnali. Questo può accadere all'anziano di cui si è parlato in precedenza, ma accade anche ai lavoratori a cui in Gran Bretagna, e non solo, viene imposto di portare al polso un *wearable computer*, un computer che si può indossare e che consente al datore di lavoro di controllare i ritmi, gli spostamenti, le modalità di lavoro, impartire ordini e controllarne l'esecuzione, con una spersonalizzazione totale attraverso la tecnologia e un controllo assoluto del soggetto.

Questo non è più il fenomeno lungamente analizzato della persona che entra nel mondo delle cose. È la persona stessa che si fa cosa. Tre anni fa le cronache dei giornali californiani raccontarono la storia di una bambina che, nella sua scuola, come tutti i suoi compagni, era stata dotata di un medaglione appeso al collo, nel quale era stato inserito un *chip* elettronico leggibile a distanza con la tecnologia delle radiofrequenze. La finalità era quella di poter meglio garantire la sicurezza dei bambini, accertando in ogni momento in quale locale della scuola si trovassero. La bambina torna a casa, racconta la storia ai genitori che le chiedono le sue impressioni, e lei dà una risposta fulminante: «Non voglio diventare un pacchetto di cereali!». La bambina si vedeva appunto come uno dei tanti oggetti di cui, in un supermercato, si legge il prezzo accostando ad essi uno strumento elettronico. Ha capito tutto, ha colto un passaggio antropologico che va prima compreso e poi governato.

Entrata nel mondo delle cose, infatti, la persona è soggetta a dinamiche che la spersonalizzano. Si conoscono già casi in cui l'anziano può avere un premio assicurativo più basso se accetta di portare su di sé un dispositivo di controllo a distanza che consente di rintracciarlo in ogni momento, esattamente quel che già accade per le automobili che installano un dispositivo di controllo satellitare. La persona, ormai, è solo uno tra i tanti oggetti in movimento.

Da casi come questi deve partire la rilettura di una serie di diritti fondamentali classici. La libertà personale, trasformata o cancellata dalle diverse forme di controllo a distanza. La libertà di comunicazione, radicalmente modificata dalle massicce conservazioni di tutti i dati riguardanti le forme diverse nelle quali comunichiamo (telefonia fissa e mobile, e-mail, accessi a internet) e che fa sì che altri possano impadronirsi del nostro corpo elettronico, cioè dell'insieme delle informazioni che ci riguardano e che consentono di ricostruire la nostra personalità. Il diritto di circolare liberamente è fortemente condizionato dalla videosorveglianza. Tutto questo richiede un'attenzione non in chiave di nuovi diritti, ma come rilettura dell'intero apparato di tutele costituzionali nella dimensione delle garanzie, perché i costituzionalisti, che si rifiutano di scendere su questo terreno, in realtà stanno privando le persone delle garanzie necessarie nell'età tecnologica.

Dunque il problema è la persona nella temperie delle tecnoscienze. Costruire il sé, ma anche costruire l'altro, la progettazione delle persone, il clone: e Hans Jonas, parlando appunto della clonazione, la ritiene inaccettabile perché priva la persona del «diritto di non sapere» come elemento costitutivo della costruzione della personalità. Nascere sapendosi immagine di un essere già esistente violerebbe questo diritto fondamentale.

La tesi può essere discussa, ma è uno dei tanti modi per volgere l'attenzione alla costruzione della persona giungendo così alle questioni della vita, all'origine stessa della vita, e dunque a materie assai controverse, come quella dello statuto dell'embrione, la cui discussione pubblica in Italia è fortemente segnata dal ruolo assunto dalle gerarchie vaticane.

Mi limito qui a tracciare un brevissimo itinerario costituzionale. L'articolo 2 della Costituzione ci parla di «diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali, ove si svolge la sua personalità». Della libera costruzione della personalità, dunque, dobbiamo anzitutto occuparci. «La scuola laica non deve imporre agli alunni credenze religiose, filosofiche o politiche in nome di autorità sottratte al sindacato della ragione, ma deve mettere gli alunni in condizione di potere con piena libertà e consapevolezza formarsi da

sé le proprie convinzioni politiche, filosofiche e religiose». Questa regola basilare della libera costruzione della personalità ci viene da Gaetano Salvemini, che così scriveva nel 1907 in un saggio intitolato appunto “Che cos’è la laicità?”. Lo storico pugliese volle che questo testo fosse ripubblicato nel 1951, in apertura di un libro che, con lo spirito polemico che lo contraddistingueva, intitolò “Il programma scolastico dei clericali”.

Il vero tema della discussione non riguarda ormai il “se”, ma il “come” della presenza della religione nella sfera pubblica in un momento in cui siamo di fronte ad un più generale progetto che la Chiesa proietta sul mondo. Si è modificata l’elaborazione culturale che sostiene questo progetto, con una sottolineatura dei suoi valori come assoluti e non negoziabili in forme che, in Italia, aprono un conflitto con principi della Costituzione e manifestano l’inammissibile pretesa di realizzare nei fatti una vera e propria revisione costituzionale. La questione del sacro e il ritorno dell’attenzione per la religiosità incidono sulle modalità della discussione pubblica. Le innovazioni scientifiche e tecnologiche rivoluzionano la vita e la società, esigono adeguati principi di riferimento e avviano così una discussione nella quale proprio la religione viene indicata come approdo sicuro, unica fonte di certezza.

Sono questioni qualitativamente diverse, tutte però espressive di un mutamento che richiede la messa a punto di strumenti analitici e di risposte culturali e politiche adeguate. Se, in particolare, si considerano i temi del sacro e della tecnoscienza è indubbia la rilevanza della cultura religiosa in queste discussioni. Rilevanza, ma non pretesa di esclusività.

Questo significa forse che si vuole escludere la religione dalla sfera pubblica, come spesso avventatamente si dice? La distinzione tra sfera privata e pubblica è importante, e non va perduta, perché ha consentito una garanzia profonda della libertà religiosa, non confinata nella coscienza, ma collocata appunto in questo luogo intoccabile da poteri esterni. Un tale risultato è reso possibile proprio da quel rispetto per le ragioni dell’individuo e della sua intimità che il pensiero laico ha permesso con la sua affermazione dell’autonomia della persona. Vi è, dunque, un’accentuazione forte della religione nella sfera privata che non vuol dire affatto confinarla in quella dimensione. Al contrario, proprio il forte statuto privato consente alla religiosità di attingere a quella ricchezza che le consente, poi, di sprigionare tutte le sue potenzialità nella sfera pubblica.

Come, però? Un’osservazione dei dati istituzionali è sufficiente a mostrare l’infondatezza della tesi secondo la quale vi sarebbe indifferenza, o addirittura ostilità, verso il riconoscimento della religione nella sfera pubblica. E,

al tempo stesso, offre tutti gli elementi necessari per definire le modalità di questa presenza.

Già l'articolo 3 della Costituzione prevede l'eguaglianza dei cittadini senza distinzione di religione e l'articolo 19 afferma che «tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume». Questa presenza nella sfera pubblica è ulteriormente rafforzata dall'articolo 21 sulla libertà di manifestazione del pensiero, che si concreta appunto nel diritto di tutti di partecipare alla discussione democratica con le proprie opinioni. Lungo questa linea, poi, s'incontra la prima dichiarazione dei diritti del nuovo millennio, la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, dove si sanciscono la libertà di religione, il divieto di discriminazione in base alla religione (articolo 21), il riconoscimento della diversità religiosa (articolo 22), il diritto dei genitori di educare i figli secondo le loro convinzioni religiose (articolo 15).

Molte altre norme specificano variamente questi principi. Lo fa, tra i tanti, l'articolo 4, comma 1, lettera d del Codice in materia di dati personali, dove le convinzioni religiose sono considerate tra i dati sensibili per i quali è prevista una tutela rafforzata. Ma, con lungimiranza, era stato l'articolo 8 dello Statuto dei lavoratori, nel 1970, a vietare al datore di lavoro di effettuare indagini «sulle opinioni politiche, religiose e sindacali del lavoratore». Qui la garanzia, primo caso di intensa tutela dei dati nel nostro sistema, riguarda la *privacy* del lavoratore solo nelle apparenze. La sua finalità vera è quella di impedire le discriminazioni derivanti dalla manifestazione pubblica delle proprie convinzioni, fedi, appartenenze.

Vi è, dunque, una regola diffusa e condivisa sulla presenza della religione nella sfera pubblica. Ma questa regola costruisce la presenza pubblica come componente di un contesto caratterizzato dall'eguaglianza e dal riconoscimento della diversità. La religione non è mai nominata da sola, eccezion fatta per il caso in cui si paventano forme di persecuzione diretta o indiretta. Di essa si parla sempre insieme alle convinzioni filosofiche e all'appartenenza politica, alla lingua e all'essere parte di una minoranza.

L'entrata laica della religione nello spazio pubblico avviene in condizioni di parità, non attraverso l'attribuzione di un qualsiasi privilegio. È parte di un coro, non voce solista. Così, quando si sottolinea l'importanza del contributo che religione e religiosità possono dare al discorso pubblico e ad una comune elaborazione culturale, si coglie un dato, un valore aggiunto se si vuole,

che ha le sue radici nella storia, ma che non può essere utilizzato per pretendere l'attribuzione di uno statuto privilegiato, di una posizione formalmente più forte di quelle riconosciute ad ogni altra forma di convinzione personale.

Arriviamo in tal modo al cuore delle polemiche di questi tempi, spesso assai sgangherate. Il riferimento forte e insistito della Chiesa a valori "non negoziabili", presentati come un vincolo per l'azione del cattolico, chiude non solo la porta al dialogo, possibile quando tutte le parti sono disposte a mettersi in gioco. Porta con sé il germe di un conflitto con la stessa logica democratica.

Lo spazio democraticamente legittimo è quello che risulta dall'insieme dei principi costituzionali, che non può essere sostituito da altri principi e altre assologie attraverso forme improprie di "revisione" costituzionale, come accade quando, ad esempio, agli articoli della Costituzione vengono contrapposti, quasi portatori di una superiore legalità, passi di encicliche papali o di altri documenti vaticani. I soli principi democraticamente legittimati, e quindi punto di riferimento comune, sono unicamente quelli che rinveniamo nella Costituzione della Repubblica, nei quali la persona trova appunto la sua legittima "costituzionalizzazione", e rispetto ai quali la discussione è ovviamente lecita, non invece la pretesa di cancellarli e di sostituirli con l'imposizione autoritaria di altre tavole di valori.

LAICITÀ E STATO COSTITUZIONALE

La laicità come principio costituzionale

di Luciano Violante

Gli Stati costituzionali sono per loro natura laici: non riconoscono una religione ufficiale e assicurano sul proprio territorio la libertà religiosa, che comprende anche la libertà di non professare alcuna religione.

Ogni Stato costituzionale, peraltro, ha una propria idea di laicità, dipendente dalla storia, dal carattere dei partiti politici, dal modo in cui nel corso del tempo si sono definiti i rapporti tra ordine civile e ordine religioso. La laicità della Francia, ad esempio, è diversa dalla laicità della Spagna ed entrambe sono diverse dalla laicità dell'Italia.

In ciascun paese, del resto, le cose possono procedere diversamente a seconda dei momenti politici.

La laicità di José Luis Rodríguez Zapatero, in Spagna, è certamente diversa dalla laicità di José María Aznar. La laicità era stata definita da Jacques Chirac, per la Francia, un «monument inviolable». Ma Nicolas Sarkozy, parlando come presidente della Repubblica, ha più volte fatto professione di fede: nella basilica di San Giovanni in Laterano, il 20 luglio 2007, ad esempio, ha sostenuto che le radici della Francia sono essenzialmente cristiane, venendo meno, secondo alcuni, al dovere di neutralità della Repubblica francese rispetto alle singole opzioni religiose.

Nella Costituzione italiana, la laicità non è un'opzione individuale o partitica. È stata considerata dalla Corte costituzionale, in una fondamentale sentenza del 1989 (203/89), tra i principi supremi dell'ordinamento costituzionale della Repubblica e, come tale, ha ribadito la Corte, presenta «una valenza superiore rispetto alle altre norme o leggi di diritto costituzionale» e quindi sia al Concordato che ai trattati internazionali.

Il principio di laicità si desume da molteplici articoli della Costituzione (2, 3, 7, 8, 9, 19, 20); non consiste nell'indifferenza nei confronti dell'esperienza religiosa, ma nella salvaguardia della libertà di religione, che comprende anche la libertà di non professare alcuna religione.

Le classi politiche dirigenti e le istituzioni dello Stato hanno il dovere di difendere tutti i principi fondamentali della Repubblica e quindi anche il principio di laicità. Ma così non è sempre stato.

In Italia, infatti, la laicità appare un concetto sottoposto ad un permanente e mai risolto braccio di ferro tra autorità civile e autorità religiosa.

Sulle nostre vicende politiche e costituzionali ha sempre fortemente influito la presenza del papato. Indipendentemente dalla volontà delle parti, questo elemento, per ragioni storiche e per l'entità della presenza stessa della Chiesa cattolica in Italia e nel mondo, differenzia fortemente la condizione italiana da quella di altri paesi europei simili al nostro. E poiché ciascuna forza tende ad espandersi sino a quando non trova un limite nella forza altrui, la particolare elasticità di questo rapporto è strettamente connessa alla legittimazione e al consenso di tutte le forze in campo, agli obiettivi specificamente perseguiti dai vertici della Chiesa cattolica, alla propensione laica delle forze politiche.

Il presidente del Consiglio Alcide De Gasperi rifiutò nel 1952 la proposta del Vaticano di stringere una intesa politica con l'MSI per il governo della città di Roma e subì per questo un lungo ostracismo da parte di Pio XII.

Dopo il risultato del referendum sul divorzio, nel 1974, Aldo Moro spiegò al Consiglio nazionale della DC che settori dell'opinione pubblica «sono ora ben più netti nel richiedere che nessuna forzatura sia fatta con lo strumento della legge, con l'autorità del potere al modo comune di intendere e di disciplinare in alcuni punti sensibili i rapporti umani. Di questa circostanza non si può non tener conto perché essa tocca ormai profondamente la vita democratica del nostro Paese, consigliando talvolta di realizzare la difesa di principi e di valori cristiani al di fuori delle istituzioni e delle leggi e cioè nel vivo, aperto e disponibile tessuto della nostra vita sociale».

Queste lezioni di laicità, venute, in circostanze difficili, da due dei più autorevoli uomini di Stato cattolici, sembrano appartenere ad un altro paese.

Nelle interpretazioni giurisprudenziali del contenuto e dei confini della laicità, mentre i giudici ordinari sembrano essere divisi tra laici e confessionali, si è manifestato un singolare, ma non inspiegabile doppio standard tra Corte costituzionale e giurisdizione amministrativa, quella che più frequentemente è stata chiamata ad intervenire, in particolare sulle questioni attinenti alla esposizione del crocifisso in luoghi pubblici.

Mentre la Corte costituzionale, seppure con qualche tentennamento, continua ad essere legata alla fondamentale sentenza 203/89 nella quale la laicità era dichiarata «principio supremo dell'ordinamento costituzionale», la giustizia amministrativa – TAR e Consiglio di Stato –, in genere più sensibile al clima politico, ha accompagnato un ossequio formale alla Consulta con decisioni più apertamente favorevoli ad un privilegio per la Chiesa cattolica.

Peraltro, come vedremo, non tutta la giurisprudenza ordinaria ha seguito gli insegnamenti della Consulta.

Gli studiosi che hanno approfondito le diverse sentenze della Corte si sono soffermati o sui filoni giurisprudenziali (Siccardi) o sui principi di fondo che da quei filoni interpretativi possono trarsi (Casuscelli), o sugli obblighi derivanti ai pubblici poteri dalle sentenze della Corte (Pacillo).

I principali filoni giurisprudenziali possono così sintetizzarsi: la laicità non consiste nella estraneità o nella indifferenza dello Stato per l'esperienza religiosa; essa consiste invece nel sostenere le concrete istanze religiose dei cittadini con equidistanza e imparzialità rispetto a tutte le confessioni religiose; la libertà religiosa è una proiezione della libertà di coscienza del singolo.

Da questi filoni si traggono alcuni principi di fondo del nostro Stato costituzionale: a) carattere pluralista della Repubblica; b) irrilevanza del dato numerico (quanti sono i fedeli di un determinato tipo di religione); c) irrilevanza del dato sociologico (quale religione è ritenuta prevalente dalla comunità dei cittadini); d) divieto di differenziare la regolamentazione giuridica dei diritti e dei doveri in base al tipo di religione; e) dovere di imparzialità dei pubblici poteri; f) distinzione netta fra ordine civile e ordine religioso; g) tutela delle minoranze religiose; h) legittimità della legislazione promozionale di tutela della libertà di religione.

La Corte, peraltro, con la sentenza 195/93 ha fatto un'eccezione alla irrilevanza del criterio numerico e sociologico. Giudicando in materia di disciplina urbanistica dei servizi religiosi (legge 29/88 della Regione Abruzzo), la Corte è ricorsa al criterio della «entità e della presenza nel territorio dell'una o dell'altra confessione», ritenendolo "logico" perché «non integra *strictu sensu* una discriminazione in quanto si limita a condizionare e proporzionare l'intervento alla esistenza e all'entità dei bisogni al cui soddisfacimento l'intervento stesso è finalizzato». Ma si tratta, appunto, dell'unica eccezione.

I doveri che derivano ai pubblici poteri possono così riassumersi: a) salvaguardare la libertà di religione in regime di pluralismo confessionale e culturale; b) essere equidistanti e imparziali nei confronti di tutte le confessioni religiose, ferma la possibilità di regolare bilateralmente e in modo differenziato i rapporti tra Stato e Chiesa cattolica mediante il Concordato e con le altre confessioni tramite le intese; c) fornire pari tutela alla coscienza di ciascuna persona che si riconosca in una fede, quale che sia la religione professata; d) distinguere l'"ordine delle questioni civili" dall'"ordine delle questioni religiose"; e) conseguentemente, divieto per lo Stato «di ricorrere a obbligazioni di ordine religioso per rafforzare l'efficacia dei propri precetti», principio riconosciuto dalla sentenza 334/96; f) divieto per tutte le confessioni religio-

se di chiedere allo Stato di rafforzare con l'imposizione della legge i propri precetti. Questo principio, particolarmente rilevante nella esperienza italiana, è stato espresso con particolare chiarezza nella sentenza 334/96: «La religione e gli obblighi che ne derivano non possono essere imposti come mezzo al fine dello Stato» e poi «qualunque atto di religione e delle sue istituzioni rappresenta sempre per lo Stato esercizio della libertà dei propri cittadini; manifestazione di libertà che come tale non può essere oggetto di una sua prescrizione obbligatoria, indipendentemente dalla irrilevante circostanza che il suo contenuto sia conforme, estraneo o contrastante rispetto alla coscienza religiosa individuale».

Il giudice amministrativo e il giudice ordinario sono intervenuti più volte su questioni attinenti alla laicità a proposito dell'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche, nel seggio elettorale e in un'aula di tribunale.

La Cassazione penale (IV sezione, sentenza 439/00), giudicando sul rifiuto di uno scrutatore di svolgere le proprie funzioni in un seggio nel quale era esposto un crocifisso, ha dichiarato che: «Costituisce giustificato motivo di rifiuto dell'ufficio di presidente, scrutatore e segretario – ove non sia stato l'agente a domandare di essere designato – la manifestazione di libertà di coscienza, il cui esercizio determini un conflitto tra la personale adesione al principio supremo di laicità dello Stato e l'adempimento dell'incarico a causa dell'organizzazione elettorale in relazione alla presenza nella dotazione obbligatoria di arredi dei locali destinati a seggi elettorali, pur se, casualmente, non di quello di specifica destinazione, del crocifisso o di altre immagini religiose». Questo perché lo scrutatore è "pubblico ufficiale imparziale" e il principio di laicità impone di garantire «che il luogo pubblico deputato al conflitto tra i sistemi indicati sia neutrale e tale permanga nel tempo».

Nello stesso ordine di idee si colloca un'ordinanza del Tribunale de L'Aquila di tre anni dopo in materia di esposizione del crocifisso in una scuola materna ed elementare di un comune della Regione. La decisione respinge l'equiparazione tra cultura cattolica e cultura civile del nostro paese e precisa che «la presenza del simbolo della croce induce l'alunno ad una comprensione profondamente scorretta della dimensione culturale della espressione della fede perché manifesta l'inequivoca volontà – dello Stato, trattandosi di scuola pubblica – di porre il culto cattolico al centro dell'universo».

Con una motivazione apparentemente di basso profilo, il presidente della Corte d'appello di Perugia respinge nell'aprile 2006 la richiesta del prefetto della città di rimuovere dalla sua carica il presidente di seggio che ave-

va fatto togliere il crocifisso dal seggio e non aveva ottemperato all'ordine del sindaco di riesporlo. Compete al presidente del seggio, ragiona il giudice, verificare nella sala l'esistenza degli arredi indispensabili, tra i quali non è menzionato il crocifisso.

Tutte le altre decisioni, almeno quelle note, sono in senso contrario.

Il Tribunale di Bologna nel 2005 ritiene che il crocifisso sia un «arredo, del tutto marginale, sia per l'ingombro che per la visibilità» e inidoneo a ledere il principio di laicità perché è «inverosimile che un non-simbolo, quale il crocifisso per i non credenti e per i non cristiani, possa per essi avere una qualche influenza negativa e costituire una qualche remora psicologica». E, d'altra parte, sempre per questo giudice, con un romantico ritorno alla distinzione tra disposizioni precettive e disposizioni programmatiche della Costituzione, il principio di laicità «non crea immediatamente obblighi di azione, né per lo Stato ordinamento né per lo Stato persona».

Più o meno sulla stessa linea, nel 2005, il Tribunale di Napoli, per il quale «la mera esposizione di un simbolo nel quale notoriamente si identifica ancor oggi, sotto il profilo spirituale la maggior parte degli italiani» non ha «alcuna valenza discriminatoria nei confronti di altre religioni la cui libera professione è senza alcun dubbio consentita e garantita dallo Stato». D'altra parte, secondo il Tribunale, molti elettori non si accorgono neanche dell'esistenza del crocifisso e non c'è alcun motivo per ritenere che la sua presenza possa condizionare il voto del cittadino tanto più se non cristiano o non credente.

Allo stesso modo ragiona, nello stesso anno, il presidente del Tribunale civile de L'Aquila, quando scrive che la presenza di un «simbolo passivo (...) che non è connesso a un comportamento attivo (...) non appare circostanza atta a costringere».

Mentre le decisioni pro esposizione provenienti dalla magistratura ordinaria hanno un carattere prevalentemente minimalistico, quelle della magistratura amministrativa sono fortemente orientate a considerare l'esposizione del crocifisso come dimostrazione stessa della laicità.

Il cardine attorno al quale ruotano queste decisioni è costituito dal parere reso il 27 aprile 1988 dall'adunanza della II sezione del Consiglio di Stato che doveva rispondere al quesito circa l'attualità delle norme sulla esposizione del crocifisso negli uffici pubblici. Il Consiglio di Stato ritiene che nessuna norma abbia abrogato le disposizioni sulla materia; d'altra parte, continua il parere, «la Costituzione non prescrive alcun divieto alla esposizione nei pubblici uffici di un simbolo che, come quello del crocifisso, per i principi che evoca e dei

quali si è già detto (“simbolo della civiltà e della cultura cristiana, nella sua radice storica, come valore storico indipendente da specifica confessione religiosa”) fa parte del patrimonio storico», s’intende del nostro paese.

Il TAR Veneto (sentenza 1110/05), sostenendo la legittimità della esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche, afferma tra l’altro che «nell’attuale realtà sociale, il crocifisso debba essere considerato non solo come simbolo di una evoluzione storica e culturale e quindi di identità del nostro popolo, ma come simbolo altresì di un sistema di valori di libertà, uguaglianza, dignità umana e tolleranza religiosa e quindi anche della laicità dello Stato». Pertanto sarebbe «paradossale escludere un segno cristiano da una struttura pubblica in nome della laicità, che ha sicuramente una delle sue fonti lontane proprio nella religione cristiana». Il TAR precisa inoltre che la croce è simbolo del cristianesimo e non del solo cattolicesimo e quindi esprime anche i valori delle altre confessioni cristiane, «da quella valdese a quelle scaturite dalla riforma, da quelle ortodosse a quelle di più recente diffusione». Ma dimentica che proprio i valdesi sono decisamente contrari, proprio per il principio di laicità, alla esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche.

Apparentemente salomonica è la decisione del TAR Lombardia, sezione di Brescia (sentenza 603/06), sempre in materia di esposizione del crocifisso in ambito scolastico. «La soluzione del problema dei simboli religiosi tradizionalmente esposti deve essere trovata all’interno di questi ambiti attraverso il coinvolgimento (negli appositi organi collegiali) di insegnanti, studenti e genitori». Nella specie, il consiglio di interclasse si era detto a maggioranza favorevole al mantenimento del crocifisso nelle aule scolastiche e anzi molti genitori avevano minacciato di ritirare i figli dalla scuola se il crocifisso fosse stato tolto dalle pareti e di qui la conclusione, francamente paradossale visto che si tratta del bilanciamento tra una consuetudine e un principio supremo dell’ordinamento costituzionale: «Di fronte alla sensibilità manifestata da un’ampia parte della comunità scolastica (...) il principio di laicità invocato non può conseguire l’obbiettivo di modificare unilateralmente la situazione».

Si potrebbe obiettare che far dipendere una garanzia costituzionale propria delle minoranze, come quella che deriva dal principio di laicità, dal voto di una maggioranza, significa svuotare il senso stesso della garanzia.

La sentenza 556/06 della VI sezione del Consiglio di Stato premette che le “condizioni d’uso” della laicità vanno determinate «con riferimento alla tradizione culturale, ai costumi di vita di ciascun popolo, in quanto però tale tra-

dizione e tali costumi si siano riversati negli ordinamenti giuridici». Premesso che il crocifisso richiama valori civilmente rilevanti che ispirano il nostro ordine costituzionale, si sostiene che «il crocifisso potrà svolgere anche in un orizzonte “laico”, diverso da quello religioso che gli è proprio, una funzione simbolica altamente educativa, a prescindere dalla religione professata dagli alunni (...) in Italia il crocifisso è atto ad esprimere (...) l’origine religiosa dei valori di tolleranza, rispetto reciproco, di valorizzazione della persona, di affermazione dei suoi diritti, di riguardo alla sua libertà, di autonomia della coscienza morale di fronte all’autorità, di solidarietà umana, di rifiuto di ogni discriminazione, che connotano la civiltà italiana».

L’adunanza della II sezione si tiene il 15 febbraio 2006 ed è di due giorni successiva alla sentenza appena citata. Dopo aver ripreso gli argomenti sui valori laici che il crocifisso esprimerebbe, il Consiglio di Stato usa, forse per la prima volta, un altro argomento, quello della difesa della identità: «Il simbolo del crocifisso, così inteso, assume oggi, con il richiamo ai valori di tolleranza e di solidarietà in esso racchiusi, una valenza particolare nella considerazione che la scuola pubblica italiana risulta attualmente frequentata da numerosi allievi extracomunitari ai quali risulta piuttosto importante trasmettere quei principi di apertura alla diversità e di rifiuto di ogni integralismo». Nell’odierno «momento di tumultuoso incontro con le altre culture (...) è indispensabile riaffermare anche simbolicamente la nostra identità, che si caratterizza proprio per i valori di rispetto per la dignità di ogni essere umano e di universalismo solidale».

Alcuni studiosi hanno denunciato, a proposito di queste interpretazioni riduttive della laicità, un processo di sua “confessionalizzazione” (Siccardi).

L’impressione non è infondata.

È certamente vero che alcune interpretazioni del giudice ordinario e quelle del giudice amministrativo sono assai lontane dalle interpretazioni della Corte costituzionale. Affidare la tutela della laicità al voto di una maggioranza del consiglio di interclasse, o ritenerla “incapsulata” nella stessa esposizione del massimo simbolo di una religione, sia pure quella che più di ogni altra ha concorso a definire l’identità occidentale, oppure ritenere che l’esposizione di quel simbolo sia ininfluenza o perché percepito come proprio dai cristiani o perché indifferente per quelli che non lo sono significa allontanarsi, e di molto, da quella equidistanza e imparzialità nei confronti di tutte le confessioni religiose e da quell’onere di pari tutela della coscienza di ciascuna persona che hanno costituito il fondamento della interpretazione costituzionale della laicità come principio fondamentale della Repubblica.

Qualunque confessione religiosa ha il diritto di esprimere la propria posizione sulle questioni che riguardano il destino dell'uomo, la vita e la morte e ciò che nell'ambito di quella confessione è connaturato allo sviluppo della persona. Né la fede religiosa può restare confinata nell'ambito del privato senza poter essere presente nello spazio pubblico.

Ma la presenza della religione nello spazio pubblico produce due conseguenze. Chi è nello spazio pubblico accetta per ciò stesso di essere a sua volta oggetto di critiche e di rilievi.

Occorre inoltre stabilire quale sia il confine che separa il legittimo esercizio del magistero religioso dall'interferenza nelle vicende interne della Repubblica prescindendo dal contenuto, gradito o sgradito, delle singole prese di posizione. Se un parte del mondo politico esulta quando il papa segnala il rischio di razzismo nella società italiana, la stessa parte non può indignarsi se la presa di posizione contraria riguarda la procreazione assistita. Così chi esulta per la presa di posizione sulla procreazione assistita, può criticare, ma non può respingere come inaccettabile la presa di posizione di "Famiglia Cristiana" sul rischio di un nuovo fascismo.

L'*actio finium regundorum* tra ordine civile e ordine religioso è frutto di due diverse componenti, una formale e una sostanziale. Dal punto di vista formale sarebbe necessario che ciascuna confessione, a partire da quella più rilevante per la storia italiana, nel momento stesso in cui decide di intervenire nello spazio pubblico definisca i confini del suo intervento, le cose che non dirà e gli interventi che non farà. E la stessa cosa, naturalmente, dovrebbero fare le forze politiche. Dal punto di vista sostanziale molto dipende dal grado di autorevolezza delle forze in campo, dal modo in cui ciascuno fissa, con scelte e comportamenti conseguenti, la linea di confine e la gestisce nella quotidianità. La determinazione della linea di confine dipende soprattutto dal comportamento delle forze laiche, dai loro silenzi e dai loro errori.

La perdurante assenza di una grande e moderata forza politica laica ha lasciato via libera alle posizioni più radicali su entrambi i fronti, o a decisioni imbarazzanti, assai difficili da comprendere, come la non partecipazione al voto da parte dei gruppi parlamentari del PD sul singolare documento, proposto dalle forze di maggioranza, che ha deciso di attivare un conflitto di attribuzione tra le Camere e la Corte di Cassazione a proposito della decisione di quest'ultima sul caso Englaro.

Un grave errore, che ha dato spazio alle posizioni più "interventiste" del Vaticano, è stato il referendum sulla legge relativa alla procreazione medical-

mente assistita che si è tenuto nel giugno 2005. Chiedere il referendum su un tema così complesso, e che implicava aspetti morali, sanitari, di diritto civile non sufficientemente approfonditi nel dibattito pubblico, ha significato lanciarsi in un'avventura la cui conclusione era scritta in anticipo. Significava rifiutare una paziente opera di persuasione sulla necessità di correggere gli aspetti più criticabili di quella legge. Significava, infine, tagliare con il colpo d'ascia del "sì" o del "no" problemi di infinita delicatezza. Come previsto e annunciato, i vertici della Chiesa cattolica scesero direttamente in campo sostenendo l'astensione dal voto. E al voto andò il 26% degli elettori.

Per la prima volta, dopo i referendum sul divorzio e sull'aborto, le posizioni dei vertici della Chiesa cattolica sono risultate vincenti in un referendum popolare. Questa vittoria ha rafforzato il fronte favorevole agli interventi nel campo della politica.

Uno dei messaggi più preoccupanti è venuto dall'editoriale pubblicato su "L'Avvenire", quotidiano della Conferenza episcopale italiana (CEI), il 6 febbraio 2007, a proposito della legge sulle coppie di fatto: «Se il testo che in queste ore circola come indiscrezione fosse sostanzialmente confermato, noi per lealtà possiamo fin d'ora dire il nostro *non possumus*. Che non è in alcun modo un gesto di arroganza, piuttosto è la consapevolezza di ciò che dobbiamo – per servizio di amore – al nostro Paese» e «indicazione franca e disarmata di uno spartiacque che inevitabilmente peserà sul futuro della politica italiana». In pratica quella presa di posizione dei vescovi poneva due limiti: uno, allo Stato, nel suo potere di legiferare, l'altro, ai cittadini, nella scelta di autodeterminare la propria vita, quando ciò non arrechi danno ad altri.

Gustavo Zagrebelsky ha ricordato i precedenti *non possumus*.

Pietro e Giovanni, diffidati dal Sinedrio a non parlare in nome di Gesù, risposero: «*Non possumus*, giacchè vedemmo e udimmo».

Con la stessa espressione Clemente VIII negò il divorzio di Enrico VIII da Caterina d'Aragona; Pio IX si oppose al ritorno a casa di un bambino ebreo che era stato rapito da cattolici per battezzarlo ed educarlo cattolicamente (il caso Mortara); lo stesso Pio IX si rifiutò di partecipare alla coalizione antiaustriaca durante il Risorgimento e respinse l'ipotesi di una occupazione pacifica di Roma da parte delle forze piemontesi; il cardinale Antonelli respinse la possibilità del riconoscimento papale di Roma come capitale d'Italia.

Se si esclude il caso di Pietro e Giovanni e quello di Clemente VIII, non si può dire che si sia trattato di episodi luminosi. In ogni caso, ciò che deve pre-

occupare è la minaccia dello «spartiacque che inevitabilmente peserà sul futuro della politica italiana».

Non è più in gioco qui la giustizia o meno della legge sulle unioni civili, né la sua supposta potenzialità disgregatrice della famiglia. L'unione civile non è imposta a nessuno, è una libera scelta di due persone che si scambiano reciprocamente doveri e diritti e che, essendo frutto di una scelta di solidarietà e di un'assunzione di responsabilità, dovrebbe essere auspicata e non demonizzata.

A volte se ne è parlato come di riconoscimento degli "stili di vita", come se si trattasse di rientrare a casa alle ore piccole o di farsi applicare un *piercing*.

Siamo invece nel campo dei nuovi diritti civili delle persone. Mentre l'articolo 12 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo del 1950 riconosce che «uomini e donne, in età matrimoniale, hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia secondo le leggi nazionali che regolano l'esercizio di tale diritto», l'articolo 9 della Carta europea dei diritti fondamentali del 2000 dispone che «il diritto di sposarsi e il diritto di costituire una famiglia sono garantiti secondo le leggi nazionali che ne disciplinano l'esercizio».

La differenza è evidente. Nel passato si faceva riferimento a uomini e donne e si considerava un solo diritto sposarsi e costituire una famiglia. Oggi non si cita più il sesso delle persone e si considerano due diritti distinti sposarsi e costituire una famiglia. Come ha giustamente osservato Stefano Rodotà, questa chiara differenza non vuol dire che le questioni siano tutte già risolte, ma piuttosto che esistono nell'ordinamento chiari principi per la loro risoluzione giuridica.

Anche alla luce della natura del problema, quella presa di posizione de "L'Avvenire" sembra violare l'articolo 7 della Costituzione dove è scritto che «lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani».

Un gruppo di intellettuali cattolici, dopo quell'articolo, premesso che la Chiesa cattolica «sta subendo una non meritata involuzione» chiese alla CEI, con un appello ai pastori, di «equilibrare le sue prese di posizione» e, dopo aver supplicato i vescovi «a non portare la nostra Chiesa e il nostro Paese fuori della storia», invitò i parlamentari cattolici «a restare fedeli al loro obbligo costituzionale di legislatori per tutti», cattolici e non cattolici.

Sessanta parlamentari aderenti alla Margherita sottoscrissero inoltre un documento che si concludeva così: «Difendiamo la libertà della Chiesa e la sua

missione che in questo campo consiste nell'educare le coscienze ed illuminarle, presentando ai giovani le ragioni che rendono ineguagliabilmente bella la scelta di un sacramento che esalta il dono di sé nella fedeltà e nell'amore responsabile tra un uomo e una donna. Chiediamo proprio nel rispetto di quella missione, che non si metta in dubbio la laicità delle istituzioni e la nostra responsabilità di legislatori cui tocca il compito di legiferare per tutti».

Queste prese di posizione avevano in comune un principio sacrosanto, quello per cui il parlamentare che «rappresenta la Nazione ed esercita le sue funzioni senza vincolo di mandato» – come afferma l'articolo 67 della Costituzione – legifera per tutti, cattolici e non, e non può quindi piegare scelte parlamentari, che valgono per tutti i cittadini, al proprio credo religioso. Avrebbero potuto costituire il punto di partenza per un nuovo elevato dibattito sulla laicità. Ma così non è stato per responsabilità di chi avrebbe dovuto rilanciare quel dibattito nella società e nel mondo politico.

Il declino del principio di laicità dipende innanzitutto dalla scomparsa di un grande partito cattolico capace di mediare con i vertici della Chiesa. La dispersione degli eredi, più o meno legittimi, di quel partito in diverse forze politiche (AN, FI, Lega Nord, UDC, settori della ex Margherita), ciascuna delle quali mira a presentarsi come il più legittimo interprete di quella grande tradizione, dà vita, sulle cosiddette questioni eticamente sensibili, ad una sorta di gara tra forze e singoli esponenti a chi è "più papista del papa" per legittimarsi agli occhi delle gerarchie cattoliche e assicurarsi così i consensi dell'elettorato più vicino alla Chiesa di Roma.

Dall'altra parte, sembra che le culture politiche di ispirazione non religiosa, dopo la fine delle grandi ideologie che portavano con sé anche grandi speranze, ritengano che il proprio ambito di azione sia soltanto quello economico-sociale. Hanno rinunciato a trasmettere valori e idee; hanno rinunciato a svolgere una funzione di pedagogia civile nei confronti dei propri aderenti e dell'intera società.

Il centrodestra, attraverso un'apparente acquiescenza al Vaticano che nasconde un manifesto uso politico della religione, e il centrosinistra, attraverso i silenzi, sembra abbiano delegato alla Chiesa cattolica la titolarità dell'etica pubblica, dei grandi valori e delle grandi idee capaci di dare un senso alla vita. La conseguenza è che sembra esistere una sola morale, quella cattolica appunto.

La crisi della modernità ha fatto dimenticare alla politica come si pensa storicamente e come si agisce criticamente.

Ha ricordato più volte Fredric Jameson, nei suoi studi sulla postmodernità, che il mercato, nella sua ideologia e nella sua pratica, ha preso il posto che nel pensiero politico di Thomas Hobbes occupava il Leviatano, preposto a impedire che gli uomini si sbranassero tra loro. E come il Leviatano, il mercato, che è globale e sfugge alle regole degli Stati, non si lascia guidare dagli uomini ma li guida e li condiziona. In questa situazione le aspirazioni individuali hanno senso solo in quanto risultano compatibili con le decisioni del sistema.

Uno dei binomi più usati oggi nel gergo politico è proprio il duo "compatibile-incompatibile", che richiama a decisioni assunte in un mondo non scrutabile che determina da che parte stanno i sommersi e da che parte i salvati. Le decisioni a questo punto non devono rispettare le aspirazioni; sono le aspirazioni che devono tendere a conformarsi alle decisioni.

La Chiesa cattolica non è travolta dalla crisi della modernità, come invece è accaduto alla politica progressista, non solo in Italia, perché si riconosce in un sistema di valori che prescinde dal contingente e che aspira ad essere sistema globale capace di dare regole anche a quel moderno Leviatano.

Le politiche di destra, che tendono alla convivenza con la realtà, si trovano a loro agio. Le politiche di sinistra, che tendono alla riforma del reale, si trovano a malpartito, in Italia come nel resto del mondo. Un pensiero critico privo di un orizzonte strategico diventa autodistruttivo.

La destra sta riproponendo una nuova coesione sociale, fondata sulla discriminazione e sulla individuazione del nemico da cui guardarsi: lo straniero, il musulmano, lo zingaro, il fannullone, da ultimo, addirittura, il professore meridionale.

La sinistra soccomberà se non proporrà un diverso modello di coesione sociale. Bisogna sostenere la funzione unificante e civile dell'interesse generale, un'idea della famiglia e della scuola capace di ridare loro dignità e funzioni che guardino oltre il quotidiano; nei confronti dei comportamenti devianti bisogna sostenere il principio di responsabilità individuale contro la vecchia prassi della giustificazione.

È necessario infine chiedere agli intellettuali un maggiore impegno per la società. Ci sono state fasi nelle quali le donne e gli uomini di cultura hanno intrattenuto un dialogo permanente con tutto il mondo politico, dialogo che ha consentito il superamento di momenti di grande crisi offrendo preziose chiavi di lettura della realtà e proposte di superamento dei suoi difetti.

È proprio dell'intellettuale cogliere i processi che si svolgono nella società, indicare le conseguenze nell'ordinamento e nel costume di determinate

scelte politiche, segnalare le strade che bisogna percorrere per conseguire gli effetti voluti. Ma tutto questo presuppone una politica disposta ad ascoltare un'opinione, a dar seguito a quell'ascolto, se convincente, con decisioni pratiche, a considerare prezioso per la democrazia un permanente rapporto tra politica e specialismi.

Tutti i grandi valori democratici, dalla solidarietà all'uguaglianza, dalla separazione tra pubblico e privato alla stessa laicità, che sono per eccellenza valori della modernità, si trovano a malpartito con la crisi della modernità e le difficoltà diventerebbero insuperabili se non si ricostruissero nuovi saldi rapporti tra la cultura e la politica. Potranno riaffermarsi nella società e nelle istituzioni se un partito politico sarà capace di battersi per una modernità nuova riprendendo a pensare alla funzione storica della politica.

Stato costituzionale e laicità

di Alfonso Catania

Tratterò il tema quella dalla prospettiva del teorico del diritto, cioè del filosofo del diritto, impegnato a guardare ai cambiamenti che il fenomeno giuridico subisce in relazione ad altri fenomeni sociali, nel nostro caso, in relazione al mutato rapporto con la religione. Mi soffermerò dunque brevemente sulle tappe che hanno segnato questo rapporto, sottolineando la divergenza tra come esso si autorappresenta e come è stato nella realtà empirica. Dunque dal modello hobbesiano alla costituzionalizzazione.

A proposito di questo snodo – cruciale ai fini di una ridefinizione della struttura etica dello Stato e dunque di una apertura possibile in direzione della religione – affronterò alcuni problemi che si evidenziano in essa.

L'attentato dell'11 settembre del 2001 imprime una forte accelerazione a questo processo e mette al centro, direttamente, la religione nel suo rapporto con la politica.

In questa sede saranno avanzate alcune ipotesi interpretative e la necessità di scomporre analiticamente non solo l'autorappresentazione dello Stato, ma anche la presunta omogeneità della religione e dell'identità che essa sorregge.

È necessario affermare, introduttivamente, che se c'è un punto su cui analisi storica e analisi dottrinale delle origini dello Stato moderno convergono, questo è esattamente la distinzione delle aree di influenza dello Stato con la religione e la morale. Su questo, storia e teoria si accordano.

Il caposaldo della modernità sembra essere esattamente quello della separazione di diritto e morale e di Stato e religione, con la conseguente tendenza laica dello Stato. L'ambito originario della secolarizzazione è, peraltro, proprio quello giuridico-politico e afferma, come conquista evolutiva, proprio questo divorzio e la conseguente laicità dello Stato. Il gesto hobbesiano relativo alla nascita dello Stato-Leviatano taglia energicamente il cordone ombelicale che nel premoderno legava l'autorità morale e religiosa a quella statutale, giuridica e – qui si inserisce l'uso del termine oggi problematico – laica.

Thomas Hobbes, spettatore e interprete di vicende storiche e sociali sconvolgenti – le guerre civili e religiose in Inghilterra nel secolo XVII – disegna un modello di coesistenza ordinata che fa perno su una obbedienza "esterna" agli

ordini dello Stato. Va sottolineato che questa costruzione dello Stato moderno, nel suo richiedere una obbedienza esterna e formale, ammette sin dall'inizio la riserva interiore sui contenuti della decisione sovrana, racchiudendo così il germe della distinzione, fondamentale per lo Stato moderno e per la laicità, del foro interno e del foro esterno.¹ Non è certo un caso che un grande – partigiano – interprete di Hobbes, come Carl Schmitt, evidenzi in quella drastica limitazione, neutralizzatrice di tutte le questioni etiche – *auctoritas, non veritas facit legem* – il punto di forza, ma anche il destino fallimentare dello Stato moderno.²

Resta, comunque, il dato di fatto che lo Stato moderno nasce, in conseguenza delle guerre religiose cui pone fine, come neutralizzatore delle istanze religiose e si struttura ideologicamente attorno al concetto di ordine formale, procedurale, ordine meramente esterno.

Voglio dare enfasi al termine ideologico, perché è storicamente evidente che tra la realtà empirica dello Stato e la sua costruzione mitica e appunto ideologica – pensata per rispondere all'irreversibile pluralità di credenze nella modernità – esiste, dopo quella coincidenza iniziale, un notevole divaricamento. Ed è forse proprio questo divaricamento divenuto insostenibile a generare l'altra tappa che a ritroso deve essere visitata: la costituzionalizzazione dello Stato di diritto.

Le sue radici sono, ovviamente, da situarsi nel carattere tendenzialmente democratico e universalistico dello Stato dopo la Rivoluzione francese, che vede l'accesso della società, cioè di tutti i consociati, al processo di autogoverno, sia pur mediato rappresentativamente. Una società che si autogoverna comporta inevitabilmente la spinta alla eticizzazione dello Stato. La società si riappropria dello Stato e tende a coincidere con esso. Il cittadino vuole valutare la coerenza del suo agire etico-politico con i principi espressi e agiti dallo Stato stesso.

Il diritto, inteso come ordinamento strutturato dalla scienza giuridica e dal ceto dei giuristi, fa resistenza. Dipendere dall'assemblea politica e dalle sue decisioni – è evidente oggi come allora – significa esporre il costruito ordinamentale ad una pressione e ad una instabilità permanenti.

La crescente corrispondenza della politica alla società e alle sue esigenze etiche non impedisce che, nei fatti, questa corrispondenza sia sempre parziale, di parte, e rafforza dunque il processo di formalizzazione, di spersonalizzazione dello Stato, per il quale si imputa al popolo, attraverso dispositivi procedurali, una volontà sintetica unitaria. La società resta uno spazio di con-

flitti e lo Stato incarna via via politicamente le forme che questo conflitto assume, ma la sua struttura liberaldemocratica implica una forma di legittimazione procedurale.

La traumatica esperienza della seconda guerra mondiale e il fatto che funzionari nazisti si difendessero dicendo di aver agito in base a ordini proceduralmente legali all'interno di un ordinamento (quello nazista, che era poi paradossalmente quanto mai etico e ideologico) segnano il tramonto della neutralizzazione etica propria dello Stato moderno e di ogni legittimazione puramente procedurale. Si determina l'inclusione nell'ordinamento giuridico di un *pool* di diritti e principi contenutisticamente rilevanti dal punto di vista etico.

E la religione? Bene. Come si cercherà di evidenziare nelle successive argomentazioni, il tema etico, per quanto assai legato all'istanza religiosa, non coincide con essa. E può diventare un punto di mediazione se, e solo se, una delle due parti in causa, o entrambe, non assumano una eccessiva rigidità e riconoscano la laicità dello Stato e la pluralità delle fonti etiche come dimensione etico-politica della coesistenza, che non vuol dire affatto il tanto famigerato relativismo etico che equipara tutte le scelte.

La genealogia dei valori morali inglobati nelle Costituzioni è tanto religioso-cristiana quanto giuridico-romana, quanto, infine, laica e illuminista. I diritti individuali della persona, sottolineano (in una lettura, a mio avviso, appunto laica, della persona cristiana e gius-romana) l'autonomia antiautoritaria di giudizio e la libertà di poter decidere nel rispetto delle scelte degli altri, accanto a istanze solidaristiche e universalistiche di ascendenza cristiana. La separazione stessa delle due entità, Dio e Stato, potrebbe essere ascritta ad una ascendenza evangelica.

Una cosa sembra evidente e, a mio avviso, significativa. Il gruppo di valori enunciati dalla Costituzione e positivizzati all'interno delle leggi dello Stato, in posizione di assoluto vertice gerarchico capace di invalidare e orientare la legislazione ordinaria, è abbastanza vago e complesso da dar luogo ad interpretazioni possibili non univoche, ma anzi contraddittorie, che rimandano, in ultima istanza, al momento politico del diritto. E questo riconduce all'immagine originaria, da ripensare, ma da non accantonare completamente, dello Stato hobbesiano e kelseniano.³

L'inclusione dei principi all'interno del costruito ordinamentale non esclude affatto la politicità del diritto, ma la fa coincidere con un *ethos* valoriale integrato e omogeneo che si attribuisce all'intera società e pretende di identificarla.

Nell'economia del discorso e del tema sul quale vertono questi contributi, la radicale laicità, e dunque la protezione neutrale da parte dello Stato della pluralità delle fedi, cede il passo ad una forma più selettiva dei valori. Questi ultimi – come abbiamo visto, di origine non solo religiosa ma culturale e politica – vengono ammessi nella positività dello Stato e del diritto costituendo un profilo ideologico che, più che identificarlo affermativamente, ritaglia un limite a certe possibili deviazioni dalla tradizione morale che viene considerata il corpo della legittimazione etico-politica.

Va sottolineato che, nel processo di costituzionalizzazione, la densità dei valori morali e politici che vengono enunciati è tradotta nel lessico giuridico e resa compatibile, almeno tendenzialmente, con il profilo liberaldemocratico e pluralista. Comunque, è a partire dal processo di costituzionalizzazione che il tratto laico neutrale comincia ad indebolirsi, mentre emerge l'esigenza di far appello all'*ethos* della società come istanza sovragiuridica cui riferirsi nelle sempre più frequenti situazioni inedite, non ancora regolate dal diritto, che le biotecnologie e la pressione della globalizzazione culturale propongono.

È cruciale il modo in cui si pensa il diritto. Se, seguendo la linea proceduralistica, mantenessimo la distanza – che è possibile distanza critica – tra diritto e verità, potremmo più agevolmente sostenere la pluralità dei punti di vista e dunque la necessaria laicità dello Stato, il cui senso etico sta proprio nella tutela della scena pluralistica. Ma se, come è prevalente oggi nella filosofia giuridica ermeneutica, si fa coincidere il diritto con l'*ethos* sociale, da una parte si rafforza il senso dell'identità comune, dall'altra si rischia di non vedere la mobilità del tessuto sociale stesso, e si considerano irrilevanti le voci del dissenso o della trasformazione.

Il fatto è che la spinta eticizzante va ben oltre il livello dei principi inclusi nella positività della Costituzione e dunque tradotti in termini formalmente omogenei all'insieme del diritto.

Questa piega in senso etico post positivista è evidente quando, accostandosi ai dispositivi legislativi e decisionali dello Stato – spesso fatti, come tutti sappiamo, di argomentazioni giustificative, di affermazioni tecniche, scientifiche o statistiche – si nota sempre di più il ricorso a concetti e argomenti che, senza essere direttamente norme, aprono i dispositivi stessi a istanze, discorsi, verità morali e religiose che coesistono con il classico lessico giuridico. Si manifesta così, surrettiziamente – al di là delle esplicite richieste da parte dell'autorità ecclesiastica nei confronti della politica –, lo sgretolamento della barriera

ra moderna che segnava la separazione tra le sfere autonome di azione dotate di logiche, valori e criteri diversi tra loro.

Viene meno la laicità. Ed è anche impossibile purificare metodologicamente il discorso, a riprova di una sempre più stretta interconnessione e anche confusione dei livelli di argomentazione, tra loro non confrontabili, che mescolano osservazioni tecniche, procedure amministrative o privatistico-commerciali, con pretese moralmente indisponibili. Ibrido di foro interno e foro esterno. Miscela esplosiva di pubblico e privato, la cui separazione, abbiamo visto, era il baluardo della laicità.

D'altra parte è innegabile che sia la società a chiedere regolamentazioni di aree a lungo sottratte al giuridico e attinenti alla sfera appunto della vita privata e riproduttiva, sottoposta alla coscienza morale e alla dogmatica religiosa, in precedenza avvertite come obbliganti, ma non garantite coercitivamente. Allora, questi regimi di verità, morali e religiosi, erano privi delle garanzie e dell'efficacia proprie del diritto statale.

Paradossalmente, invece, oggi si giunge all'estremo opposto: ci troviamo di fronte, sempre più spesso, ad una efficacia delle norme morali non mediata giuridicamente, alla capacità cioè di norme morali, regole religiose (ma anche prescrizioni scientifiche) di dar luogo a decisioni di portata pubblica, *erga omnes*.⁴

Sembra che il diritto, o meglio lo Stato, inseguia affannosamente questa effervescenza di norme, spesso incoerenti e contraddittorie, con una positivizzazione sempre troppo rigida, incoerente e residuale, destinata a generare nuovi problemi.

Lo sbilanciamento degli operatori giuridici, giudici, avvocati e legislatori, all'inseguimento di questo vettore valoriale, rende sempre meno chiari sia la dimensione giuridica che l'eventuale progetto politico, restituendo l'impressione che quest'ultimo sia un'attività al traino, volta a legittimare *ex post* scelte ideologiche e soprattutto religiose di cui non si verifica la portata complessiva. Scelte che cercano un contatto diretto, non mediato, con i diritti costituzionalmente enunciati o sottintesi (quello alla vita, ad esempio). Ma questo significa riferirsi ora ad uno di essi ora all'altro, altrettanto protetto, ma con esso confliggente.

La crisi della laicità risiede nel fatto che le scelte assunte all'interno di aree non giuridiche, soprattutto morali e religiose, premono verso la diretta effettualità giuridica *erga omnes*. Questo, avviene in un clima di indebolita sovranità e di declino del progetto ideologico della politica, e costringe lo Stato ad un gioco di rimessa rispetto alle altre sfere normative.

La costituzionalizzazione dei valori morali, dovrebbe, per giuristi come Gustavo Zagrebelsky, disancorare questi diritti dall'origine statalista, per ricordarli – se non direttamente al diritto naturale, sacrale, monista e tendenzialmente intollerante – alla *main tradition* di valori eminentemente religiosi, metabolizzati dal sentire comune, capaci di frenare e rendere mite il diritto.⁵

A parte l'osservazione fin troppo ovvia che le pretese avanzate da questa nuova spinta etica sono raramente in direzione della mitezza, ma piuttosto verso l'intransigenza, è implicita, in questa posizione, la presunzione che i principi morali positivizzati siano spontaneamente armonici. In realtà, le leggi, soprattutto quelle aventi importanti contenuti valoriali, si reggono sull'accordo politico. Se la neutralizzazione laica dello Stato si indebolisce, quello che ne consegue è la crescita della politicità del diritto, insieme alla sua fragilità e conflittualità interna. D'altra parte, è appena il caso di notare che nessuna decisione giuridica è capace di spaccare un paese quanto le risoluzioni che si appellano a quella che dovrebbe essere la coscienza giuridica ed etico-politica comune. Non solo perché una società altamente frammentata e che fa perno, come quella attuale, sul "valore" della differenza genera liste diverse di priorità dei valori o addirittura avanza nuovi valori, ma anche perché eventi contingenti e drammatici sconvolgono quelle priorità a seconda della risonanza che i media avranno dato ad un caso o all'altro. La storia strappalacrime di un bambino in difficile condizione ambientale dà il via libera alla lotta per le adozioni, in cui si può mettere in luce tanto la tutela della possibile vita migliore del bambino che il diritto della famiglia, per quanto disastrosa, di allevarlo. E, tanto più, la materia bioetica, l'eutanasia, l'aborto, la riproduzione assistita medicalmente.

La conflittualità è certa e la battaglia dei principi, posti dalle religioni come non negoziabili, è la più sanguinosa, perché non incline al compromesso. L'accresciuta e probabilmente inevitabile regolazione giuridica dei casi eticamente sensibili resta una trasformazione inquietante quanto più corrisponde all'indebolirsi dell'apparato procedurale dello Stato, che faceva da filtro alla pressione delle parti valoriali, soprattutto religiose, in gioco. In questo senso, paradossalmente, si potrebbe dire che, molto più della prima parte della Costituzione, è la seconda, che organizza il potere tramite procedure, a rappresentare ancora una difesa della laicità e del pluralismo contro il corto circuito tra valori etico-religiosi ed effettività.

Tra i valori e diritti costituzionali, alcuni, e solo alcuni, vengono valorizzati e incoraggiati dalle organizzazioni religiose, senza che siano resi coerenti

con altri diritti tutelati: come se rappresentassero una identità collettiva politica che si presume unitaria perché veicolata dalla religione. La realtà della comunità viene rappresentata come eticamente omogenea.

Tutto diventa più problematico e più carico di volontarismo ideologico quando, dopo l'11 settembre, la società viene sottoposta a trazioni e a spinte antagonistiche intollerabili. La pretesa di accedere direttamente alla morale, o ancor di più, di ritrovare, attraverso la religione, una coesione identitaria perduta in cui la società dovrebbe riconoscersi, si rivela un'operazione di intensa carica politica. Operazione che, per di più, occulta i caratteri della partigianeria politica, nel momento in cui afferma di interpretare la comunità intera, mentre essa si rivela profondamente divisa.

Ma lo shock è stato forte. Filosofi come Jürgen Habermas, di sicura fede democratica e laica, anche se da sempre molto attenti alla presenza del contenuto etico-politico nel diritto, hanno sentito il bisogno, all'indomani dell'attentato dell'11 settembre, di rivedere le posizioni laiche che escludevano la religione e le sue valenze identitarie dal costruito teorico dello Stato. In "Fede e sapere", addirittura, Habermas individua la radice dell'odierno conflitto interreligioso in una secolarizzazione eccessivamente spietata, che non ha tenuto conto abbastanza dell'esigenza degli individui al radicamento culturale ed etico.⁶ L'angoscia dovuta all'azzeramento delle differenze di valori, di radici e di contesti – differenze che la religione organizza in identità – sembra dunque essere stata tale da generare per contraccolpo un riemergere prepotente e diffuso di fedeltà religiose venate di atteggiamenti integralisti e fondamentalisti.

Quest'analisi sottolinea, a mio avviso, il tratto reattivo di questi comportamenti, non ponderati ragionevolmente ma orientati da ansia, da senso del vuoto, bisogno di fede e di guida spirituale. Non si intende sostenere, con questo, che la rinata esigenza di religiosità, in una realtà per tanti versi desacralizzata e mondanizzata ad oltranza, sia solo effetto di frustrazione e sentimento di anomia, così come il rinascere delle piccole patrie e del localismo territoriale sarebbe solo effetto della perdita di confini della globalizzazione. Al contrario, si vuole invece affermare che accanto a questi tratti reattivi ci siano anche tracce di tentativi dal basso di riappropriarsi di decisioni considerate vitali a proposito del proprio territorio e, tanto più, della propria vita e scelte personali. In ogni caso, ha ragione Habermas nel pensare che questa domanda di religione non può non essere assunta come una manifestazione di una rinnovata esigenza di senso, che troppo semplicisticamente

era stata data per tramontata insieme alle grandiose ideologie che avevano spadroneggiato nel Novecento.

Certo è che la tensione tra religione e politica si manifesta nel cuore stesso delle società democratiche occidentali, che potremmo definire post secolari, con una virulenza che non si poteva prevedere stando allo schema della secolarizzazione progressiva e neutralizzante su cui si fonda l'idea moderna di laicità dello Stato.

Non è certo sufficiente limitarsi a ripensare criticamente l'immagine che lo Stato moderno si è dato nelle sue relazioni con la religione. Sarà necessario tentare anche un accenno, se non risolutivo, almeno propositivo.

Evidentemente una visione troppo razionalistica e disincantata, che azzeri il nucleo ideale e la risorsa di senso, offerta da fede e religioni, si rivela non solo incapace di raccontare la vera storia dello Stato moderno, ma si assume la responsabilità di ripercuotersi in un contro-effetto religioso, che, con tratti fondamentalisti, avanza a sua volta la pretesa di monitorare l'ordine giuridico democratico facendo valere le proprie verità ultime.

I due poli della contrapposizione, in sé paralizzante, vanno, almeno parzialmente, decostruiti e resi più duttili e complessi, come complesso e instabile è il momento storico attuale.

Dal punto di vista del diritto-Stato, si tratta di riprendere alcune delle osservazioni precedenti, cercando di evidenziare la tensione che esiste tra i due termini, neutralizzazione e laicità, prossimi ma nient'affatto sovrapponibili. La laicità è una dimensione etica che sceglie di tutelare la pluralità e le minoranze, laddove il processo di neutralizzazione, come si è visto in precedenza, azzeri le tensioni valorizzando le procedure piuttosto che i contenuti. Lo Stato storico concreto ha elaborato, in concomitanza con la sua apertura democratico-sociale, l'inclusione di una serie di principi e di valori, contemporaneamente indebolendo, a vantaggio della diretta "azionabilità" dell'etica, quella dimensione procedurale che – geneticamente neutrale – era indispensabile per supportare la scelta politica laica. Per inciso, ricordo che, mentre la legalità procedurale è stata invocata in casi di Stato etico come quello nazista, la laicità è un valore spesso e volentieri trascurato anche dalla sinistra, come un residuo illuminista, passibile di interpretazioni positiviste ad oltranza.

L'attuale carenza di proposta ideologico-politica, insieme alla debolezza di un profilo etico proprio della politica, che si limita alla sola governabilità, ha lasciato emergere prospettive che sopperiscono a questa debolezza – attribui-

ta ad un relativismo neutrale da un punto di vista etico – agganciandosi al blocco etico-culturale di cui la religione è *magna pars*. Nella prospettiva habermasiana, condivisa da un significativo drappello di filosofi del diritto, la società post secolare è invitata ad accogliere le risorse di senso provenienti dalle religioni attraverso un processo di rinegoziazione e verifica cooperativa tanto delle regole democratiche quanto degli stessi confini tra ragioni laiche e ragioni religiose. È chiaro che questa prospettiva, così disponibile all'inclusione dell'apporto religioso nello Stato, ha come obiettivo finale una ridefinizione del concetto stesso di politico, in direzione di un impegno etico e post hobbesiano dello Stato stesso. Lo Stato non si presenta più come spazio preservato giuridicamente al conflitto e alla negoziazione di istanze plurali, che dovranno usare le procedure del diritto per far valere le proprie esigenze, ma procede in direzione di una "messa in forma civilizzatrice" della società.

Istanza importante, che segnala appunto l'insofferenza per un vuoto di proposte e di progetti anche da parte dei gruppi politici che si propongono come innovativi. Ma anche istanza pericolosamente ri-secolarizzante. Soprattutto perché la pretesa di "dar forma" attraverso il blocco valoriale religioso implica anche una pretesa di verità definitiva che risolve la finitudine e fallibilità del progetto politico, tipicamente laiche, delegando per intero ad una unica religione la gestione delle risorse di senso.

Andrebbe dunque ripensato il vuoto ideologico, lo svuotamento della politica in direzione della pura governabilità, attraverso un'assunzione attenta e convinta della dimensione etico-politica della laicità. Nella consapevolezza che la particolare natura di questo valore implica, assai più di tutti gli altri pur nobilissimi valori, la preservazione procedurale dello spazio politico per il confronto.

Laica è la definizione della sfera pubblica che avviene tramite la trascrizione dei contenuti sacrali (universali, ugualitari e liberali) dalla religione nel lessico e nei criteri informatori della politica democratica e pluralista. Trascrizione che avviene in una scena politica tutelata giuridicamente, che si definisce per dissonanze, per disaccordi e non autoritativamente. La scena politica (che Hans Kelsen stesso evoca come democratica)⁷ ingloba la pluralità dei punti di vista e la relatività delle posizioni. Questo non significa eleggersi a luogo anonimo, privo di un proprio profilo e una propria scelta. Nessuna scelta è sostanziale, etica e politica quanto quella della difesa delle voci dissenzienti e dell'area stessa del conflitto. La laicità, dunque, che impedisce che lo scontro degeneri nell'annientamento delle opinioni dei numericamen-

te perdenti, che significherebbe proprio la fine del conflitto stesso in un ordine organico e immobile. Su questa scena giuridico-politica – contro le ipotesi che oggi vengono qualificate con il neologismo “laiciste” – le intuizioni etiche che si generano all’interno di una religione possono e devono, adoperando un lessico il più possibile secolare, alimentare il confronto, cercare di persuadere, esercitare la propria influenza.

Veniamo all’altro polo della tensione, la religione. Va marcata la differenza tra morale e religione. Ovviamente il carattere sacro e indisponibile delle opzioni morali è riflesso della loro genealogia religiosa. Ma anche in questo caso, come sottoponiamo lo Stato e la sua autorappresentazione ad un vaglio critico che ne modifica il senso senza svalutarlo, così possiamo pensare che l’autorappresentazione della religione proposta dalla gerarchia religiosa (tanto islamica quanto, a maggior ragione, nella nostra area politica, cattolica) ne sacrifichi la complessità. Ciò dipende ovviamente dal carattere autoritario – ossia basato sul principio di autorità – della gerarchia ecclesiastica stessa, che la rende l’interprete autentico della verità rivelata.

Il nesso presunto tra verità, bene e autorità, permette alla gerarchia ecclesiastica di presentare come omogenea e coerente la varietà di sfumature e di precedenze che ciascun credente – credente che vive in una società ampiamente secolarizzata e dunque abituata al principio del giudizio autonomo – reca dentro di sé.

Non si afferma questo per svalutare i dispositivi dogmatici che organizzano la verità di fede e la conseguente scelta da parte della Chiesa di avanzare alcune priorità rispetto alle altre. Ma, come all’interno del discorso costituzionale e giuridico si è dovuto constatare che il *pool* di diritti si presta a interpretazioni e a scale di priorità che in ultima istanza sono politiche e decisionali, così è necessario ammettere che le priorità che la Chiesa propone in tema di riproduzione della vita e di definizione della morte sono di natura politica – teologico-politica – in relazione ad altre possibili istanze, considerate assai meno degne di tutela, che riguardano per esempio la guerra, la violenza personale, la criminalità fiscale e via dicendo.

Non è certo possibile sindacare le scelte, che immaginiamo assolutamente motivate sulla base di testi sacri, delle priorità della Chiesa.

Non si intende neanche sottovalutare il prezioso apporto che le sue richieste adducono alla problematizzazione di quella pericolosa deriva biotecnologica, anch’essa fideistica, che considera fattibile e legittimato dalla intrinseca verità della scienza qualunque percorso tecnoscientifico, senza che si deb-

bano negoziare i progetti con altri diversi: diversi per obiettivi di vita o ancora una volta per scale di priorità.

Semplicemente si vuole richiamare l'attenzione sul fatto che se la religione è un innegabile e importantissimo veicolo di identità, in un momento in cui ci sentiamo svuotati di valori e di senso, in un mondo insensato e autoreferenziale, bisogna anche che lo Stato non abdichi al suo più significativo progetto etico-politico, che sin dall'inizio ne ha segnato la natura nel contesto pluralistico della modernità.

Le identità – religiose ed etniche soprattutto, per il loro carattere obbligato e autoritativo –, pur essendo un utilissimo strumento per essere visibili e significativi sulla scena della politica e dunque nella lotta per l'affermazione della propria prospettiva, tendono sempre a semplificare e ridurre la complessità delle persone che vi si identificano. Fanno scattare dei meccanismi sacrificali che possono essere anche artatamente manipolati, in modo che vengano dimenticate parti di sé a favore di altre che trovano espressione nell'identità – ad esempio religiosa – che l'autorità rende coerente.

Ora: la religione non vuol rinunciare al diritto positivo, non vuole essere relegata nella scelta privata e ininfluyente, ma pretende che la propria scelta valga *erga omnes*, al di là della dialettica della trasformazione democratica e rinegoziabile.

Lo Stato, rispetto a questa richiesta, è chiamato a rappresentare non solo molte diverse fedi, molte possibili credenze e non credenze, adempiendo la missione etico-politica di decostruirne l'assolutezza attraverso la pluralità, ma anche a dar voce allo scarto presente all'interno di ciascun credente. Quest'ultimo, in quanto cittadino, deve essere messo in condizione di scegliere a sua volta, autonomamente, nella ambiguità delle istanze e delle sfere identitarie cui appartiene, senza trovarsi di fronte una precipitosa identificazione simbolica accolta come se fosse rappresentativa e a scelte eteronome che da religiose diventano pubbliche e cogenti.

Occorre rinforzare il progetto politico-ideologico che tutela, attraverso l'affermazione della sua laicità, la non coincidenza, interpersonale e perfino intrapersonale, di ciascun singolo con la propria "forma" morale, unitaria e omogenea, riconoscendo che tra noi e dentro di noi coabitano, talora conflittualmente, diverse tracce identitarie che sono preziose per disporci alla composizione e all'accordo, all'aggregazione con altri di diverse esperienze e credenze.

Note

- 1 Su questo punto si veda A. Catania, *Lo Stato moderno. Sovranità e giuridicità*, Giappichelli, Torino 1996.
- 2 Si veda soprattutto C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 61-143.
- 3 Sul punto si veda Catania, *Hobbes e Kelsen*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1991.
- 4 Più diffusamente si veda Catania, *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2008, in particolare pp. 31 sgg.
- 5 G. Zagrebelsky, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino 1992.
- 6 J. Habermas, *Fede e sapere*, in "Micromega", 5/2001; Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- 7 H. Kelsen, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1998.

Sulla laicità del diritto e la laicità della morale

di Luigi Ferrajoli

Laicità, democrazia e pace

Laicità, come gran parte delle parole del lessico politico che designano valori, è un termine equivoco e polisenso. Prova ne sia il fatto che i cosiddetti valori della laicità sono rivendicati da tutti, perfino dalle gerarchie cattoliche dalle quali essi sono, in questi anni, apertamente attaccati. Di qui l'opportunità di chiarirne il significato e la portata. La questione della laicità è infatti oggi più che mai decisiva per il futuro delle nostre democrazie e della pace. Per due ragioni, tra loro connesse.

Innanzitutto perché quei valori liberali della laicità del diritto e delle istituzioni politiche, consegnatici dalla tradizione illuministica, non sono mai stati del tutto recepiti dalla nostra cultura politica e giuridica e non hanno mai informato realmente la politica e il diritto. Paradossalmente, l'epoca di massima laicità dello Stato italiano è stata quella dell'Italia liberale postunitaria, quando vigevo lo Statuto albertino, il cui primo articolo stabiliva: «La religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola Religione dello Stato». La crisi della laicità, d'altro canto, non investe soltanto il nostro paese. Si sta producendo, in tutto il democratico Occidente, una sorta di regressione del processo di secolarizzazione, che si manifesta nel riemergere di fondamentalismi religiosi, di paure per il diverso, di intolleranze e conflitti etnici, all'insegna di nuove antropologie della disuguaglianza che contraddicono i principi della neutralità ideologica delle istituzioni e della pari dignità delle persone, che del principio della laicità sono, come si mostrerà, i corollari. Si pensi al ruolo crescente di legittimazione che ha assunto la religione nella politica statunitense di aggressione,¹ presentata come lotta del bene contro il male, e alla configurazione della guerra al terrorismo come scontro di civiltà. Si pensi, più in generale, alla strumentalizzazione e all'uso politico di Dio fatto da molte forze politiche a sostegno degli interessi da esse difesi. Ma si pensi anche all'assenza, nel nostro paese, di una cultura politica laica, in grado di respingere le pretese antimoderne e illiberali della Chiesa cattolica in modellare il diritto e le istituzioni pubbliche sulla base delle proprie opzioni o concezioni morali – in tema di aborto, di procreazione assistita, di coppie di fatto o di accanimento terapeutico – presenta-

te tutte come “verità” delle quali si impone, anche per chi non le condivide, la traduzione in norme giuridiche.

La seconda ragione dell'estrema attualità della questione della laicità è, per così dire, l'altra faccia della prima e consiste nel nesso tra laicità e pace. Il principale conflitto che oggi minaccia il futuro della pace – tra il terrorismo e il fondamentalismo islamico da un lato e la “guerra infinita” sorretta dall'ideologia teocon dall'altro – è di carattere religioso, o quanto meno è alimentato dalla religione. E l'intero mondo mediorientale è attraversato, da oltre mezzo secolo, da conflitti religiosi che ne hanno informato le principali vicende politiche: dalla separazione del Pakistan dall'India, all'indomani dell'indipendenza, provocata soprattutto dalla divisione tra islamici e induisti, alla rivoluzione iraniana che è stata fondamentalmente una rivoluzione religiosa; dalle tante guerre in Afghanistan fino al conflitto arabo-israeliano nel quale si sono sempre più accentuati i caratteri di una guerra di religione tra monoteismi. D'altro canto, mai come in questi tempi, segnati dalla crescita delle interdipendenze e dalla pluralità delle culture e, per altro verso, da un'esplosione dei fondamentalismi religiosi, la questione della laicità riveste un'importanza centrale per il futuro della democrazia e della convivenza pacifica. Nelle odierne società complesse, caratterizzate dal pluralismo culturale, religioso, politico e ideologico, la laicità del diritto e delle istituzioni è oggi non meno, anzi ancor più che alle origini della modernità giuridica il solo argine possibile, la sola alternativa razionale ai tanti e opposti fondamentalismi e fanatismi e ai conseguenti scontri di civiltà o guerre di religione. Il problema della laicità, in altre parole, continua ancor oggi a riproporsi contro le intolleranze e le invadenze delle religioni e di ogni altro tipo di dogmatismo etico o politico non solo nel tradizionale rapporto tra Stato e Chiesa, ma nel più generale rapporto tra istituzioni pubbliche e multiculturalismo, tra Stato e religioni, tra il diritto e le differenti etiche e culture, a garanzia della libertà di coscienza e di pensiero e con essa del pluralismo politico, religioso, morale e culturale. Solo la laicità del diritto, quale tecnica di garanzia dei diritti e delle libertà di tutti – legge del più debole in alternativa alla legge del più forte che vige in sua assenza – è infatti in grado di garantire l'uguale valore e dignità delle varie differenze, l'esclusione di qualunque loro discriminazione o privilegio e perciò la loro pacifica convivenza.

È questa duplice sfida – da un lato lo sviluppo di nuovi fondamentalismi religiosi e, per quel che riguarda l'Italia, l'offensiva della Chiesa cattolica, dall'altro il multiculturalismo e la crescente interdipendenza globale che fanno del reciproco rispetto tra culture la condizione della convivenza pacifica – che ci

impone di ripensare e di riaffermare i valori della laicità: i quali si confermano, oggi come in passato, come le condizioni per il superamento delle tante guerre di religione e come i presupposti della tolleranza, della libertà di coscienza, dell'uguaglianza, della democrazia e della pace. E con "valori della laicità", aggiungo subito, intendo riferirmi non solo ai valori della laicità del diritto, ma anche ai valori della laicità della morale, contro la pretesa cattolica, come di tutte le religioni, di detenere il monopolio della morale.

La separazione tra diritto e morale

Domandiamoci allora, innanzitutto: in che cosa consiste la laicità del diritto e dello Stato? Credo che la formula più appropriata che risponde a questa domanda è quella della cosiddetta separazione tra diritto e morale, ovvero tra diritto e religione, o ancora tra diritto e giustizia. Si tratta di una formula propria del lessico filosofico-giuridico, che ha avuto altre classiche formulazioni. Si pensi alla celebre massima di Cavour, «libera Chiesa in libero Stato», riprodotta sostanzialmente dall'articolo 7, comma 1 della Costituzione italiana: «Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani». Ma si ricordi anche, se non altro perché formulata nel Vangelo, il precetto espresso dalla massima cristiana «date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio (ossia alla coscienza morale) quel che è di Dio (ossia che appartiene alla coscienza morale)». ²

Con queste formule non si vuol dire, ovviamente, che le gerarchie cattoliche e, in generale, le autorità religiose non abbiano il diritto di esprimere il loro pensiero e di proporre le loro soluzioni alle questioni giuridiche di rilevanza morale. Questa sarebbe una tesi chiaramente illiberale. Tanto meno si vuol dire che il diritto non debba avere contenuti morali quanto più possibile socialmente condivisi: sarebbe addirittura una tesi priva di senso. Con quella tesi si vogliono invece esprimere, a mio parere, due principi fondamentali della modernità (e della civiltà) giuridica diversi, a seconda che siano intesi in senso assertivo o prescrittivo, la cui affermazione è tutt'uno con il processo di secolarizzazione e di laicizzazione del diritto e delle istituzioni pubbliche. ³

In un primo significato, assertivo e teorico, la tesi della separazione tra diritto e morale è un corollario del positivismo giuridico, cioè dell'affermazione del principio di legalità quale norma di riconoscimento del diritto vigente. In questo senso la tesi esprime due reciproche autonomie: l'autonomia del diritto dalla morale, "morale" intesa nel senso più lato, e quella della morale dal drit-

to, quali sfere l'una pubblica e l'altra privata distinte e separate. Il diritto, essa afferma, non è (né è derivabile da) ciò che è (ritenuto) giusto o conforme a una data morale o cultura o religione, ma è solo ciò la cui predeterminazione convenzionale è affidata al legislatore, a garanzia della certezza e perciò dell'uguaglianza davanti alla legge, della libertà contro l'arbitrio morale (o ideologico) e della soggezione alla legge dei pubblici poteri. Inversamente, la morale (nonché le diverse ideologie, religioni e culture) non si basa (e anzi è escluso che possa basarsi) sul diritto, cioè su norme eteronome, siano esse di diritto naturale o di diritto positivo, fondandosi al contrario, se autenticamente vissuta, sull'autonomia delle coscienze individuali e sul suo valore come fine a se stessa.

In un secondo significato, prescrittivo e assiologico, la tesi della separazione è un corollario del liberalismo politico e, per altro verso, dell'utilitarismo giuridico che del liberalismo è, per così dire, l'altra faccia. Il diritto e lo Stato, in forza di questa seconda tesi, ancora più importante, non incarnano valori morali né hanno il compito di affermare o di sostenere o di rafforzare la (ovvero una data) morale o una data cultura o religione o ideologia, neppure di tipo laico o civile. Non devono perciò immischiarsi nella vita morale e privata dei cittadini, difendendone o precludendone stili di vita, credenze ideologiche o religiose, opzioni politiche o culturali. Non devono, se vogliamo usare il linguaggio evangelico, avere l'ambizione di impossessarsi di «ciò che è di Dio», ossia della coscienza, e che proprio le Chiese, paradossalmente, vorrebbero «dare a Cesare», pretendendo di invadere e regolare le scelte morali dei cittadini. Il loro compito è solo quello di tutelare le persone garantendone la vita, la dignità, la libertà, l'uguaglianza e la convivenza pacifica: *ne cives ad arma veniant*. E lo assolvono precisamente attraverso la stipulazione e la garanzia, nel patto costituzionale, dei diritti vitali di tutti: dai diritti di libertà e di immunità da lesioni o costrizioni, che equivalgono ad altrettanti diritti alla propria identità, ai diritti sociali a prestazioni, che equivalgono ad altrettanti diritti alla sopravvivenza. Inversamente, la religione e la morale, se autenticamente vissute, non richiedono – né devono richiedere – il sostegno eteronomo e coercitivo del diritto e dello Stato, ma si basano al contrario sull'adesione spontanea dei credenti e dei praticanti. È in questa neutralità morale, ideologica e culturale che risiede la laicità del diritto e dello Stato liberale;⁴ così come è nell'esclusione di ogni sostegno giuridico o eteronomo che risiede l'autenticità dell'etica laica.

In breve: nel primo significato, la separazione tra diritto e morale (o tra diritto e religione) equivale al principio di legalità; nel secondo significato equivale al principio di offensività. Due principi che formano, congiuntamente, la

base, in particolare, di ogni diritto penale garantista, essendo finalizzati a garantire la massima certezza, l'uguaglianza, la soggezione dei giudici alla legge, la libertà contro l'arbitrio e la minimizzazione dell'intervento penale.

Si capisce d'altro canto come le due separazioni, quella in senso assertivo, che meglio possiamo chiamare distinzione, e quella in senso prescrittivo, cui possiamo riservare l'espressione separazione, per quanto diverse, sono logicamente connesse, tanto quanto lo sono le tesi opposte della confusione. Proprio il riconoscimento della pluralità delle morali e delle culture impone infatti la necessità, a tutela delle tante differenze culturali, morali, politiche e religiose, che si convenga legalmente, sulla base del principio di legalità, la stipulazione di ciò che è reato: a garanzia dell'uguaglianza e delle libertà dei cittadini contro l'arbitrio moralistico del giudice. Al tempo stesso, proprio la molteplicità dei diversi punti di vista morali, religiosi, ideologici e culturali esclude come inammissibile la pretesa che ciascuno di essi possa modellare il diritto a sua immagine e impone, quale contratto sociale di pacifica convivenza, il ruolo garantista assicurato, in materia penale, dai principi di materialità e di offensività. In forza di questi principi, infatti, si può essere puniti non già per ciò che si è, ma solo per ciò che si fa e che è proibito dalla legge perché dannoso per altri; non già per le opinioni o gli atti interni o le identità religiose o culturali o politiche delle persone, ma solo per le azioni che cagionino danni a terzi, a garanzia della massima libertà di ciascuno compatibile, secondo la massima kantiana, con le libertà degli altri.⁵ Tutto il resto, una volta rispettati questi due principi, è rimesso alla libertà individuale: ciascuno ha il diritto anche ad essere "immorale".

Due opposizioni. Cognitivismo e anticognitivismo etico. Eteronomia e autonomia della morale

Alla base del tema della laicità, cioè del problema del rapporto di separazione, anziché di confusione, tra diritto e morale c'è peraltro una questione epistemologica di fondo, di carattere al tempo stesso metaetico e metagiuridico, che si manifesta in due diverse opposizioni, tra loro connesse, che dividono radicalmente cattolici, o meglio confessionalisti, e laici. La prima opposizione è tra cognitivismo e anticognitivismo etico. La seconda è tra eteronomia e autonomia della morale.

La prima opposizione, quella tra cognitivismo e anticognitivismo etico,⁶ riguarda la concezione così della verità come della morale. Ogni morale reli-

giosa si propone come “verità morale”. Al contrario, secondo la concezione laica e liberale, la verità si conviene solo alle tesi assertive, siano esse della logica o della conoscenza empirica; mentre dei giudizi di valore – etici o politici – non si può dire che siano veri o falsi, ma solo che sono giusti o ingiusti. Ciò non vuol dire affatto che la morale sia meno importante della scienza: siamo disposti a lottare per l’affermazione di principi morali o politici ben più che per la difesa di verità teoretiche. Significa, semplicemente, rifiutare l’equazione tra bene e vero che è all’origine di ogni intolleranza.

Questa prima opposizione è dunque tra cognitivismo etico, e il conseguente dogmatismo morale, e anticognitivismo etico, e il conseguente principio morale, etico-politico, della tolleranza. La posizione cattolica o antilaica consiste nel ritenere che esista ontologicamente, perché voluta da Dio o simili, “la” morale, e che dunque compito del diritto è tradurla in norme giuridiche. Significativa in tal senso è la pretesa, ripetutamente espressa in Italia dalle gerarchie ecclesiastiche, che i valori cattolici siano “non negoziabili”: non lo sono perché – come papa Benedetto XVI ripete tutti i giorni nella sua polemica contro il relativismo – non solo le credenze religiose, ma anche le scelte morali vengono da esse presentate come “verità”, le quali esigono, perciò, di essere tradotte in norme giuridiche. La posizione laica, al contrario, esclude che dei valori morali sia predicabile la verità o la falsità. Rifiuta, in altre parole, il cognitivismo etico, da chiunque impugnato, ossia l’idea che i valori morali o politici siano accreditati o screditati come veri o come falsi, anziché semplicemente argomentati come giusti o come ingiusti e, nel primo caso, come valori di cui è giustificato o ingiustificato il sostegno del diritto. Tutto ciò è espresso, icasticamente, dal titolo di un bel libro di Uberto Scarpelli: “L’etica senza verità”; un titolo, come ricorda lo stesso Scarpelli nella premessa, che gli fu «suggerito, per contrasto» da una conferenza di Sergio Cotta «che proponeva un’etica basata sulla verità e piena di verità». ⁷

In che senso e perché l’etica è «senza verità»? Perché l’etica con verità è una mistificazione sia dell’etica che della verità, inevitabilmente fonte di intolleranza, essendo i valori o i fondamenti morali non verificabili: fondanti, appunto, e non fondati; e perché l’adesione a tali valori perfino ai valori politici della democrazia non può essere imposta coattivamente alla coscienza morale. È questo, a me pare, il senso della tesi di Ernst-Wolfgang Böckenförde secondo cui lo Stato liberale secolarizzato non è in grado di garantire i propri presupposti e i propri fondamenti. ⁸ Di più: la sua laicità è assicurata dal fatto che esso non solo non può, ma non deve garantire con il diritto i propri fondamen-

ti etico-politici pena la propria autonegazione. Qualunque imposizione giuridica di un valore morale o politico – come quella, ad esempio, alla quale si allude quando si parla di “tavoli di negoziazione” in cui si chiede alle comunità di immigrati l’adesione morale e politica ai valori dell’Occidente, o della Costituzione, o dello Stato di diritto o simili – è infatti un’imposizione illiberale che equivale alla negazione della libertà interiore delle persone.

Ne consegue una seconda opposizione: quella tra eteronomia e autonomia. La morale cattolica, e più in generale qualunque morale fondata su una fonte divina, mediata dalle gerarchie ecclesiastiche, è per sua natura una morale eteronoma. Se infatti la morale altro non è che il riflesso di un’ontologia dei valori morali, se, in breve, è una morale con verità perché dettata da Dio o iscritta nella natura, è chiaro che essa equivale a un sistema di norme oggettivo che esclude l’autonomia della coscienza. Sotto questo aspetto essa è qualcosa di simile al diritto. Tanto è vero che la Chiesa cattolica la configura come diritto naturale, cioè come una forma di diritto e quindi come un sistema di prescrizioni eteronome.

Di qui la profonda incomprensione delle gerarchie cattoliche per l’etica laica, al punto che esse tendono perfino a negarne la consistenza concettuale. L’etica laica, al contrario, altro non è che il riconoscimento del carattere autonomo della morale. Diversamente dall’etica religiosa, che è un’etica eteronoma, essa non si fonda né aspira a fondarsi sull’eteronomia del diritto, fondandosi invece la sua autenticità sul suo carattere incondizionato e categorico, quale espressione dell’autonomia della coscienza individuale. L’azione morale, in questa prospettiva, è autenticamente tale solo se spontanea, cioè fine a se medesima, e non un mezzo per evitare l’inferno o per raggiungere il paradiso. La morale laica, in breve, non conosce premi o sanzioni esterne. Al contrario, ha in se stessa il proprio compenso, così come l’azione immorale ha in se stessa la propria sanzione. Per questo essa non solo non richiede, ma rifiuta il sostegno coattivo del diritto.

Ovviamente non c’è coincidenza tra laici e non credenti e tra credenti e non laici. Anche i credenti, come i cattolici, dovrebbero rifiutare o quanto meno non pretendere, ove condividessero una concezione laica dell’etica, il sostegno del diritto e delle sanzioni giuridiche alle loro scelte morali. In base a questa concezione, ad esempio, i principi dell’indissolubilità del matrimonio o della sacralità dell’embrione in tanto possono aspirare ad avere, per gli stessi credenti, uno statuto e un valore morale, in quanto siano da essi praticati incondizionatamente e spontaneamente, come valori in se stessi, e non per la

minaccia di una sanzione giuridica. E ciò che sui temi etici la Chiesa dovrebbe pretendere è non già che i precetti della morale cattolica siano sorretti dal braccio armato del diritto, ma solo che essi siano osservati dai credenti, quali che siano le norme giuridiche. Anche ai credenti, in altre parole, la metaetica laica propone il valore dell'azione morale come fine a se stessa, indipendentemente da ciò che prescrive o permette il diritto o qualunque altro ordinamento eteronomo. E anche i credenti – anzi i credenti per primi – dovrebbero rifiutare la strumentalizzazione di Dio a sostegno di interessi e di politiche di parte.

La vera differenza tra etica cattolica o religiosa e Stato confessionale da un lato e laicità dell'etica e del diritto dall'altro passa insomma dall'opposizione tra cognitivismo e anticognitivismo etico e tra eteronomia e autonomia. Se l'etica è verità, si capisce come essa equivalga a un sistema di precetti eteronomi e che pretenda di tradursi nelle norme del diritto. Al contrario, se l'etica è senza verità, fondandosi sull'autonomia individuale, è chiaro che il diritto, in quanto sistema di norme valide per tutti, deve secolarizzarsi quale convenzione, patto di convivenza, in grado di garantire tutti, quali che siano i valori morali da ciascuno professati, rinunciando a invadere il terreno della coscienza e limitandosi ad assicurare la pacifica convivenza e i diritti di tutti a cominciare dalla loro libertà di coscienza. Per questo è incompatibile con un ordinamento liberale la pretesa della Chiesa cattolica (come di qualunque altra religione) di proporsi come depositaria di verità, e perciò di un diritto naturale che dalla verità dell'etica religiosa trae il proprio fondamento: che è la pretesa di una fondazione immediatamente sostanzialistica della validità delle norme, in luogo della loro fondazione laica sulla forma legale, o positiva o convenzionale della loro produzione. Una pretesa, ripeto, con la quale la Chiesa, con paradosso apparente, vuol dare a Cesare, cioè al diritto e allo Stato, ciò che non è di Cesare, ma appartiene alla sfera, appunto, della morale; e vuole conseguentemente sottrarre a Dio, o per meglio dire all'autonomia della coscienza, ciò che a Cesare non appartiene, essendo di competenza della sfera intima e autonoma della morale.

Con laicità dello Stato e, per altro verso, con etica laica deve perciò intendersi la reciproca autonomia tra diritto e morale, tra istituzioni giuridiche e ideologie politiche o credenze religiose, e quindi il rifiuto metaetico e metapolitico di due contrapposte confusioni, l'una e l'altra di segno autoritario e tendenzialmente totalitario: da un lato, quella della fondazione moralistica del diritto espressa dalla pretesa giusnaturalistica dell'imposizione giuridica di una data morale, o religione o ideologia, quali fonti esclusive ed esaustive del drit-

to giusto; dall'altro, quella della fondazione giuridica della morale espressa dalla sua configurazione come sistema di norme oggettive ed eteronome, sia che si identifichi questo sistema con un superiore diritto naturale, sia che, ancor peggio, lo si identifichi, come nelle ideologie etico-legalistiche, con il diritto positivo, concepito a sua volta come espressione esclusiva ed esaustiva della vera o della sola morale. Ma alla stessa conclusione si perviene sulla base del precetto evangelico della separazione tra Cesare e Dio: sia la fondazione moralistica o religiosa del diritto che la fondazione giuridica della morale equivalgono infatti a un'usurpazione da parte di Cesare, cioè del diritto, di ciò che in termini religiosi appartiene a Dio e, nei termini dell'etica laica, all'autonomia della coscienza.

Sotto questo aspetto possiamo rovesciare il luogo comune con cui di solito viene impostata la questione sul piano metamorale: proprio l'autolimitazione del diritto imposta dal principio di laicità equivale al rispetto della massima evangelica; laddove, secondo la metaetica laica espressa dalla medesima massima, la morale religiosa, con la sua pretesa di essere giuridificata come sistema di norme eteronome, non è neppure, propriamente, una morale, ma appunto un sistema giuridico, come afferma del resto la stessa Chiesa quando la accredita come diritto naturale. Ma possiamo anche rovesciare le tesi sostenute dalla Chiesa sul piano morale: per un'etica laica è non solo giuridicamente illegittima, ma anche immorale, perché lesiva dell'autonomia e della dignità delle persone, la pretesa, ad esempio, che due persone che si odiano debbano rimanere indissolubilmente legate in matrimonio, o che una donna venga costretta a divenire madre contro la sua volontà, oppure a subire impianti forzosi di embrioni, o che a una coppia di persone non sposate vengano negati diritti elementari, oppure, come nel caso Welby, che a una persona vengano imposte le sofferenze e l'umiliazione dell'accanimento terapeutico.

Il discrimine tra etica cattolica o comunque religiosa e Stato etico o confessionale da un lato, e laicità dell'etica e del diritto dall'altro, risiede insomma nelle opposte concezioni della verità come della morale e del diritto. È chiaro che un'etica supposta oggettivamente vera è anche un'etica eteronoma, che si impone come la (sola) morale, che conseguentemente pretende di essere sorretta dal diritto e che inevitabilmente esclude qualunque tolleranza giuridica o morale di opzioni etiche diverse; nello stesso modo in cui la matematica esclude ogni tolleranza teoretica per una tesi falsa come « $2+2=5$ ». Al contrario, solo la duplice autonomia e separazione tra diritto (e Stato) e morale (o culture), quali sistemi non già di asserzioni ma di prescrizioni né vere né false,

è in grado di garantire, con la laicità del diritto e dello Stato, il pluralismo culturale, la libertà di coscienza e di religione, la convivenza pacifica e il rispetto delle differenti identità naturali, religiose, politiche e culturali in società complesse e differenziate quali sono sempre state tutte le società e quali sono più che mai le società odierne. Quella separazione, infatti, si realizza precisamente attraverso la convenzione giuridica dell'uguale dignità di tutti e della pari libertà di ciascuno di praticare, senza recar danno ad altri, le proprie convinzioni e opzioni morali e religiose, quali che siano: maggioritarie o minoritarie, dogmatiche o agnostiche e perfino (da altri repute) immorali o irreligiose.

Note

1 Su questo ruolo delle religioni e, più in generale, sui rischi generati dalle svariate e ricorrenti forme moderne di "sacralizzazione della politica" e di "religioni della politica", si vedano i recenti studi di E. Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari 2006; Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2007.

2 *Mc*, 12, 13-17; *Mt*, 22, 15-22; *Lc*, 20, 20-26.

3 Si vedano, sui significati della tesi della separazione tra diritto e morale, ovvero tra diritto e religione, L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 203-10; Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 309-21. Una discussione critica sulle tesi in tema di separazione tra diritto e morale e sulle loro implicazioni nella teoria dello Stato di diritto è contenuta nei saggi di Marina Gascón Abellán, di Luis Prieto Sanchís, di Alfonso García Figueroa, di Marisa Iglesias Vila, di Pablo de Lora, di Andrea Greppi, di Alfonso Ruiz Miguel e di Adrián Rentería Díaz, contenuti in M. Carbonell, P. Salazar Ugarte (a cura di), *Garantismo. Estudios sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli*, Trotta, Madrid 2005, ai quali viene data risposta in Ferrajoli, *Garantismo. Una discusión sobre derecho y democracia*, Trotta, Madrid 2006, pp. 23-38.

4 È poi evidente che, inteso in questo senso, il principio della neutralità non vuol dire affatto che l'azione delle pubbliche istituzioni e specificamente di quelle di governo sia, o debba, o anche solo possa essere eticamente e politicamente neutrale, cioè che non esprima, o non debba, o non possa esprimere, quanto ai risultati raggiunti o ragioni che la ispirano, determinate opzioni o concezioni etico-politiche del pubblico interesse: ciò sarebbe una tesi priva di senso. Per una discussione critica intorno alla pretesa liberale di una "neutralità" dello Stato e sui diversi significati di questa espressione, si vedano A. Verza, *La neutralità impossibile. Uno studio sulle teorie liberali contemporanee*, Giuffrè, Milano 2000; Verza, *Il concetto di neutralità e le sue declinazioni*, in A. Punzi (a cura di), *Omaggio a John Rawls (1921-2002)*, Giuffrè, Milano 2004, pp. 259-93.

5 Giova ricordare che alla tesi della separazione tra diritto e morale, sicuramente prevalente nella filosofia giuridica fino agli anni Sessanta del secolo scorso grazie all'influenza di Hans Kelsen, di Norberto Bobbio e di Herbert L. A. Hart, è stata contrapposta, in anni recenti, la tesi della connessione tra le due sfere sostenuta, in forme e con accenti diversi, da autori come John Finnis, Ronald

Dworkin, Robert Alexy, Neil MacCormick, Carlos S. Nino, Ernesto Garzón Valdés e Manuel Atienza. Ci si limita qui a ricordare i due aspetti della connessione sostenuti da R. Alexy, *Concetto e validità del diritto*, Einaudi, Torino 1997, e ripresi da G. Zagrebelsky, *La virtù del dubbio. Intervista su etica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 30-55. Il primo è la "pretesa di giustizia" che è sicuramente avanzata da qualunque ordinamento che si dica giuridico (Alexy, *op. cit.*, pp. 34 sgg. e p. 129): una pretesa, tuttavia, che non equivale affatto alla giustizia ed è anzi avanzata da un sistema politico con tanto maggior vigore e assolutezza quanto maggiori sono le sue tentazioni totalitarie. Il secondo aspetto della connessione sostenuto da Alexy (*op. cit.*, pp. 26-9, 39-70) è quello espresso dalla celebre formula di Gustav Radbruch, in G. Radbruch, E. Wolf e H.-P. Schneider (a cura di), *Rechtsphilosophie*, Koehler, Stoccarda 1973, p. 345, secondo la quale una legge positiva perde la sua validità ove il suo contrasto con la giustizia raggiunga una misura intollerabile: tesi ovvia sul piano morale, ma non sul piano giuridico, nella quale Hart ha riscontrato «un'enorme sopravvalutazione dell'importanza accordata alla questione» della qualificazione di una legge «come norma giuridica valida: quasi che» la validità di una legge intollerabilmente ingiusta esentasse dall'obbligo morale, al di là di quello giuridico, di disobbedirle. H. L. A. Hart, *Il positivismo e la separazione tra diritto e morale*, in Hart, *Contributi all'analisi del diritto*, Giuffrè, Milano 1964, pp. 143-52, in particolare p. 147.

6 Uso il termine "anticognitivismo etico" in luogo di "relativismo", a causa del carattere plurisensico e, soprattutto, dei molti equivoci accumulatisi intorno a questa seconda espressione, interpretata talora come irrazionalismo, emotivismo o peggio nichilismo o indifferentismo morale. Un'ottima ridefinizione concettuale di "relativismo" è stata proposta recentemente da V. Villa, *Relativismo: un'analisi concettuale*, in "Ragion pratica", 28/2007, pp. 55-76, in particolare p. 64.

7 U. Scarpelli, *L'etica senza verità*, Il Mulino, Bologna 1982 (il passo citato è a p. 6). Sulla metaetica anticognitivistica di Scarpelli, si veda Ferrajoli, *Etica e metaetica laica nel pensiero di Scarpelli*, in "Notizie di Politeia", 73/2004, pp. 137-47.

8 E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari 2007.

IDENTITÀ E INTEGRAZIONE

Laicità e identità

di Remo Bodei

Il presente contributo sarà apparentemente eccentrico o fuori tema, rispetto al titolo ufficiale della sessione, "Identità e integrazione", ma in sintonia profonda con le questioni sollevate dai precedenti contributi sulla crisi del laicismo e della politica.

Vanno anzitutto fatti alcuni avvertimenti. Dovendo trattare di fenomeni macroscopici (che si rivelano oggi nella loro piena presenza, ma che, guardandoli nell'ottica della lunga durata, a binocolo rovesciato, mostrano presupposti lontani) utilizzerò concetti "liofilizzati" che ognuno potrà immergere nell'acqua della sua esperienza per farli gonfiare di senso. Questo modo di procedere può comportare dei rischi, ma sono convinto che le successive puntualizzazioni e l'eventuale discussione potranno ridurli. Inoltre, presenterò esercizi di perplessità, non perché non si possano trovare delle soluzioni ai problemi da discutere, ma perché tali esercizi servono a smuovere alcune delle categorie che riteniamo già assodate. Questo non esclude che si debbano assumere impegni politici e pratici adeguati.

L'elemento eccentrico è quello di partenza: la constatazione che noi siamo ospiti della vita. Senza volerlo il nostro sangue circola, i polmoni si gonfiano e si sgonfiano d'aria, milioni di globuli bianchi si immolano per noi quando abbiamo una piccola infezione. Tutto ciò avviene al di fuori della nostra volontà e della nostra coscienza. E ciò accade non solo nella vita organica del corpo, ma anche nella vita psichica: basti pensare al sogno o all'immaginazione.

Nel sogno siamo nello stesso tempo registi, spettatori e teatro di noi stessi. Non possiamo decidere, come invece accade quando si va al cinema, quale sogno, questa sera, vogliamo mettere in scena. Siamo, inoltre, allo stesso tempo i soggetti del sogno e gli oggetti di qualche cosa che, in noi, è estraneo alla coscienza e alla volontà. Simili processi spontanei sono stati trascurati e messi in ombra nelle nostre società occidentali, che hanno posto l'accento sulla coscienza, sulla volontà, sul dominio di sé. Abbiamo guardato per lungo tempo ai piani nobili della nostra esistenza piuttosto che ai sotterranei, e a questi processi anonimi abbiamo imposto una maschera, una "persona", in cui si concentra la dimensione individuale. Dobbiamo invece ricominciare a sentire lo stupore davanti a questi automatismi, dobbiamo riprendere una tradizione che

il cristianesimo ha interrotto. All'interno della cosiddetta "trinità metafisica" (uomo-mondo-Dio), mentre la tradizione greca classica poneva al centro l'idea della *physis*, della natura come qualcosa che si genera da sé e dell'uomo come essere incastonato nella natura, dentro il mondo, in un universo increated, il cristianesimo, attraverso il Dio creatore, ha messo ai margini tale rapporto con la natura, ma ha, allo stesso tempo, messo l'uomo direttamente in contatto con Dio, attraverso la preghiera, la meditazione o il rito.

Per questo, già nella Bibbia, nel libro di Giobbe, quando Giobbe chiede ragione del perché esistano la sofferenza e il male, Jahvè gli risponde, pur senza dare una spiegazione: «Cosa vuoi sapere, tu? Sei tu che fai crescere le piante o fai girare i pianeti?». Il fatto però che dipendiamo da potenze inconsece o più grandi di noi, che operano senza il nostro consenso e segnano il nostro destino, non significa che noi siamo in loro completo possesso o che dobbiamo consegnarci ad esse. Al contrario. Tutta la storia umana testimonia un processo di emancipazione da esse. La modernità occidentale, soprattutto, è segnata dal protagonismo della coscienza umana, della sua progettualità, che intende controllare il corso degli eventi, sottraendolo alla provvidenza divina e al destino naturale.

Mi servo qui di pennellate larghe e pastose per dipingere un processo che in realtà è molto articolato e sfumato. Il grande progetto di assoggettamento cosciente del mondo e della storia nasce tra il Cinquecento e il Seicento dalla percezione di un vuoto di autorità. Durante le guerre di religione, nella fase che precede la pace di Westfalia del 1648, l'Impero e la Chiesa sono divisi, gli Stati sono in lotta fra loro e non hanno più l'immediata adesione degli uomini a determinati valori (sia sul piano morale sia su quello religioso). La coscienza individuale è perciò costretta a diventare una specie di Atlante che regge il mondo sulle proprie spalle, che valuta il vero e il falso, proprio perché la fiducia nelle autorità politiche e religiose si è indebolita. In termini cartesiani, si tratta di confidare in evidenze che scopro da me, attraverso la mia intelligenza, e di non farmi guidare da quanto afferma l'autorità. Si sa che per Thomas Hobbes «*auctoritas, non veritas facit legem*». Ma se l'autorità non persuade, se l'obbedienza alla legge non è intimamente sentita, se consiste soltanto in un ossequio esteriore, allora si apre una zona in cui si concentra lo spirito critico, dove si realizza l'uscita dallo stato di minorità e dove gradualmente gli uomini cominciano a orientarsi verso il futuro, a guardare in avanti invece che in alto, a elaborare progetti di controllo su questo mondo piuttosto che indirizzarsi prevalentemente sull'aldilà.

Ecco un punto in cui si rivela una lunga linea di frattura del pensiero laico rispetto alla tradizione religiosa. Nell'enciclica "Fides et Ratio" Giovanni Paolo II ha infatti attaccato la filosofia moderna e, in particolare, Cartesio in qualità di suo antesignano. Scrive infatti: «La filosofia moderna, dimenticando di orientare la sua indagine sull'essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana. Invece di far leva sulla capacità che l'uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolinearne i limiti e i condizionamenti». L'età moderna si inaugura così, per il papa, attraverso la «nefasta separazione» tra fede e ragione. Il pensiero moderno si priva della fede, di una delle ali con cui volare in alto alla ricerca della verità. Il tentativo di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI di rivalutare la dimensione della ragione senza distinguerla dalla fede pone un problema grave e importante su cui meditare. Non è vero che fede e ragione, queste due ali, abbiano in realtà smesso di collaborare. Una di esse, la ragione, si è tuttavia sviluppata spesso nella forma di una razionalità soltanto strumentale, mentre le fedi si sono trasferite, in età moderna, dal piano religioso al piano politico (penso soprattutto ai totalitarismi del Novecento). In questo caso, la politica ha, appunto, avanzato la pretesa di abbracciare tutte le sfere dell'esistenza umana, prosciugando (spesso esplicitamente, altre volte implicitamente) la dimensione religiosa.

Dopo il 1945 e dopo il 1989, con la nascita o la rinascita delle democrazie, la fine dei totalitarismi europei ha portato ad una diminuzione dello "spessore di senso" della politica. Anche se non è certo l'unico fattore, ciò ha favorito il ritorno dell'interventismo pubblico delle religioni. Lo svuotamento di determinati valori veicolati dalla politica, sia nella tradizione dei totalitarismi, ma anche dei partiti che chiamo etici – quei partiti che nel dopoguerra, in Italia, erano come una sorta di banche che emettevano valori etici –, ha generato un nuovo protagonismo delle religioni. Si sono aperti varchi di senso attraverso cui passa l'idea che le democrazie abbiano bisogno della stampella o del sostegno della religione, perché, altrimenti, nel loro relativismo, sarebbero incapaci di guidarsi da sole.

Quali le conseguenze? L'indebolimento della coscienza critica riapre in campo religioso (parlo soprattutto del cattolicesimo) la strada dell'"essere". Quello di "essere" è un concetto molto complicato, ma implica che il primato della coscienza (che sarebbe stato inaugurato da Cartesio), della valutazione di ciò che è vero o falso, giusto o sbagliato, debba venire lasciato all'"essere", o all'insieme creato. In questo caso – ritorno a quella specie di eccentrico punto di partenza sull'essere ospiti della vita – i processi spontanei non sono più

automatismi privi di coscienza, non sono più espressione di una natura, ma sono opera di Dio. Questo spiega perché la vita sia diventata oggi la categoria centrale della Chiesa, non soltanto cattolica: chiarisce perché si ritorna ai fondamentali, al “disegno intelligente”, ad una biopolitica *sui generis* che determina anche la politica presente ovunque nella cronaca e nella quotidianità (l’embrione, l’eutanasia, la procreazione assistita, l’omosessualità ecc.).

Si fissano le regole sulla base di una presunta natura umana immutabile, di diritti naturali, vale a dire di qualche cosa di indisponibile per l’uomo. Io non posso decidere di sottopormi all’eutanasia se sono in fase terminale, non posso modificare ciò che la natura fa, perché la natura è divina. È un grande cambiamento rispetto al mondo classico. Aristotele diceva che la natura è come un cattivo medico che a volte sbaglia le dosi. C’è una regolarità nella natura, ma non è colpa sua se ne scaturiscono individui mentalmente deficienti o con difetti fisici. La natura agisce per lo più secondo determinate regole, ma se c’è la provvidenza questo implica che nella storia ci sia qualche cosa che noi non possiamo giudicare, ma che ha un senso nell’economia divina.

Non solo sul piano della vita, ma anche su quello della storia, vi sono stati mutamenti profondi su questioni che riguardano la diminuita capacità di controllo che gli uomini hanno sugli eventi. Sta, infatti, drasticamente diminuendo la capacità di pensare ad un futuro collettivo, di immaginarlo al di fuori delle proprie aspettative private. La storia appare orfana della logica intrinseca che doveva indirizzarla verso determinati obiettivi (il progresso e il regno della libertà per i liberali; la società senza classi per il marxismo). Tramonta la cultura della necessità, quella che tra l’Ottocento e il Novecento ha indotto miliardi di uomini a credere che gli eventi procedano in una certa direzione, annunciata e prevedibile. A lungo, infatti, siamo stati abituati a ritenere che l’intervento umano consapevole, in grado di abbreviare il tempo necessario al tradursi dell’inevitabile, sia stato un elemento ovvio del protagonismo della nostra specie. È invece caduta, senza essere confutata, l’idea di un’unica storia orientata, così che il senso del nostro vivere nel tempo sembra oggi disperdersi in una pluralità di storie con la “s” minuscola, storie non coordinate e blandamente connesse alle vicende comuni.

Quali i contraccolpi di questa situazione? Sono molteplici e ancora da esaminare. Si tratta di un terreno fruttuoso per la filosofia e per la politica. In rapporto alla crisi del laicismo, o più in generale, della politica, ne indico due. Il primo: se l’avvenire appare sostanzialmente “improgrammabile”, incerto o addirittura pauroso (esaurirsi delle risorse, riscaldamento globale, fame per centinaia

di milioni di persone, terrorismo ecc.), se sembra sfuggire al controllo degli uomini, esso appare di nuovo, a molti, necessariamente nelle mani di Dio. Molte situazioni della vita degli individui (dolore, malattia, vecchiaia, morte) vengono ormai giudicate laicamente “irrisctabili”. Non vi è più alcuna bacchetta magica dialettica, alcuna trasformazione che muti in positivo questi elementi negativi. Non si può neppure, come avveniva nel passato, demandare alle generazioni future la realizzazione di quegli obiettivi desiderabili che si pagano attraverso il sacrificio delle generazioni presenti (uno dei fondamenti dell’etica rivoluzionaria). La contrazione delle attese e delle speranze spinge le persone a concentrarsi sul presente. Questo significa, però, una desertificazione del futuro o una sua privatizzazione. È stata lanciata un’OPA sul futuro. Ciascuno si ritaglia una propria fetta di cielo. Si rischia, così, di creare una mentalità opportunistica o predatoria, afferrando al volo quei pochi vantaggi offerti dalle circostanze. I progetti di donazione di senso collettivo alla storia, che costituivano una delle forme di compensazione e risarcimento differito per le attese individuali e inappagate, non funzionano più: questo *transfert* è bloccato. La politica che si sintonizzava sulla presunta forza delle cose in movimento verso una certa direzione e che si basava sul calcolo della spinta che gli eventi potevano “oggettivamente” dare si è trovata priva dell’onda la cui cresta avrebbe dovuto cavalcare per raggiungere determinati obiettivi. Si accorciano, così, i piani di vita dei singoli e si attenua la forza propulsiva delle istituzioni. Si allargano le linee di frattura esistenti e quelle virtuali ed è qui che le religioni si inseriscono. Nel prosciugamento del senso profondo dell’esistenza, la religione si trova a dare delle risposte che per centinaia di milioni di uomini risultano convincenti. La stessa cosa non avviene oggi, con uguale forza, da parte dei laici.

Vengo quindi al secondo “contraccolpo”. Se l’esistenza degli individui e delle comunità è “improgrammabile” nei tempi lunghi, se le promesse di paradisi terrestri illuminati dal sole dell’avvenire non si possono mantenere, se l’identità personale si rivela fragile e poggiate su meccanismi impersonali e le identità collettive sono lacerate da conflitti interni ed esterni, e se, infine, viene a mancare la consapevolezza (o almeno il presentimento) di una vita migliore e gli individui si sentono schiacciati sul quotidiano e sul transeunte, allora le religioni hanno più motivi e più energia per edificare il loro primato sopra i due pilastri della provvidenza divina e dell’anima immortale. Allora Dio appare ancora una volta quale nucleo più profondo dell’identità, secondo il modello di Agostino per cui Egli è «interior intimo meo et superior summo meo», più dentro di me di quanto io lo sia a me stesso e più alto di me rispetto alle mie fa-

coltà più alte. E la vita, che eravamo abituati a considerare nostra, si dimostra qualche cosa che non appartiene a ciascuno di noi, ma a Dio. Se, come dice la Bibbia, alla fine del servizio lo schiavo deve consegnare la sua livrea, il suo corpo, allo stesso modo anche noi non possiamo disporre della nostra vita e alla fine dovremo riconsegnarla a Dio.

Questo per quanto riguarda la vita. Per quanto concerne la storia, invece, l'idea di un'umanità in movimento, capace di modificare se stessa, viene di nuovo sostituita dall'idea di una natura umana, eterna e, sostanzialmente, immutabile. Si contrasta così la nozione di diritto quale sforzo umano per affermare valori non garantiti, costruzione che è fragile perché non può avere nessuna base sostanziale incrollabile e indiscutibile, fondata su comandamenti divini. Eppure, è proprio lo sforzo degli uomini per dar senso all'esistenza, per sanare conflitti vecchi e nuovi, a renderlo valido nel suo opporsi ad istinti ancestrali e a tendenze egoistiche, nel suo contrastare la violenza. Riportare le situazioni a diritti naturali o all'esistenza di una natura umana, costituisce uno dei punti su cui occorre riflettere.

Quale deve essere la risposta del laico e della politica a queste legittime posizioni delle chiese e, in particolare per l'Italia, della Chiesa cattolica? Bisogna, in primo luogo, liberarsi dall'idea che si possa rispondere ad esse in tempi brevi. Si tratta, infatti, di ricostruire, riformulare interi blocchi di pensiero e di esperienza e ciò richiede dei processi lunghi, preceduti da una svolta culturale che si alimenta anche, ma non solo, del dialogo rispettoso con le diverse fedi. Certo, idee e provvedimenti tampone per arginare l'assalto alla vecchia visione laica del mondo sono possibili, ma devono partire dalla constatazione delle nostre deficienze e dalla rivendicazione del fatto che non possediamo lo splendore divino della verità. Leggendo l'enciclica "Veritatis Splendor", in cui la verità coincide con quella ufficiale della Chiesa cattolica (e non può essere, in tale contesto, diversamente), si capisce che chi non vede questa verità o è cieco o è daltonico o è in mala fede. È forse utopistico invocare un disarmo bilaterale, che metta in questione le convinzioni profonde dei credenti e dei laici nella comune ricerca di una verità che nasce dal confronto?

Al fine di introdurre, su questo sfondo problematico, la questione dell'identità e dell'integrazione, partirò da un aneddoto che mi ha sempre impressionato. Nel 1538 a Città del Messico si festeggia la pace raggiunta nella lontana Europa tra Carlo V e Francesco I di Francia. Racconta un cronista, Bernal Díaz Del Castillo, che, nell'occasione, nella piazza principale di Città del Messico, l'attuale "Zócalo", dove sorge il Templo Mayor degli aztechi e dove, a fianco,

gli è stata costruita la cattedrale, viene allestito uno strano spettacolo. Dall'idea di un architetto italiano, si riempie questo enorme spazio di piante e di indios vestiti di pellicce. La cosa che fa impressione è duplice: che una città che aveva, secondo la testimonianza di Hernán Cortés, quaranta torri alte come la Giralda di Siviglia (quasi cento metri di altezza) e una struttura monumentale impressionante, venga rappresentata come una selva e che gli indios, che sono glabri, vengano ricoperti di pellicce, perché su di loro si proietta un'immagine del selvaggio che è poi quella di sant'Onofrio, un eremita vissuto nel deserto per decenni, che aveva quindi una capigliatura che gli arrivava alla vita. È interessante come la proiezione di pregiudizi e di stereotipi sull'"altro" contrasti, senza confliggere, con la percezione diretta delle cose.

La cecità nei confronti di altre culture è, in questo caso, evidentemente mossa dal desiderio e dalla volontà di abbassare gli indigeni a un livello di primitività che rasenta la vita animale e, nello stesso tempo, di esorcizzare la paura nei loro confronti. In questo modello c'è una sorta di *fabula docet* che riguarda anche il nostro presente: più una società, come quella italiana, diventa insicura di se stessa, più vengono meno i supporti laici della politica. In tal modo, più si produce una specie di malattia del ricambio sociale, che si materializza nel rifiuto di assorbire l'"altro", e più si proiettano sullo straniero, che magari proviene da popoli di antica civiltà, le immagini del selvaggio, del nemico pericoloso.

Occorre distinguere tre tipi di identità. La prima è di tipo autoreferenziale, matematico, ossia $A=A$: l'italiano è italiano e basta, il rumeno è rumeno e basta. Una definizione, questa, di tipo naturalistico e immutabile. Un secondo modello si basa sulla santificazione dell'esistente, per cui quello che si è divenuti attraverso tutta la storia ha valore positivo e merita di essere esaltato. Si pensi al *Proletkult* sovietico degli anni Venti: il proletario è buono, bravo, bello. Si dimenticano così le ferite, le umiliazioni, le forme di oppressione, le deformazioni che la storia ha prodotto sulle persone. Lo stesso è accaduto nel profemminismo: la donna è da santificare così come è divenuta. Anche qui si dimentica quanto dicevano, in maniera opposta, Friedrich Nietzsche e Theodor Adorno. Secondo Nietzsche, quando si va da una donna, non bisogna dimenticare la frusta. Adorno, giustamente, osserva che la donna è già anche il risultato della frusta. Questo modello di accettare senza inventario il risultato di eventi storici dolorosi non funziona.

Il terzo tipo di identità, quello che preferisco e propongo, è rappresentato da un'identità simile ad una corda da intrecciare: più fili ci sono, più l'iden-

tità individuale e collettiva si esalta. Bisogna avere la pazienza politica del tessitore nell'inserire nel tessuto sociale individui e gruppi finora esclusi, perché, al di fuori dell'integrazione, non esistono realisticamente altre strade praticabili. Integrazione non vuol dire assimilazione, rendere gli altri simili a noi, ma non vuol dire nemmeno ghettizzarli, privarli di ogni contatto con la popolazione locale. Dobbiamo ridurre lo strabismo, che diventa sempre più forte, tra l'idea che la globalizzazione sia un processo che cancella le differenze e l'esaltazione delle differenze stesse.

È un compito difficile quello cui siamo chiamati, che passa attraverso il rafforzamento della politica, un'attività per sua natura fragile, in quanto ha a che fare con progetti umani variabili, molteplici, in contrasto, ma che non può scomparire, dato che non è stato trovato alcun modo diverso di comporli. Si provi a stare senza politica per un mese e poi si vedano i risultati! È necessario compiere, in termini gramsciani, una lunga guerra di posizione, affrontare il compito enorme di "autosoversione" di se stessi, abbandonare la tendenza, purtroppo diffusa, al mimetismo politico, all'imitazione di ciò che fanno gli altri. Bisogna discutere, magari in maniera spigolosa, ma non copiare, perché l'originale prevale sempre sulla copia. Noi non dobbiamo escogitare soltanto soluzioni provvisorie, idee tampone (che pure sono, sul momento, indispensabili). Dobbiamo renderle, per così dire, più antisismiche possibile, più inattaccabili dai terremoti politici e storici che stiamo attraversando.

L'aspra e severa bellezza della politica consiste proprio nell'accettare le sfide, nel soppesare i pericoli, nel promuovere i diritti, nel metabolizzare i conflitti con senso di responsabilità. L'altrettanto aspra bellezza del pensiero filosofico consta nello studiare le grandi faglie geologiche che attraversano i nostri modi di sentire, di immaginare e di pensare in modo tale che si vedano i grandi spostamenti che avvengono dentro e fuori di noi, di cui spesso non ci rendiamo conto, perché il pulviscolo del quotidiano ci impedisce di vederli. È ancora possibile pensare ad una società ben ordinata, che non rinvii ad un futuro remoto la propria realizzazione e non si lasci irretire nel sogno progressivo di una comunità etnicamente e religiosamente compatta e che non produca uomini e donne di allevamento, come un certo modo di intendere una società dei consumi o una certa forma di populismo rischia di produrre? Se non avessimo questa speranza e la volontà di attuarla, allora meglio sarebbe che il mondo, con noi, andasse alla deriva.

Identità e integrazione tra religione e democrazia

di Eugenio Mazzarella

Con le nozioni di “società post-secolare” e di “liberalismo politico” Jürgen Habermas e John Rawls hanno fornito un contributo teorico di assoluto rilievo al congedo dall’illusione che con la secolarizzazione si fosse sistemata una volta per tutte la tensione tra religione e democrazia propria del mondo moderno. Almeno nella teoria. La realtà avrebbe poi seguito con il farsi avanzate delle società, nel senso del loro avanzare nella modernità.

Tensione, anzi conflitto inteso come fondativo di questo mondo. Si conosce la soluzione canonica proposta, nella teoria. Nella realtà le cose sono andate ben diversamente da quanto immaginato dall’ideologia della secolarizzazione; ovvero dall’idea che il progresso e la modernizzazione avrebbero portato «quasi naturalmente alla scomparsa del fenomeno religioso sradicando il bisogno strutturalmente indotto della sua funzione compensatoria e consolatoria»; ideologia ampiamente cieca alla sociologia reale e non immaginaria del “fenomeno religioso”, già da Émile Durkheim magistralmente illustrato «come parte integrante del tessuto stesso della società in quanto tale, per cui esso funziona sia come un elemento idealizzante che come un elemento integrante»;¹ struttura idealizzante/integrativa potentemente all’opera nelle dinamiche di autotutela identitaria – fisiologicamente esposta al conflitto – delle culture nel mondo multiculturale della globalizzazione, dove esse sono chiamate, e più spesso costrette, a conoscersi, a prendere coscienza l’una dell’altra; a tollerarsi, a conoscere il peso l’una dell’altra, più che ad accogliersi (parola carica di utopia necessaria, ma che non descrive la realtà prevalente nelle cose).

In quella soluzione, l’*appeasement* raggiunto – o l’onore delle armi – con l’elemento regressivo religioso, proprio della friabilità in definitiva indomabile della natura umana, nel conflitto tra modernità e religione fu il confinamento del vissuto religioso nello spazio privato della vita, la “privatizzazione” dell’esperienza religiosa; soluzione ben più efficace, e pervasiva, di un ateismo grossolano, magari di Stato, e che esonerava dall’impegnarsi seriamente con le ragioni del “nemico”, che nella camera da letto o nella camera della coscienza, chiusa la porta, alla fin fine era libero di fare quel che volesse. Al mondo degli individui, e dei loro diritti incoercibili, il divino può pure essere fornito, ma come esperienza vissuta religiosa, come sottoprodotto politicamente atossico, se assunto

in forma privata; e quest'assunzione è privata anche nella forma pubblica garantita dalla separazione tra Stato e Chiesa, della sdivinizzazione del mondo richiesta dalla naturalizzazione della coscienza moderna, dalla sua chiusura alla trascendenza nello spazio pubblico liberale della cittadinanza politica.

Questa soluzione aveva dalla sua l'autorevolezza storica di uno dei percorsi su cui l'Europa moderna era uscita dalle guerre di religione. Ma lo scenario è mutato, e chi s'illudesse oggi di poter rispondere con gli stessi strumenti concettuali allo scontro di civiltà – espressione forse fuorviante, ma con cui si cifra bene l'angoscia della modernità impaurita dal suo stesso avanzare nell'esito di sé come globalizzazione – si troverebbe ad andare alla guerra della comprensione del presente, della modernità "liquida", dove le categorie sono già obsolete mentre si strutturano per afferrare la "liquidità" del reale, con una vecchia gloria dell'armamentario ideologico del Novecento. Ma dire modernità impaurita è parlare in astratto. Chi si è impaurito è l'"individuo", l'individuo sotto assedio delle sue troppe possibilità; non le categorie, ma i tanti comuni mortali che sono "io": "io sono" è sempre meno un presupposto, e sempre più una domanda: "chi sono io?". L'anomia sociale, la dissonanza cognitiva tra le aspettative normative e la realtà vissuta, è il brodo di cultura di una società della paura, dove ognuno teme che la prossima bracciata vada a vuoto, non trovi l'onda e anneghi; e che l'identità che serve sia quello del sughero, l'insostenibile leggerezza dell'essere, buona per ogni battaglia.

Nella modernità liquida, dove «il carattere liquido della vita e quello della società si alimentano e si rafforzano a vicenda» – liquida è una vita, ma anche una società e una cultura che «non è in grado di conservare la propria forma o di tenersi in rotta a lungo»² – ciò che è venuto meno sono proprio i quadri di riferimento identitari dell'eroe della modernità, l'individuo affrancato per se stesso – per la realizzazione della sua libertà – della secolarizzazione liberale. Se «parlare di individualizzazione e di modernità equivale a parlare di una sola e unica condizione sociale» (individualizzazione moderna è un pleonismo), e se «il processo di "individualizzazione" consiste nel trasformare l'identità umana da una "cosa data" in un "compito" e nell'accollare ai singoli attori la responsabilità di assolvere tale compito nonché delle conseguenze (anche collaterali) delle loro azioni»,³ per questo compito l'individualità della "società liquido-moderna", l'individuo postmoderno, è in grande affanno. La crisi dei percorsi identitari dovuta alla liquidità della vita, dove la forma che ci si dà è sempre in ritardo sulla fluidità, sulla liquidità dell'esperienza che dovrebbe *pro tempore* afferrare, quanto meno per avvertirne o assaporarne il senso,

per goderne o per farsene una ragione, annota ancora una volta per la ragione che l'io ha essenza "umana", e questa essenza è già nell'etimo *humus*, radicamento nativo e spirituale. Ricorda al mondo del sé, al *Selbstwelt*, cui la modernità tanto aveva promesso come mondo degli individui, quanto di mondo, di terra, di radici *mitweltliche* e *umweltliche*, di tradizioni e storia, di biologia e natura (natura fisica), fosse solo come paesaggio abitabile dell'artificio, si nutra l'individualità; e come resti complesso gestire l'elemento ctonio dello spirito, elaborarlo in mondi valoriali che facciano valere la "mia" vita tra le tante vite che come me aspirano a valere, ad imporsi e star bene; e come la vita buona sia il vero miracolo richiesto alla natura.

La sociologia dell'individuo ha da tempo dismesso le fanfare: «Ciò che emerge dalle evanescenti norme sociali è un ego messo a nudo, atterrito, aggressivo, alla ricerca di amore e di aiuto. Nella ricerca di se stesso e di una società benevola, si perde facilmente nella giungla dell'io. (...) Chi arranca nella nebbia del proprio io non è più in grado di notare che tale "segregazione dell'ego" è una condanna di massa». ⁴

La mobilità e la flessibilità dell'identificazione proprie alla fluidità sociale oggi «non sono tanto veicoli d'emancipazione quanto strumenti di ridistribuzione delle libertà». Ma nella differenziazione, ampiamente aiutata dalla disuguaglianza delle opportunità di partenza, delle capacità di accedere a questo mercato delle libertà per essere "qualcuno", per "sentirsi qualcuno", mentre si afferra "qualcosa", e nell'ansia di dovervi accedere per non sentirsi "tagliati fuori", mobilità e flessibilità dell'identificazione «sono armi a doppio taglio: allettanti e desiderate quanto repellenti e temute, fonte di sentimenti contraddittori; sono valori fortemente ambigui che tendono a generare reazioni incoerenti e quasi neurotiche». ⁵ La destrutturazione, la frammentazione, la disarticolazione dell'io, possono anche venire dall'eccesso di opportunità, dall'assedio delle scelte sugli scaffali dell'esperienza.

L'obiettivo dell'autoidentificazione, compito assegnato a tutti come diritto enunciato all'autoaffermazione nel mercato globale delle opportunità, e più banalmente nel supermercato di quartiere, e negli spot pubblicitari delle merci, e questo nell'asimmetria "solitaria" delle condizioni – non c'è classe o gruppo sociale la cui identità possa essere data una volta per tutte come acquisita, per i cui standard di appartenenza non si sia perennemente in lotta per scalare le classifiche o per non esserne buttati fuori – questo obiettivo satura le relazioni sociali di conflittualità già al livello della microeconomia delle relazioni interindividuali: «Poiché il compito condiviso da tutti de-

ve essere eseguito da ciascuno in condizioni estremamente diverse, esso di fatto divide gli uomini e fomenta una competizione senza esclusione di colpi, anziché produrre una condizione umana omogenea, incline a generare cooperazione e solidarietà». ⁶

Politicamente, quello che dovremmo imparare a gestire, elaborando collettivamente strategie di un *welfare* che ormai ha tratti di *welfare* "esistenziale", è questo «crescente divario tra il diritto di autoaffermazione e le capacità di controllo degli ordinamenti sociali che rendono tale autoaffermazione fattibile o irrealistica»; ⁷ divario che ha effetti macrosociali di immediato rilievo politico nella conflittualità sociale e nella collisione tra culture che genera.

Bauman sintetizza bene questo processo: «Coloro che cercano sicurezza esponendosi ai rischi e agli incerti della libera scelta tendono a porre l'accento sui vantaggi di un'identità poco determinata e definita – instabile, incompleta, aperta e, soprattutto, facile da scartare o da modificare; chi, invece, si trova a subire le guerre di identità e l'imposizione di stereotipi, è escluso dalle scelte più attraenti ed è troppo insicuro ed intimorito per poter pensare seriamente di discutere le regole del gioco, opta per l'identità come diritto di nascita, come marchio indelebile e bene inalienabile». Ma così «se per gli uni il termine identità indica un passaporto per l'avventura, per altri evoca la difesa dagli avventurieri», e «mentre i beneficiari della nostra globalizzazione pericolosamente squilibrata, mal distribuita ed iniqua vedono nella propria libertà senza freni il mezzo migliore per guadagnare sicurezza, le loro vittime intenzionali o collaterali sospettano che proprio nella terribile e dolorosa insicurezza risieda il principale ostacolo alla propria liberazione (e alla possibilità di utilizzare in assoluto la libertà eventualmente concessa)». ⁸

E questo perché ogni identità rivendicata e/o ricercata come problema e come compito è «impaniata in un doppio legame da cui non può far altro che tentare, invano, di liberarsi: essa naviga tra i due poli dell'individualità senza compromessi e dell'appartenenza totale: la prima è irraggiungibile, mentre la seconda risucchia e inghiotte, come un buco nero, qualsiasi cosa le passi vicino. Ogni volta che viene scelta come meta, l'identità provocherà inevitabilmente dei movimenti di oscillazione tra queste due direzioni». ⁹

Quella che è in pezzi, o in ristrutturazione (dipende dal tasso di fiducia che si accorda al processo), è una fisiologia riconoscibile oggi – sui percorsi postmoderni della società, o meglio delle società alla prova della globalizzazione – della costruzione identitaria delle individualità singole e collettive, che è sempre insieme una modalità di relazione, di costruttività tramite relazioni.

Ai bisogni di questa crisi non paiono rispondere con successo, nell'immediato almeno, le strategie di ibridazione culturale, ideologia che «nelle manovre dell'eterogenea élite colta globale» ha sostituito «per adattarsi alle mutate circostanze dell'era liquido-moderna e post-gerarchica, le vecchie strategie di assimilazione». Essa è «offerta in un'unica confezione con il multiculturalismo – dichiarazione di equivalenza tra culture e postulato di eguaglianza tra di esse – mentre la strategia di “assimilazione” le collegava ad una visione dell'evoluzione culturale e a una gerarchia tra le culture». ¹⁰ Una dichiarazione di equivalenza che è *politically correct* («la modernità liquida è “liquida” anche in quanto postgerarchica»), ma fundamentalmente insincera fuori dal cerchio magico per censo e per *status* delle élite globali. Ne fa fede, alla prova dei fatti, la crisi del modello multiculturalista, che, pensato per favorire l'integrazione, in molti contesti appare piuttosto aver promosso, legittimato e sussidiato, le versioni più refrattarie all'integrazione delle culture entrate in contatto con lo spirito pluralistico della democrazia liberale, e con i suoi scenari pubblici. E questo per il malinteso senso di colpa – frutto della stagione di richiesta disidentitaria sottesa alle politiche di assimilazione – che denunciare i limiti del multiculturalismo equivalesse a essere o apparire razzisti. ¹¹

Oggi è piuttosto una strategia interculturale a sembrare maggiormente abilitata a reggere la sfida del contatto tra culture, che sono invitate a confrontarsi tra loro sulle cose, sulle risposte da dare a domande che, nella generale insicurezza, si fanno comuni, piuttosto che starsi accanto rispettandosi senza conoscersi, senza mai entrare nel merito – giudicando, scegliendo, assumendo di ciò l'onere che vi è connesso – dei valori degli “altri”.

In una temperie in cui «manca un enunciatore collettivo credibile», un soggetto «che sostenga per noi ciò che non possiamo sostenere da soli» e «ci assicuri nonostante il caos che abbiamo di fronte la certezza di una qualche stabilità – di origine, di scopo, di ordine», ¹² anche agenzie morali, per chiamare così la Chiesa cattolica, che pure un “enunciatore collettivo” ritengono di averlo al massimo livello, e ne propongono il messaggio, ragionevolmente devono prendere atto che l'interculturalità «sembra rappresentare oggi una dimensione inevitabile della discussione sulle questioni fondamentali dell'essenza dell'essere umano, che non può essere condotta né del tutto all'interno del Cristianesimo né puramente all'interno della tradizione razionalista occidentale». ¹³ Così si esprimeva l'allora cardinale Joseph Ratzinger nel gennaio del 2004, chiamato dall'Accademia cattolica di Monaco con Jürgen Habermas a rispondere alla domanda: “Che cosa tiene insieme il mondo”, ad interrogarsi sui

“fondamenti morali prepolitici”, che lo tenessero insieme, a cominciare dalla sua forma come “Stato liberale”.

In questa temperie postmoderna, impaurita di sé – di quello che ha saputo fare di sé l’individuo moderno, pretendendo da sé solo la sua salvezza o il suo destino –, riemerge il basso di fondo di ogni vita che almeno una volta si sia interrogata su stessa, o sia stata costretta a farlo. Il sentimento della friabilità dell’umano, e questo a dispetto di tutte le utopie di salvezza del moderno affidate alla scienza alla tecnica all’ingegneria sociale della politica; e con esso la fine del mito che l’economia della salvezza potesse essere ristretta al mondo dell’al di qua.

Si può ragionevolmente sostenere, da questo punto di vista, che la riabilitazione sociologica e filosofico-politica dei temi religiosi, l’attenzione di cui godono come tema generale e inaggirabile, non più ristretto alle *enclavés* specialistiche, nel dibattito pubblico abbia preso il posto del confronto «tra liberali e comunitaristi, rinnovando (da un punto di vista che sembra avere maggior respiro) la sfida al liberalismo su molti punti già toccati dalla critica comunitarista (concezione del sé, rapporto tra il giusto e il bene, neutralità delle istituzioni rispetto alle concezioni della vita buona)». Così Massimo Rosati nella postfazione al dialogo tra Habermas e Ratzinger all’Accademia di Monaco.¹⁴

D’altro canto, in quel dialogo era già stato Habermas a concedere con convinzione che «con la sua nativa attenzione a possibilità di espressioni di vita sufficientemente differenziate, con la sua sensibilità per vite andate male, per le patologie sociali, per l’insuccesso di progetti di vita individuali e per le deformazioni di contesti di vita sfigurati», il contenuto esistenziale e valoriale del vissuto religioso rappresenta per la ragione, nella crisi dell’individualità postmoderna, una sfida cognitiva a tutto campo.¹⁵

È un fatto che la coscienza religiosa custodisce meglio della ragione astratta, nel calore della concretezza della vita, questa connessione di senso fondativa dell’esistenzialità – archistruttura dell’esserci effettivo che si prova esistenzialmente nelle strutture socio-economiche di riferimento, subendone, mentre li crea, i quadri ideologici connettivi cui si affida, tra istanze di vincolo e tensioni di affrancamento.

E questa sfida cognitiva va ben oltre il dubbio avanzato da Ernst-Wolfgang Böckenförde a metà degli anni Sessanta che lo Stato liberale e secolarizzato «si nutre di premesse normative che esso, da solo, non può garantire, dipendendo anche questa forma statale, come ogni altra, da tradizioni metafisiche o religiose autoctone, o comunque da tradizioni etiche vincolanti per la comu-

nità». ¹⁶ Dubbio cui Habermas tenta di rispondere con il «patriottismo della costituzione», come appropriazione dei principi della Costituzione – liberale, ovviamente! – non solo nel loro contenuto astratto, ma anche, partendo dal contesto della rispettiva storia nazionale, nel loro significato concreto. ¹⁷

Questo perché la crescita esponenziale del ruolo pubblico della religione oggi non attiene solo ai quadri sociali di una «modernizzazione aberrante», sotto il profilo di una «dinamica, non politicamente controllata, dell'economia e della società globalizzata», ¹⁸ come scrive Habermas, dove i cittadini, trasformati in monadi isolate, usino alcuni dei propri diritti individuali come armi contro il prossimo; ma anche agli scenari geopolitici della globalizzazione – ivi inclusa la domanda interna delle società occidentali – come risorsa identitaria reitante alle sfide dell'integrazione o dell'accoglienza in un mondo costretto per forza di cose ad incontrarsi con l'altro a casa sua o a subire lo statuto di migranti, alla "politica estera domestica" che ormai deve gestire un qualsiasi ministro degli Interni; e in ultimo, ma non per ultimo, ai paesaggi morali dall'incerta legislazione del futuro che ci viene addosso dal vaso di Pandora della scienza e della tecnica, agli scenari della biopolitica come politica della vita armata dalla tecnica, dove l'individuo che promette di emergere oggi dalle sue reti di *chips* e dalle sue stesse provette non è più familiare a se stesso.

Si capisce allora bene nel suo complesso la rilevanza dell'esigenza avanzata da Habermas di una filosofia post secolare, capace di «riattivare il percorso inverso che muove dal sapere mondano, e dal *saeculum* in genere, per giungere a riprendere contatto con l'universo "altro" della fede religiosa; tale percorso è "inverso" rispetto al processo "discendente" in cui consiste la vicenda della secolarizzazione, nel corso della quale, con le parole di Habermas "le forme di pensiero e di vita religiose vengono sostituite da equivalenti razionali comunque superiori"». ¹⁹ Così come pure l'affermazione di Rawls, che «non c'è una guerra tra religione e democrazia, né deve esserci; sotto questo aspetto il liberalismo politico si allontana profondamente dal liberalismo illuminista, e lo respinge; diversamente da questo, esso non attacca l'ortodossia cristiana». ²⁰ La concezione di un "liberalismo politico", cioè, come costruzione pluralistica in base alla quale nella discussione pubblica, nel quadro di un ordinamento costituzionale liberale, possono farsi valere «tutti i tipi di dottrine morali o teorie politiche "comprehensive" ragionevoli, siano esse religiose o laiche», ma a patto che «accettino quella che Rawls chiama la "clausola condizionale", vale a dire che i religiosi o i titolari di altre ideologie possono sì farsi avanti e presentare le loro dottrine per quello che sono», a patto, cioè, «che siano disposti a

difendere i principi e le politiche suggerite dalle loro dottrine “portando ragioni appropriatamente pubbliche”»; la “clausola condizionale” richiede in altri termini che i sostenitori di politiche ispirate da dottrine comprensive ragionevoli si adattino all’idea fondativa del “liberalismo politico” della costruzione teorica rawlsiana, che al momento di decidere politicamente, in una società siffatta, «valgono gli argomenti che appartengono a un’area comune, pubblica, un’area dove sono in gioco quei valori e quegli argomenti che intersecano quelli degli altri, un’area dove dottrine comprensive diverse trovano un’area di sovrapposizione, di *overlap*, un’area di ragionevole consenso». ²¹

È proprio con queste posizioni post laiche, almeno in senso classico, con questa laicità ragionevole e ragionante che Ratzinger si pone in sintonia nel colloquio di Monaco, accettando apertamente l’invito di Habermas ad una disponibilità verso un apprendimento complementare tra religione e filosofia sui problemi del presente. In questo approccio c’è la ripresa del magistero di “Fides et Ratio” (per altro già nel titolo del contributo monacense di colui che sarà Benedetto XVI). A Ratzinger è molto chiaro che la disponibilità reciproca ad apprendere e l’autolimitazione da entrambe le parti aiuta a gestire non solo le patologie della ragione moderna che rifugge dall’apertura alla trascendenza e propende a “naturalizzarsi” nell’immanenza – e in generale le patologie di una ragione che pensi di potersi consumare tutta nel modo d’oggi del suo esserci; moderna nel senso essenziale del suo confinarsi nel *modus hodiernus* del suo esserci, il che può essere proprio di ogni “oggi” in generale per la ragione –, ma anche le patologie non meno pericolose di una religione cui manchi la luce della ragione come organo di controllo dei suoi atteggiamenti esistenziali; luce della ragione essa stessa divina nell’impianto teologico tomista di Ratzinger.

Ratzinger è motivato a questa disponibilità da una finalità fondamentale: quella di un’affermazione dei diritti umani da difendere ormai sugli scenari della storia che li ha visti faticosamente emergere, più che sul piano dottrinario di un diritto naturale, che la modernità sembra essersi lasciato alle spalle, dopo la disabilitazione moderna dei diritti naturali dell’uomo patita alla luce della loro denuncia come positività storica sottoposta alla controversia dell’interpretazione; positività storica in ultima istanza sigillata dalla forza, dall’esito delle forze in campo, e quindi sostanzialmente sempre reversibile; niente quindi di ontologicamente basato in natura. Sintomatica nel testo di Monaco la sottolineatura (a Monaco, dove aveva avuto inizio la più terribile esperienza totalitaria del Novecento) della non equivalenza del principio di maggioranza, magari di massa, e di democrazia.

Sono queste preoccupazioni di Ratzinger, tra fede e ragione, a motivarlo a rivendicare, alla *koiné* spirituale del cristianesimo, l'Occidente greco-cristiano, una sorta di alleanza preferenziale, pur nel rispetto di tutti gli altri attori spirituali e culturali del mondo globale. Un'alleanza preferenziale tra la fede cristiana e la razionalità laica occidentale, due «partner principali», così li chiama, quando afferma «senza falso eurocentrismo» che «entrambi determinano la situazione globale come nessun'altra delle forze culturali». ²² E questo al fine «di una candidatura privilegiata – fede cristiana e ragione occidentale più democrazia politica – al ruolo di primi attori del dialogo interculturale, una iniziativa che ha come obiettivo guida quello dell'affermazione dei diritti umani». ²³

Questa candidatura – fede cristiana, ragione occidentale, democrazia politica – a guidare il mondo multiculturale sotto il segno del dialogo interculturale – pone al nostro tema – religione e democrazia nelle sollecitazioni che ricevono dai processi di identità e integrazione in cui sono coinvolti, e talora travolti, gli attori sociali e culturali di un mondo che si globalizza – un quesito che non è eludibile, se non si vuol rimanere nelle secche di un approccio *politically correct* che non porta da nessuna parte. Cioè quale sia, tra le fedi religiose, il “candidato migliore” alla globalizzazione ai fini della tutela dei diritti umani, se a questo siamo democraticamente decisi.

Perché in fondo per il nostro tema – religione e democrazia alla prova di una società che si globalizza nella tensione tra schemi identitari e sollecitazioni all'integrazione – il primo quesito è se religione e democrazia siano in sé compatibili. E se a questo primo quesito si risponde in modo positivo (cosa che non è affatto scontata, e anche una laicità “aperta” ne assume la compatibilità solo a condizione comunque di una qualche “clausola condizionale”, in cui riviva sostanzialmente la separazione tra Stato e Chiesa, l'imperativo, non ovvio, di dare «a Cesare quel che è di Cesare» e «a Dio quel che è di Dio»), il secondo quesito, che ne discende, è quale sia tra le visioni del mondo religiosamente ispirate, o tra le religioni *tout court*, il “candidato migliore” alla convivenza necessaria – nel secolo che si è aperto con l'attentato alle Torri gemelle – tra religione e democrazia. Quale sia tra le fedi abramitiche, per restare allo spazio monoteistico mediterraneo (il più complesso sul punto, per l'ovvia precondizione teologica dell'“assolutezza” di principio del Dio creduto e vissuto dei moneteismi), il candidato migliore alla necessità di convivenza del mondo globale, dove è un fatto il politeismo intraculturale (la molteplicità di riferimenti valoriali in tensione tra loro di singoli e gruppi all'interno di una cultura) e il

politeismo interculturale tra culture diverse e confliggenti tra loro; dove è un fatto il multiculturalismo a scala microsociale (sul pianerottolo di casa e tra generazioni diverse, tra strati e segmenti sociali della stessa etnia) e macrosociale (tra etnie diverse costrette a coabitare città e distretti produttivi e tra comunità nazionali impegnate nella partnership competitiva della globalizzazione).

Il quesito, ineludibile, è politicamente poco corretto perché implica la sfida concettuale di una gerarchizzazione spirituale dove non ce la caviamo con la categoria lasca della "liquidità"; una gerarchizzazione spirituale che sia funzione dell'attitudine a favorire o quanto meno a non nuocere all'abitabilità per tutti del mondo globale. Ai "piani alti" delle fedi abramitiche questa gerarchizzazione spirituale potrebbe anche non aver ragione di essere, alla luce della convinzione che in una profonda esperienza interreligiosa con le tradizioni contemplative del mondo, al piano nobile della mistica in ultima istanza, il conflitto religioso evaporerebbe in un'indicibilità di Dio che sa dire il suo unico nome ad ogni uomo nella lingua che gli è propria (tradizione, cultura, teologia); dove in definitiva farebbe aggio sulla diversità delle confessioni il contenuto concreto di un sincero vissuto religioso: la meta di un senso di empatia e di solidarietà per il mondo che può essere proprio ad ogni uomo che sappia ascoltare fino in fondo, toccandone il fondo divino, la propria umanità. Il pressante invito oggi da più parti alla "conversazione" interculturale e al dialogo interreligioso va in questa direzione, a trovare fonti spirituali al "dialogo tra le civiltà" perché non prevalgano i falsi profeti dello "scontro di civiltà".²⁴

La questione è però che il destino del dialogo tra le civiltà si gioca in grandissima parte non ai piani alti del dialogo interreligioso, cosa che darebbe certo meno problemi, ma ai livelli più terreni dei vissuti di massa delle fedi religiose così come orientati dalle "predicazioni" socialmente e politicamente rilevanti. E questi livelli terreni dei fondamenti sociologici di massa dei vissuti religiosi sollecitano una domanda elementare, che in termini elementari merita di essere espressa: qual è il Dio migliore per questa umanità della differenza e insieme della necessità della comunanza e dell'integrazione che è l'umanità della globalizzazione? Quale idea di Dio un'umanità molteplice di gusti, desideri, speranze e idee stesse di Dio può accogliere, e da quale idea di Dio un'umanità siffatta può essere accolta? E questo alla prova di un mondo dove i demoni dell'angoscia identitaria sapranno bene trovare ancora di più che oggi le paure dei singoli e i loro retori di massa. In presenza di troppi candidati "veri" ad essere Dio, e tra questi andrebbe computata anche la sua assenza, la sua negazione nichilistica, non certo il meno potente tra gli dei in circolazione, pro-

veri con una formula a dire che quello di cui abbiamo bisogno è di un'idea "buona" di Dio, piuttosto che di un'idea "vera".

Un'idea buona di Dio disposta a fare "divino" ogni uomo agli occhi degli altri uomini. In presenza di troppe fonti autorizzate del divino, di troppe "rivelazioni", è l'acqua che ne sgorga a decidere se se ne può bere in un mondo che deve far vivere e credere insieme chi crede in Cristo, in Jahvè, in Allah, negli dei molteplici dei politeismi, nel Dio personale di ogni privatezza, o anche in nessun Dio. Non è un'idea nuova di giudizio: «Li riconoscerete dai loro frutti». È l'unica idea di Dio abitabile dal mondo globale. Un Dio "decente", che abbia imparato finalmente, magari proprio dalla fede degli uomini e dalla loro muta protesta, «a poco a poco giorno per giorno il trasloco dal letterale al metaforico»; e non chieda più sacrifici alla sua fede.²⁵ Un Dio che non renda necessaria come migliore agli occhi degli uomini la sinistra profezia di Friedrich Nietzsche della sua morte; questa volta un Dio che avranno ucciso proprio quelli che credono di crederci. Un Dio che sappia insegnare che «il sangue è il testimone peggiore della verità». Questo Dio non è lontano, spesso è stato presentato. Un apice lo si ascolta nel "Discorso della montagna".

Se si concede la necessità oggi di un'idea di Dio "decente" perché religione e democrazia possano convivere, non c'è nessun orgoglio eurocentrico, nessun "falso eurocentrismo" a sostenere che nell'attuale situazione geopolitica la fede cristiana appare essere più di altri candidati intonata alla libertà religiosa richiesta da una clausola democratica liberale che si voglia prevedere per le istituzioni politiche del secolo che avvia il terzo millennio. Del resto è un fatto che la separazione di principio tra Stato e Chiesa e la libertà religiosa che ne discende, sul piano politico-giuridico, sono frutti maturi della modernità europea; proporre al mondo globale questo imponente acquisto storico-spirituale, che ha avuto nei secoli i suoi martiri, non è rivendicazione eurocentrica, ma il minimo spirituale decente sul tema religione e democrazia tra identità e integrazione sugli scenari del millennio.

Da questo punto di vista non esiterei a rivendicare come patrimonio di tutti, laici e credenti, nell'orizzonte condiviso di una democrazia liberale che veda nella religione un partner necessario nella costruzione dell'abitabilità del mondo multiculturale, le radici essenzialmente cristiane dell'Europa. Merita qualche osservazione la diversa tesi (di Tzvetan Todorov, ad esempio) che le radici dell'Europa siano molteplici e intrecciate – Roma, Atene, Gerusalemme – con importi significativi extra greco-giudaico-cristiani, e che l'effettiva identità europea sia piuttosto da individuare nel fatto del "pluralismo" come fondati-

vo del liberalismo politico e di conseguenza che essa vada rintracciata nella genealogia storico-moderna di questo fatto, innanzi tutto nei Lumi; in sostanza che le radici dell'Europa siano anche cristiane, ma non essenzialmente cristiane, essendo piuttosto essenziale dell'identità europea il "pluralismo". Quando si voglia assumere questa tesi, perché certo "il fatto del pluralismo" è formalmente quanto di più europeo-moderno possa essere ascritto all'identità del Vecchio Continente, non ci si può esimere da una domanda su quale contenuto sostantivo il fatto del pluralismo tuteli, per tutelare cioè quale contenuto etico positivo il fatto del pluralismo sia anche storicamente emerso nella storia d'Europa.

La domanda diventa: qual è la finalità del pluralismo? Credo che la risposta debba suonare ovvia, i "diritti umani", assommabili nella tutela della "persona", dell'individuo pensato come eguale in valore ad ogni altro individuo. Ma dietro questo costruito ideale, che nella storia europea si fa concetto giuridico a valenza politica, c'è lo strato fondativo di un'appercezione del sentimento di sé che è il contenuto etico-relazionale proprio dell'esperienza cristiana della vita: il sentimento dell'eguaglianza di ogni individuo – delle sue speranze, della sue angosce, delle sue attese – in quanto creatura agli occhi di Dio; occhi di Dio che si tratta di proporre agli occhi degli uomini, perché i loro occhi vedano i fratelli come li vede Dio: il che nient'altro vuol dire come in fondo ogni uomo vede se stesso quando comincia ad avvertirsi "come" gli altri. Ora, questo contenuto etico è propriamente cristiano; è l'infinito diritto del singolo che cede solo davanti a Dio, la sua radice di essere, cui si affida: è questo portato etico che nella storia dell'Europa si fa giuridico, pretende di essere storicamente giuridificato, cioè tutelato politicamente rispetto ad ogni istituzione terrena, persino quella ecclesiale. Questo contenuto etico è, poi, la radice contenutistica del pluralismo dei Lumi, che non a caso si ribella anche al tralignamento assolutistico o relativistico dei Lumi, alla sovranità della dea ragione o del desiderio individuale che non si dà confini. All'affermazione storica di questo contenuto etico, cui il cristianesimo (o, se si vuole, la tradizione giudaico-cristiana) ha dato lo strato ontologico fondativo del sentire – lì dove comincia tutto dell'idea che l'uomo si fa di sé –, la Grecia ha dato la potenza dell'argomentazione razionale e Roma il costruito della forma giuridica. I diritti umani, e la libertà religiosa tra questi, sono alla foce di questo grande fiume della storia europea che ha avuto le sue secche, e i suoi gorgi, le sue rapide e i suoi affluenti, ma è fiume che ha fonti cristiane; e non è un caso che al fatto del pluralismo, e in esso alla libertà religiosa, appaia oggi il cristianesimo la vi-

sione del mondo religiosa più intonata: vi si riconosce l'appropriatezza di una genealogia.

Il riconoscimento di questo contenuto etico essenzialmente cristiano della dignità della persona nel "fatto del pluralismo" dovrebbe motivare anche la razionalità laica occidentale, a prescindere da ogni sua declinazione politica interna (destra/sinistra), a ricercare nella fede cristiana una partnership privilegiata ai fini della tutela dei diritti umani sugli scenari globali. E questo proprio per rafforzare la razionalità laica occidentale nel suo complesso all'interno dell'interazione interculturale nel mondo globale a tutela di questi diritti. L'assunzione puramente formale del "fatto del pluralismo" come propria e sufficiente alle esigenze di una razionalità effettivamente laica, a prescindere da ogni contenuto etico positivo che venga in discorso nello spazio pubblico democratico, indebolisce la sua capacità contrattuale nel confronto interculturale in atto su scala globale nel mondo multiculturale. Perché, alla stretta delle scelte etiche, è sempre poi questo o quel contenuto etico positivo a muovere le coscienze e le adesioni individuali, non la forma del pluralismo, che può essere abitata da ogni cosa buona e giusta, ma anche da pseudo-diritti e da richieste identitarie di culture che neppure accedono al riconoscimento di quei diritti umani che nel "fatto del pluralismo" vorremmo tutelare.

Questo significa non eludere il diritto-dovere di un confronto interculturale e interreligioso che solleci il dogma religioso delle diverse confessioni presenti sullo scenario del mondo globalizzato ad evolversi nella direzione di una piena sensibilità al tema dei diritti umani, se questo argomento vogliamo porre all'ordine del giorno dell'agenda del mondo cui andiamo incontro e in cui siamo già da tempo dentro.

In un'importante analisi del caso Islam,²⁶ Olivier Roy avverte, con buoni argomenti, della necessità che le politiche della laicità – se vogliono essere efficaci nel caso più rilevante oggi all'interno del panorama internazionale di tensione tra società e religione, o meglio tra istanze laiche e democratiche delle società liberali e ruolo della religione, dei vissuti religiosi (variamente articolati tra appartenenza sociologica, più o meno esistenzialmente assunta, integralismi, e fondamentalismi dei *born again* e dei convertiti) – devono accuratamente evitare ogni interventismo in teologia, sul dogma religioso; interventismo controproducente e pregiudizievole di politiche inclusive dell'Islam nella laicità democratica delle società liberali.

E questo non solo perché «un'idea di questo tipo è del tutto assente dal *corpus* giuridico che definisce la laicità, che, fondata sulla separazione tra Chiesa

e Stato, esclude per sé il diritto di parlare del dogma»,²⁷ e contravvenendo a questa autolimitazione tralignerebbe piuttosto in laicismo, in una forma di fondamentalismo laicista, ma anche perché per gestire i fondamentalismi, a cominciare da quello islamico, «è necessario evitare di cristallizzare le polarizzazioni identitarie»,²⁸ sottraendosi alla sistematica politicizzazione delle religioni che dà forza al loro bisogno identitario.

I fondamentalismi odierni dei *born again* – e in generale la richiesta di vivere in modo integrale la propria fede da parte delle nuove comunità di credenti –, questa è la tesi di Roy, sono radicati nella contrapposizione alla secolarizzazione di fatto delle società tradizionali sollecitata dalla globalizzazione; integralismi e fondamentalismi sono frutto, cioè, non di culture religiose socialmente egemoni, ma piuttosto della “deculturazione” della religione, della sua perdita di evidenza sociale, «vale a dire della sua incarnazione in una cultura, nel suo divenire minoritaria dal punto di vista sociale e politico, e in una sua successiva ricomposizione come religione “pura”, su base individuale, anche se questo sfocia nella ricostruzione di una comunità deterritorializzata di credenti».²⁹

Rispondere positivamente a questa deterritorializzazione, che è il presupposto della non accettazione dello spazio pubblico della cittadinanza democratico-liberale, o del suo attivo rifiuto militante fondamentalista, significa proporre politiche di riterritorializzazione nazionale dell’Islam, cioè di inclusione dell’Islam in uno spazio nazionale e nella sua norma di cittadinanza democratica e liberale. Strategia logica e auspicabile, a patto però che l’obiettivo non sia «la definizione di un dogma liberale e accettabile».³⁰

Ma la prognosi che discende dalle analisi di Roy – quella secondo cui «la liberalizzazione teologica sarà certamente una conseguenza dell’accettazione politica della laicità da parte dei musulmani; l’aggiornamento teologico non è una condizione preliminare alla nascita effettiva di un Islam liberale, ma in seconda battuta potrà indubbiamente conferirgli una sua legittimità»³¹ – non esime dall’impegno che il confronto interculturale solleciti l’evoluzione del dogma nel senso di una sua storicizzazione compatibile con gli scenari del mondo globale multiculturale e sottragga legittimazione teologica alle derive fondamentaliste dell’integralismo religioso delle comunità di *born again* che chiedono di vivere in modo integrale la loro fede in una società che si secolarizza, ma insieme – proprio a correggere questa secolarizzazione – ripropone potentemente, agito dal nuovo comunitarismo dei *born again*, il ruolo sociale della religione.

Pur assumendo con Roy l'evidenza di fermenti riformistici e di rinnovamento teologico nell'Islam, e in generale quella di un "Islam sociologico" che accetta una secolarizzazione di fatto con diverse strategie di presenza nella società compatibili con la laicità e con la secolarizzazione, è lo stesso Roy a sottolineare le difficoltà di fronte al liberalismo dell'attuale risveglio religioso nell'Islam, anche se resta fermo nel convincimento che l'interventismo in teologia a favore dei fermenti religiosi liberali, stante l'attuale connotazione dell'identità musulmana in senso antimperialista, significherebbe stringerli in un «abbraccio mortale». ³²

È con queste motivazioni che Roy si oppone a quelle che egli chiama le analisi culturaliste del rapporto tra religione e società, che spingono in direzione di un interventismo teologico, che cioè si dovrebbe prendere in carico la promozione politica del riformismo teologico, di un Islam "liberale". Le analisi culturaliste non tengono conto che esiste uno spazio e un processo di secolarizzazione che non è in alcun modo collegato all'evoluzione del dogma. Esse considerano la cultura come «l'elemento che consente alla religione di modellare una società ma anche una "mentalità"», cui si resta confinati per appartenenza sociologica, concetto che è alla base della problematica dello "scontro di civiltà", ³³ e che commette «il grande errore di ritenere che il fondamentalismo sia la riattivazione della dimensione religiosa di una cultura "tradizionale", mentre i fondamentalismi moderni sono invece parte integrante di un processo di deculturazione; il risveglio del sentimento religioso rimette in discussione il legame tra cultura e religione, forse in modo ancora più radicale di quanto non abbiano fatto i lenti processi di secolarizzazione». ³⁴

Ora la tesi che «la globalizzazione favorirebbe lo sviluppo di fondamentalismi religiosi, indebolendo al contempo il tipo di Stato che ha permesso l'espressione della laicità» ³⁵ spinge a porsi la domanda se non sia proprio il confronto interculturale e interreligioso, più che quello scivoloso delle politiche pubbliche della laicità, dove è lo Stato a doversi esporre su dinamiche globali che eccedono il suo spazio istituzionalmente governabile, ad essere il terreno elettivo per un confronto rispettoso ma senza pregiudizio sul dogma religioso. Questo anche perché l'analisi culturalista che Roy avversa non è incompatibile con l'origine deculturata dei fondamentalismi; spinge solo a porsi il problema del dogma su più livelli, non restringendolo a quello delle politiche pubbliche; la riforma del dogma, nel senso di un dogma liberale che possa accogliere la "compossibilità" della convivenza dei piani autonomi della storia con i piani di Dio per gli uomini che vi aderiscano, ha il fine di togliere legittimità

teologica a ogni fondamentalismo di *born again* molto spesso proprio, attualmente, a molti risvegli religiosi. E questo resta un compito. Non pare possa bastare il semplice affidarsi, con troppa fiducia forse nei tempi del corso delle cose che vanno da sé, alla legittimazione teologica *ex post* che verrà da sé della secolarizzazione di fatto che coinvolge anche l'Islam. Si tratta, e invero ciò non riguarda solo il dogma dell'Islam, di togliere o quanto meno di indebolire la legittimazione teologica *ex ante* ai *born again* di qualsiasi specie, per indebolire la loro capacità di presa sui "musulmani sociologici" o sui "religiosi sociologici" quali che siano.

Quanto al dogma religioso in genere, il mondo globale può forse fare a meno di un Dio che si incarni nella storia, e che si faccia carico del suo travaglio, che è il presupposto di ogni secolarizzazione positiva del divino (è il caso del cristianesimo), ma non può fare a meno di un Dio che la rispetti, che ne rispetti, nell'autonomia, l'autonomia dell'uomo che vi vive, che per la fede, per ogni fede, deve sempre restare un "invitato" alla salvezza, non un coscritto delle "guerre sante". Questo, credo, è una semplice ragione ragionevole, e non un partito preso per questa o quella "rivelazione", che può, e forse deve, essere chiesto ad ogni vissuto religioso che non assuma la democrazia liberale come un incidente della storia da lasciare a se stesso, o peggio concorrere a chiudere.

Diritti umani e diritto naturale. Una nota

La controversia sul ritorno, nel dibattito teorico attuale, del diritto di natura come regressione ideologica, come incapacità di gestire teoricamente da parte della Chiesa, ma non solo, «una secolarizzazione della società dai caratteri aberranti» cui pure può essere esposto il presente negli orizzonti obbligati di una società aperta su scala globale – preoccupazione nel dialogo con Ratzinger ben presente per altro ad Habermas³⁶ – se la sbriga troppo facilmente con una derubricazione della questione a ideologia regressiva. Certo c'è, nella Chiesa, la preoccupazione che una modernità senza censure – senza autocensure, senza principio di prudenza, di responsabilità, che abbia paura della paura, di tematizzare le proprie angosce, la propria friabilità mentre si crede al volante della tecnostuttura che fascia il mondo – sia incamminata su una deriva nichilistica degli istituti biologici e culturali fin qui noti della vita umana. Ma anche elidendo l'aggettivazione (nichilistica) che può spiacere, non è elisa la sostantività del problema segnalato, come ben sa oggi la rifles-

sione etica più avvertita, anche lontana da supplementi metafisici religiosamente orientati.

Oggi l'appello alla "vita", alla "natura" come fonte normativa, come dato ultimo di giudizio non mediabile dal *work in progress* dell'umanizzazione dell'uomo come autointerpretazione infinita del proprio progetto di vita, si propone di fare argine a questo *work in progress* come mera autointerpretatività culturale dell'uomo. Un *work in progress* che pare non aver più neanche confini operativi all'autoprogettualità della sua "forma di vita", oggi che l'uomo è in grado di decidere socialmente, nel lavoro sociale dell'impresa scientifica, degli stessi livelli basici biologici della vita umana, e tanto più – come da sempre – degli istituti sociali in quanto tali; sempre più storicizzati, questi ultimi, relativizzati dal paesaggio sociale multiculturale del mondo globale. Nell'"essere", nel nostro "essere" – in un suo strato configurato come non ulteriormente interpretabile o autointerpretabile, senza passare ad altro, in altro da ciò che "si è", per la forma di vita "che siamo" – è cercato un limite oggettivo all'infinita interpretabilità della "cosa" che siamo; e nella natura umana come "essenza di persona" storicamente trovata alla luce di Dio (la "rivelazione" è un fatto storico) un limite – quanto appunto ai diritti di natura – alla loro revocabilità di principio come positività storica acquisita e come tale sempre rinegoziabile, fino alla negazione, nel conflitto delle interpretazioni. Perché l'individuo sia ineffabile nella sua essenza, cioè non consumabile dal "parlato" della storia, perché mai dicibile fino in fondo dai linguaggi sociali che pure lo parlano, c'è bisogno di un supplemento di fondazione ontologica oltre la buona volontà di dialogo, il cui appello troppe volte è rimasto inevaso.

Il diritto di natura – la cui fonte è l'endiadi *deus sive natura* prima ancora della "rivelazione", e storicamente si concettualizza, come è noto, ben prima di questa – è la fede che la natura umana ancorata ad un piano divino dell'essere possa pretendere in natura alla sospensività della forza, del nudo diritto del più forte; nudità della forza che per il mondo globale armato di tecniche globali e di odi globali può essere esiziale per la stessa natura umana in quanto tale, per la stessa possibilità del genere uomo.

A Monaco Ratzinger si rammarica dell'inefficacia del concetto di diritto naturale a sostenere oggi argomentativamente, in una società laica e pluralista, la ricerca dei fondamenti di una comprensione, attraverso i principi etici, del diritto; essendosi vanificata, nell'idea di natura, la compenetrazione di natura e ragione, con la vittoria della teoria evolucionista. Alla luce della teoria

evoluzionista, «la natura non sarebbe razionale, anche se in essa v'è un atteggiamento razionale: questa è la diagnosi che per noi ne deriva e che oggi appare per lo più inoppugnabile». Delle differenti dimensioni del diritto naturale, rimarrebbe in piedi solo quella sintetizzata nel III secolo da Ulpiano – *ius natura est, quod natura omnia animalia docet* –, ma ciò non basterebbe per fondare la tutela dei diritti naturali dell'uomo, «in cui si tratta di individuare non già cosa riguarda tutti gli "animalia", ma gli specifici doveri, che la ragione umana ha creato per gli uomini e ai quali non si possono fornire risposte senza la ragione». ³⁷

Eppure, se leggiamo la residuale, per Ratzinger, formulazione di Ulpiano del diritto naturale in modo estensivo, assumendo che possa valere anche per l'"animale" uomo nella sua emergenza evolutiva, ma tenendo ferma in questa animalità dell'uomo la non riducibilità dell'uno all'altro dei suoi termini della sua doppia natura, *logos* e *zoòn* – riduzionismo per cui dall'analisi del diritto naturale, del diritto in natura, di ciò che insegna la natura, emergerebbe in ultima istanza un'evidenza controfinale ai motivi per cui quel diritto era stato invocato per gli uomini: l'evidenza dell'*homo homini lupus* –, potremmo persino avventurarci a dire che all'animale uomo la natura insegna anche almeno questo: la deroga del bene (della "vita buona" come mondo di tutti) alla sua legge "animale"; che anche dalla fonte normativa dell'evoluzione emergono nella civilizzazione dell'*anthropos* «i bisogni della ragione», fosse solo perché ci sono e ambiscono persino ad essere sanciti in modo soprannaturale.

D'altro canto per lo stesso Ratzinger, se i diritti umani non vogliono essere un relitto storico sopravvissuto alla crisi moderna del diritto naturale, se in una qualche misura restano incomprensibili nella loro indisponibilità etica per la ragione se non sono ancorati ad una natura umana titolare di diritti che «devono essere individuati, ma non inventati», per essi una qualche base di diritto naturale – al di là dell'integrazione della teoria dei diritti umani oggi con «una dottrina dei doveri umani e dei limiti umani» – deve almeno essere richiesta, per davvero «rinnovare la questione, se non ci possa essere una ragione naturale, e dunque un diritto razionale, per l'uomo e la sua esistenza nel mondo». Che poi «per i cristiani avrebbe a che fare con la creazione e il Creatore; nel mondo indiano corrisponderebbe al concetto di "Dharma", la legge interna all'essere; nella tradizione cinese all'idea degli ordinamenti celesti». ³⁸ Che i diritti umani possano essere una "fede", religiosa o laica che sia, degna di essere vissuta e fatta valere politicamente, questo va da sé. Che questa fede sia anche espressione di una razionalità della natura umana che in quella fede sto-

ricamente si perfeziona, è questo che una fondazione su basi di diritto naturale dei diritti umani dovrebbe provare.

Note

- 1 A. Ferrara, *L'Occidente accecato dall'ideologia della secolarizzazione*, intervento alla tavola rotonda organizzata da Reset-Dialogues on Civilizations "Il risveglio della religione e la società aperta", Rabat, 16 novembre 2006, disponibile su www.resetdoc.org/IT/Ferrara-Rabat.php.
- 2 Z. Bauman, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. VII.
- 3 Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 23.
- 4 Si veda il capitolo *On the Mortality of Industrial Society* di U. Beck, *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society*, Prometheus Books, New York 2001, citato in Bauman, *Modernità liquida* cit., p. 30.
- 5 Bauman, *Modernità liquida* cit., p. 97.
- 6 *Ivi*, p. 98.
- 7 *Ivi*, p. 31.
- 8 Bauman, *Vita liquida* cit., pp. 31-32.
- 9 *Ivi*, p. 22.
- 10 *Ivi*, p. 23.
- 11 Si vedano le riflessioni, che hanno valenza generale sul tema, sullo stato dell'integrazione musulmana in Olanda, di Paul M. Sniderman e Louk Hagendoorn in *When Ways of Life Collide: Multiculturalism and Its Discontents in the Netherlands*, Princeton University Press, Londra 2007.
- 12 D. R. Dufour, *L'Art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Denoël, Parigi 2003, pp. 44 e 69, citato in Bauman, *Vita liquida* cit., p. 23.
- 13 J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005, p. 76.
- 14 M. Rosati, *Postfazione* a Habermas, Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo* cit., p. 87.
- 15 Habermas, Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo* cit., p. 57.
- 16 *Ivi*, p. 41. La tesi di Böckenförde è esposta in un saggio del 1967; in Italia: Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006.
- 17 *Ivi*, p. 50.
- 18 *Ivi*, p. 51.
- 19 F. S. Trincia, *Glauben und Wissen e "ground zero"*, su www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=1.
- 20 J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano 2001, p. 234.
- 21 Bosetti, *Idee per una convergenza «postsecolare»*, in Habermas, Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo* cit., pp. 28-29.
- 22 Habermas, Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo* cit., p. 81.
- 23 Bosetti, *Idee per una convergenza «postsecolare»*, in Habermas, Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo* cit., p. 15.
- 24 Si veda in questo senso l'interessante contributo di Ramin Jahanbegloo, *Al di là dello scontro delle intolleranze*, in occasione della conferenza, organizzata da Reset-Dialogues on Civilizations "Al di là di Orientalismo e Occidentalismo", Il Cairo, 4-6 marzo 2006, disponibile su www.resetdoc.org/IT/aldila-dello-scontro-tra-intolleranze.php.

25 È quello che Dio impara, in "Notte" di Wisława Szymborska, da Abramo e Isacco che salgono al monte del sacrificio senza eccepire, mettendo il Signore di fronte alle sue responsabilità: «Da quella notte/ oltre la misura d'un brutto sogno,/ da quella notte/ oltre la misura della solitudine,/ il Signore Iddio cominciò/ a poco a poco/ giorno per giorno/ il trasloco/ dal letterale/ al metaforico» (in *Discorso all'Ufficio oggetti smarriti*, Adelphi, Milano 2004, p. 31).

26 O. Roy, *Islam alla sfida della laicità*, Marsilio, Venezia 2008.

27 *Ivi*, p. 47.

28 *Ivi*, p. 153.

29 *Ivi*, p. 152.

30 *Ivi*, pp. 124-25: «Affinché una politica di riterritorializzazione funzioni deve puntare all'inclusione, non all'esclusione, deve cioè offrire all'Islam una propria collocazione, senza porre la questione del dogma, ma solo quella delle regole del gioco (...). Anziché combattere la religione – trasformandola così in un polo identitario che attira la protesta – occorre trattarla, seppure in negativo, come "religione pura" e non come uno strumento di gestione del sociale (ciò che equivale a introdurre i religiosi più fondamentalisti riconoscendo loro il ruolo di concorrenti, cioè di rappresentanti di un'alternativa). Insomma nei confronti del dogma non deve esserci alcun tipo di intervento, i rappresentanti del culto devono essere considerati dei religiosi la cui autorità spirituale deriva unicamente dalla libera concessione dei membri volontari di una comunità puramente religiosa».

31 *Ivi*, pp. 152-53.

32 *Ivi*, p. 85.

33 *Ivi*, pp. 99-100: «Le civiltà sono religiose nell'essenza, anche quando sono secolarizzate; non si sfugge alla religione, e la cultura fa opera di mediazione tra religione e società: è ciò che rimane della religione quando si perde la fede; la secolarizzazione è quindi la permanenza della religione senza il sacro (...) sarebbero quindi due fattispecie che ingabbiano l'Islam nella sua particolarità: la religione secolarizzata che si esprime sotto forma di cultura, e la religione fondamentalista che esprimerebbe direttamente un'esigenza di teocrazia; si rimane "musulmano" anche quando si perde la fede (...) il musulmano sociologico è percepito, per definizione, permeabile a ogni possibile riattivazione della propria cultura religiosa d'origine: il fondamentalismo è quindi sempre il prolungamento della cultura d'origine; ne consegue che il vero laicismo richiede la rinuncia a qualsiasi riferimento identitario che non sia quello della cittadinanza politica».

34 *Ivi*, p. 101.

35 *Ivi*, p. 102.

36 Habermas, Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo* cit., p. 42.

37 *Ivi*, p. 75.

38 *Ivi*, pp. 75-76.

**OCCIDENTE, RELATIVISMO
E FONDAMENTALISMO RELIGIOSO**

Occidente, religione e processi di globalizzazione

di Salvatore Natoli

In questo contributo cercherò certamente di avanzare tesi, proposte, ma presenterò soprattutto dilemmi. Quali siano le problematiche della modernità è un tema già esaminato in precedenza; adesso si tratta di vedere quali dilemmi ponga l'uscita dalla modernità – se davvero ne siamo usciti – e cosa significhi ancora Occidente dentro i processi di globalizzazione. Comincerò, come avrebbero detto gli scolastici, con una *dilucidatio terminorum*, chiarendo i termini della questione.

La prima parola: Occidente. È chiaro che quando parliamo dell'Occidente lo definiamo in rapporto alle culture che ne sono fuori. Ma quali sono i caratteri che ci permettono di riconoscerlo come tale? Spesso questo dentro-fuori ci confonde, ma proprio per questo è necessario tracciare confini per capire dove siamo, da dove parliamo, come ci collochiamo, in breve per determinare la nostra identità. Ora, l'identità di una cultura è data dal vocabolario che le è proprio, dalla *Weltanschauung* che la costituisce e che differisce dalle altre. Identità è anche luogo di appartenenza. Ma nessuna identità può porsi come tale, e meno che mai cogliere se stessa, se non attraverso la percezione della differenza tra sé e l'ambiente. Ogni identità è autoriferimento per differenza, e questo dalla cellula ai sistemi complessi, alle civiltà. Un'identità non può essere mai definita se non per differenza. E, tuttavia, termini come identità, differenza, appartengono già al vocabolario dell'Occidente. Così come il termine relazione. Se le strutture sono quindi riconoscibili in se stesse per differenza, quando parliamo di Occidente possiamo ricavarne la determinazione per opposizione. È noto che Occidente è una categoria storica più che geografica. Tutti i territori, infatti, sono Occidente di altri per il semplice fatto di avere un Oriente. Ciò viene meno con la globalizzazione, con la non piccola variante che la cosiddetta civiltà occidentale per un verso si estende al mondo, e perciò si estenua, per altro verso tende ad inglobare il mondo in se stessa, e deflagra. L'inclusione non è affatto facile, produce anzi eversione, scissione, rottura. Una volta, in un convegno, uno studioso sudamericano disse più o meno: «In fondo, voi europei vi credete al centro del mondo, ma se stendiamo una mappa geografica e storica il cosiddetto Occidente ricopre un piccolo spazio della terra e la vostra civiltà è tarda, recente nella storia dell'umanità. La Cina ha una

storia molto più antica e quando voi entravate nel Rinascimento loro avevano già raggiunto un livello di civiltà elevatissimo nelle tecniche e nelle arti». Più che rispondergli, ho posto una sola obiezione: «Non è una questione di spazi e di tempi storici; mi si deve però spiegare perché l'Occidente, dati per scontati la marginalità e il recente passato, ha egemonizzato il mondo, ha comunque occupato gli spazi delle altre culture. Una discutibile, magari illegittima egemonia, ma me ne si deve dare la ragione». L'Occidente, oggi, non è più così vincente, è anzi incalzato; ma chi lo incalza ne è stato già pienamente coinvolto. E allora, su quale terreno lo incalza? Questo è uno dei grandi dilemmi della globalizzazione: ci troviamo innanzi ad un'estensione del modello occidentale all'intero mondo o alla progressiva risoluzione dell'Occidente nel sistema-mondo e perciò anche alla sua definitiva sparizione? Oggi è questo lo spazio geopolitico entro cui cercare di decifrare i conflitti contemporanei, che non possono essere certo spiegati con la semplicistica formula "conflitto di civiltà".

Per comprendere questo processo bisogna chiedersi cosa intendiamo davvero quando diciamo Occidente. Quali sono i tratti distintivi attraverso i quali possiamo riconoscerlo? Solo così possiamo capire se è tramontato o sta tramontando, e se nel suo *exitus* porti qualcosa di sé oltre di sé. In quest'analisi non sarò certo esaustivo, ma mi limiterò solo ad indicare alcuni tratti peculiari dell'Occidente, a farne una sorta di carta di riconoscimento. A tale scopo riprenderò Carl Schmitt, in questo più che mai illuminante, e le sue metafore di Oriente e Occidente. Metafora dell'Oriente è la "terra". Il modello schmittiano ha un suo antecedente nella filosofia della storia di Hegel. Terra vuol dire stabilità. È la società delle caste, gerarchica, discendente. Ma Oriente è anche, e forse soprattutto, comunità: l'individuo aderisce al corpo sociale e trova in esso la sua identità. Alcuni di questi elementi li troviamo nel cosiddetto capitalismo orientale, giapponese prima, oggi ancora di più cinese: una forte competizione all'esterno, un'assoluta gerarchia all'interno. Per Adam Smith capitalismo voleva dire concorrenza sui mercati, ma anche comando sul lavoro. In Cina, il comando sul lavoro è incondizionato. Un tale comando è forzatamente imposto, ma risulta anche accettabile perché trova la sua giustificazione in un'idea forte di comunità che è forse un esito dell'antica pedagogia confuciana. L'individuo, infatti, è in primo luogo membro della comunità, la sua identità è definita dal gruppo sociale, dall'appartenenza. In proposito sarebbe da studiare la singolare contaminazione che in Cina si è avuta tra comunismo e comunità. In ogni caso, vi sono culture in cui punire con la morte chi viola le regole della comunità è cosa più che mai evidente e non ha bisogno d'essere

spiegata. Per questo si può assistere ad un'esecuzione mentre si è al mercato e senza che ciò desti scandalo. È invece uno scandalo per noi occidentali e infatti agli Stati Uniti – e non solo a loro – chiediamo conto delle esecuzioni capitali. Certo, questa è un'esemplificazione estrema, ma il confronto tra l'Occidente e "ciò che non lo è" vuol dire rapportarsi con storie evolutive radicalmente differenti e non senza forti difficoltà. Quando parliamo di relazioni interculturali, non dobbiamo farlo in astratto. Nei fatti ci imbattiamo in azioni, reazioni, comportamenti collettivi che non comprendiamo, ma con cui siamo sempre di più costretti a convivere. Bisogna, allora, evitare filosofemi consolatori: la realtà è dura, cruda, e il rischio di fraintendimento costante. Questo capita di frequente nella vita quotidiana: quante volte i conflitti si generano dagli equivoci. È allora normale che tra culture estranee, o comunque distanti tra loro, si cammini costantemente sul filo del malinteso. E tuttavia è ancora più rischioso ritenere di avere buoni argomenti per discriminare le culture in superiori e inferiori. Chiunque si sentirebbe autorizzato a distruggere ciò che è diverso. Tra l'altro, l'Occidente questo non può farlo in linea di principio: sarebbe infedele a se stesso. Tuttavia, lo ha fatto e lo fa lo stesso con la motivazione di "esportare la democrazia".

Quanto detto rende maggiore l'esigenza di definire cos'è quella che in senso lato viene chiamata "costellazione occidentale". Schmitt per denotare l'Oriente ha impiegato la metafora della "terra", per l'Occidente quella del "mare". Soprattutto quella di "mentalità oceanica". Il mare è metafora della libertà. È, infatti, spazio libero: rende possibile avventurarsi, svincolarsi dalle costrizioni. Le civiltà di mare – a cominciare da quelle costiere, greche e italiane, il cosiddetto Mediterraneo – furono caratterizzate da una grande mobilità interna ed esterna. Ciò ha dato luogo ad un processo evolutivo più accelerato rispetto a quanto accaduto in altri spazi e civiltà. Ma un'ulteriore e più forte accelerazione si è avuta con l'emergere della mentalità oceanica: l'oceano non è solo uno spazio aperto, ma è soprattutto senza legge. Quanto più è navigato, tanto più cade sotto la legge. Viene sottoposto a trattativa. Gli Stati europei proseguivano un tempo le loro guerre di terra sul mare. E più selvaggiamente. La differenza tra corsari e pirati risiedeva proprio in questo: i primi avevano libero corso sul mare per autorizzazione della corona. Cominciarono a territorializzarlo. Più tardi i pirati furono considerati predatori perché agivano fuori della legge, violavano i patti. Il mare non rappresenta, come la terra, lo spazio naturale della comunità, ma è, al contrario, quello libero del conflitto. Un conflitto che in qualche modo è però da regolare. Quanto più il mare è na-

vigato tanto più è addomesticato, in breve "spartito". I patti si stringono sul mare e proprio per questo lo Stato moderno è frutto della mentalità oceanica. Prima, ad opera degli olandesi e degli inglesi; poi dei padri pellegrini, che ne sono il simbolo più recente e conseguente.

Il mare ha da sempre facilitato relazioni e scambi e ha perciò incentivato un ampio dinamismo, che progressivamente ha logorato i vecchi assetti culturali della società favorendo il suo articolarsi per funzioni. Tutte necessarie e nessuna fungibile. Di qui l'apparizione di nuovi soggetti capaci di patteggiare liberamente i loro interessi, la loro quota di rappresentanza e su un piano di sempre maggiore parità. Dire Occidente significa raccontare questa storia evolutiva. Occidente è lo spazio fisico dove tutto questo è avvenuto. Quella che Schmitt chiama mentalità oceanica rappresenta l'ultimo tratto di questa storia e in larga parte coincide con l'Occidente moderno. Un passaggio decisivo, al di fuori del quale è difficile immaginare quella che chiamiamo democrazia. Lo Stato moderno è un frutto della mentalità oceanica, la democrazia un parto della "costellazione europea". Una ragione in più per rendersi conto che non è possibile trasferirla automaticamente e meno che mai imporla. Si aggiunga poi che la democrazia stessa mostra forti segni di crisi anche nello spazio in cui è nata.

Ho detto dello spazio dell'Occidente. Indico ora il vocabolario di base che lo costituisce, i codici con cui parla e che, al pari degli spazi e forse anche di più, permettono di riconoscerlo come tale. Sono la tradizione greco-romana, quella ebraica e quella cristiana. Distinguo tra giudaismo e cristianesimo. Non sono affatto la stessa cosa, anche se il sistema generatore delle credenze è in parte il medesimo. Visto poi che si parla tanto di Oriente, è da notare che il cristianesimo, quando giunse a Roma, fu ritenuto una religione orientale e fu specificamente identificato come una setta giudaica. Fu ritenuto poi una delle tante scuole filosofiche che circolavano nell'Impero. Peraltro, il cristianesimo si ellenizzò abbastanza presto e per una ragione di fondo: la grande Chiesa non voleva che Cristo potesse essere confuso con Dioniso o trattato come uno dei tanti personaggi mitici dei misteri. Il cristianesimo annunciava il Risorto, proclamava che Cristo è il Signore: era fede in una persona e non professione di una dottrina. Anche se presto da professione di fede si sarebbe trasformato in dottrina cristiana. La grande Chiesa – quel che si chiama l'ortodossia – trasformò la pratica dei misteri in esperienza del mistero. Produsse intorno a questo una serrata argomentazione, un'apologetica. Quindi una teologia, anzi molte teologie. Per farlo utilizzò le categorie della filosofia. Come si vede, gli elemen-

ti che stanno alla base del codice occidentale e della stessa teologia cristiana sono composti per genere e provenienza. Quando si parla di origini cristiane dell'Europa bisogna tenere conto di questa complessità. D'altra parte ogni civiltà è al suo interno stratificata e complessa: ognuna è più o meno debitrice di qualcun'altra. Solo se si tiene conto che ogni civiltà è a suo modo frutto di influenze incrociate e di mescolanze si potrà avviare un autentico dialogo con gli altri. Per risolvere i problemi che abbiamo innanzi bisogna portarsi a questi livelli di profondità, pena l'impossibilità di uscirne.

Il vocabolario dell'Occidente è dunque greco-romano, giudaico, cristiano. Ma in che misura questo codice è orientale o occidentale? La questione si fa poi più pregnante se si pensa che alla radice dell'Islam ci sono il giudaismo abramitico e, probabilmente, alcune sette cristiane. Per altro verso, l'Islam entra a pieno titolo nella formazione della cultura dell'Europa medievale. Le identità si definiscono certo per differenza, ma, se ne facciamo un'adeguata genealogia, risultano evidenti le contaminazioni, gli ibridi. Se si tenesse conto di questo, ogni fondamentalismo si rivelerebbe una vana pretesa e si potrebbe inaugurare davvero un dialogo efficace tra le culture, valorizzando le corrispondenze anziché insistere sulle identità. Per costruire bisogna decostruire e per questa via si possono probabilmente rinvenire anche le ragioni delle resistenze. Ciò vale ancora di più se vogliamo aprire un dialogo con il mondo islamico. Dobbiamo avviarlo con quella parte di esso che più ci somiglia, se è vero che anche loro hanno un'angelologia, parlano di santi e per di più di misericordia.

Evidentemente per fare questo è necessario mettersi dal punto di vista dell'altro, è necessario relazionarsi relativizzandosi e relativizzarsi relazionandosi. Per relazionarsi è infatti necessario relativizzarsi, ma ciò non coincide affatto con la rinuncia alla verità e meno che mai alla propria identità. Significa, invece, rinunciare al monopolio della verità, alla presunzione di possederla tutta e in maniera definitiva. Tra l'altro, la problematizzazione e l'inchiesta sono i modi propri con cui l'Occidente, fin dalle sue origini, ha fatto esperienza della verità. In Grecia, filosofia e politica nascono insieme nella piazza, nell'*agorá* e nascono esattamente attraverso la problematizzazione delle reciproche posizioni. Socrate non finge di essere ignorante, ma sa che la verità è scoperta. Chiede: ma quel che tu affermi è proprio vero? Hai la forza di dimostrarlo? Socrate incrina le certezze, paralizza come la torpedine, mostra all'interlocutore che quel che dice è frutto di pregiudizio o, diremmo noi oggi, un parlare per slogan. La verità passa attraverso la confutazione e la prova; essa è originariamente agonica.

Tuttavia, per discutere è necessario formulare le regole che permettano di mostrarsi d'accordo o in disaccordo, che permettano di decidere sulla verità. Così nasce la logica e con essa il "logos occidentale". Il nostro – non certo l'unico – *logos*. Sono possibili altri modi di pensare, altre logiche? Non lo si può escludere. È una domanda che oggi si pone con sempre maggior frequenza, ma l'Occidente, solo per il fatto di porsela, si porta oltre di sé. Nella storia dell'Occidente, la verità si è affermata negando la sua negazione, ma si è imposta con la forza degli argomenti. In ogni caso sempre confutabili e suscettibili di critica. Già la democrazia ateniese discuteva e decideva. D'altra parte, l'esperienza occidentale della verità si genera nell'agone tragico. E dall'antinomia si esce attraverso la decisione. Oreste viene salvato perché Atena bara. E bara perché la partita bisognava pur chiuderla, pena una faida senza fine. In questo orizzonte la decisione non appare come un atto arbitrario, piuttosto come un'azione liberante. Ma, alla fine, vincolante anche per chi la prende. Si chiama legge. Non bisogna dimenticare che le costituzioni nascono nel e dal conflitto e lo chiudono. E divengono vincolanti per tutti, altrimenti non riuscirebbero a valere per nessuno. Verità e legge emergono dal discorso e s'impongono tramite la decisione. Tutto ciò nella consapevolezza della sua inevitabile unilateralità. Di qui la disponibilità continua alla revisione. Questo paradigma diverrà un tratto peculiare di ciò che chiamiamo modernità.

Non è mia intenzione fare qui una ricostruzione della modernità occidentale; mi limiterò a delinearne il tragitto per mostrare come e perché l'Europa moderna nasca da un conflitto di verità e precisamente dalla rottura interna al "regime di cristianità". Dicendo cristianità intendo il cristianesimo storico, quello realizzato. È, infatti, oggetto di una lunga e non risolta diatriba, se la cristianità abbia inverato il cristianesimo o lo abbia tradito. Indipendentemente da come questa questione possa essere risolta, la cristianità di fatto è, nel bene e nel male, esistita. Ciò è così vero da avere spinto la Chiesa romana a chiedere perdono per le sue deviazioni e i suoi errori. Nel parlare della genesi della modernità, prendo dunque le mosse dalla crisi della cristianità.

Il Medioevo era tutt'altro che dogmatico. Sulla verità si dibatteva quanto lo facciamo noi e non meno bene. La "Summa theologica" di Tommaso d'Aquino ne è un mirabile documento. Tanto per citarne uno. Per rendere manifesto il vero, si partiva esattamente dalla controversia, se ne esponevano fin dall'inizio i termini, ci si domandava appunto "se", "*utrum*". E le controversie erano tutt'altro che astratte: quelle vere avevano ricadute pratiche, determinavano comportamenti, scelte, politiche. Per questo, come venivano aperte così dovevano essere

chiuse. Ciò era necessario soprattutto per preservare l'unità della Chiesa, la sua ortodossia. La verità non era certo politica, ma comportava una politica. C'era una politica della verità e un'istanza superiore che l'esercitava: la Chiesa di Roma e i concili. La Chiesa deteneva il monopolio della verità e decideva. Decideva come farà lo Stato moderno, anche se in altro ambito e con altre giustificazioni. Secolarizzazione, infatti, vuol dire proprio questo: reinvestimento del modello e passaggio di funzioni. Dato tutto questo come premessa, l'Europa moderna nasce sulla base di alcune opzioni fondamentali. Ne indico alcune.

La rinuncia alla verità per la pace

Le guerre di religione avevano insanguinato l'Europa e nessuno aveva vinto. Erano finite per esaurimento, perché non c'era più la forza per proseguire. Il moderno nasce dalla stanchezza di uccidere, dall'infertilità del conflitto, della guerra. La Riforma, delegittimando papi e concili, aveva sottratto loro definitivamente il monopolio della verità. Ma tale delegittimazione dava luogo ad un'insostenibile pretesa: la rivendicazione dello stesso monopolio da parte di tutti gli attori in conflitto. A questo punto il conflitto si poteva chiudere ad una sola condizione: la vittoria di una delle parti in causa. Oppure non poteva aver fine. Si concluse invece in un modo completamente diverso: si rinunciò alla verità per la pace. Lo ricordo per una particolare ragione: una riedizione delle guerre di religione ha caratterizzato gli opposti totalitarismi novecenteschi. Singolare in ciò è il fatto che il moderno è nato rinunciando alla verità per la pace e si è concluso con una nuova durissima guerra per la verità: il conflitto ideologico che si consuma nelle due terribili guerre mondiali della prima metà del Novecento. Nel 1989 gli ultimi fuochi.

Come si vede, lo Stato moderno e, a seguire, la nostra stessa democrazia non sono nati all'improvviso, ma da conflitti durissimi e sanguinosi: sono cadute teste di re e, tante, di cittadini. Per sanare il conflitto era necessario trovare un punto neutro, un potere neutrale e neutralizzante: lo Stato. Che non avrebbe potuto, né dovuto imporre nessuna verità, perché la sua funzione e, diciamo pure, la sua verità sarebbe stata quella di garantire la pace. Questa filosofia politica è un parto specifico della storia europea. Ecco perché l'Europa stessa può essere vista come una "configurazione ideale": una categoria storica, più che un luogo geografico. Come tale, intramontabile. Non voglio introdurre, qui, temi strettamente filosofici. Mi limito a notare come, nella storia, tutte le configurazioni ideali non si realizzano mai nel modo in cui sono state concepite. Per que-

sto sono sempre da raggiungere e da adeguare. Per la medesima ragione sono suscettibili d'essere costantemente riattualizzate e acquistano in tal modo una sorta di eternità. Così il passato si fa avvenire. Ciò accade perché le esperienze che l'umanità fa di sé – in diversi luoghi e nelle sue diverse dislocazioni – si rendono via via indipendenti dal contesto della loro genesi, si fissano in idee, divengono pensabili per sé, quasi senza tempo. Si mutano perciò in configurazioni eterne, disponibili per tutti, da tutti recepibili, adattabili secondo le opportunità e i contesti. Senza che però vengano mai imposte. La storia europea ha selezionato per tutti l'idea di democrazia. E questa idea è per tutti disponibile.

L'emersione della soggettività

La Riforma, nel delegittimare il monopolio della verità della Chiesa, ha affidato la responsabilità della verità alla coscienza dei singoli. La centralità dell'individuo emerge dal sentimento di unicità innanzi al proprio destino di salvezza. Ma l'attenzione a sé, propria dell'esperienza religiosa, trova una sua ripetizione in quella filosofica. Cartesio muove alla ricerca del *fundamentum inconcussum veritatis*, mettendo in dubbio tutte le certezze immediate dell'io. Lo fa per mettere l'uomo al riparo da ogni inganno ed errore. A partire da Cartesio, tocca al soggetto attingere in sé i principi della verità. Tutto questo giungerà al suo culmine nel criticismo di Immanuel Kant. Ma che cosa significa questo? Quali sono le sue conseguenze sociali e politiche? La rivendicazione dei diritti soggettivi. Se lo Stato ha il compito di neutralizzare il conflitto, e da ciò trae la sua autorità, non può però invadere, e meno che mai comprimere, i diritti di libertà dei singoli, anzi li deve tutelare e allargare. L'emersione, via via più potente e conseguente, della soggettività ha sempre di più ridimensionato le comunità naturali. A fronte di questo ridimensionamento emergono le comunità di elezione e di scelta – sia private che pubbliche – non più rette dall'obbedienza, ma fondate sulla libera adesione, sul consenso. Ciò modifica la tipologia dei legami, rafforza le autonomie, ma nel contempo accresce le interdipendenze. Questo è molto importante sia per il modo di fare politica, sia per ripensare gli spazi sociali entro cui oggi ci si trova ad operare.

Dalla difesa dal male ai diritti di cittadinanza

Per Thomas Hobbes lo Stato nasce per evitare che gli uomini si facciano reciprocamente del male, per metterli al riparo perciò dalla morte che, a tal fi-

ne, amministra. Il bene non è più evidente; determinante è la prospettiva che si ha su di esso. Basta pensare a quel che diceva Hobbes sulle forme di governo. Per Aristotele i regimi politici non avevano bisogno di legittimazione perché i corpi sociali – come gli enti naturali – se malvagi muoiono da soli, periscono. Questo è vero allora come adesso, ma la legittimità è necessaria per altre ragioni. Un potere è, infatti, legittimo e non arbitrario se coloro che lo conferiscono, nello stringere il patto, si trovano in posizione di eguaglianza.

Tuttavia, una volta che i cittadini sono stati messi al riparo dalla morte, cominciano ad apprezzare il bene della pace. Cercano di realizzare al meglio la propria vita. In quest'evoluzione, lo Stato non deve più difendere la vita da chi la aggredisce, ma deve fare in modo di potenziarla favorendo e incentivando le libertà individuali – ognuno si procuri quel che per sé è il meglio – in accordo con il benessere generale. L'utilità personale può, infatti, essere davvero perseguita soltanto se c'è una media di utilità sociale. Si pensi a John Stuart Mill. La dimensione altruistica è costitutiva delle relazioni sociali e del bene stesso della società. Tuttavia, non tutti gli individui ce la fanno e per realizzare il più possibile l'uguaglianza non sono sufficienti solo le garanzie giuridiche. Proprio perché tutti non ce la fanno, c'è bisogno di uno Stato sociale. Certo uno Stato che non impedisca l'affermarsi dei singoli e non li freni in nome di un'astratta uguaglianza. La vera uguaglianza sta, infatti, nel favorire il fiorire delle differenze, valorizzare le capacità degli individui. Quest'idea liberale, per un verso è più concreta delle utopie comuniste, per altro è molto più utopica perché più difficile. Garantire il minimo è, infatti, più semplice che valorizzare il meglio. Tuttavia, migliorare le condizioni di sé, degli altri, della natura, è un'impresa mondana possibile e in ogni caso preferibile alle pretese che hanno creduto di realizzare il paradiso in terra e ne sono uscite con pesanti sconfitte. L'Occidente è frutto di questo processo evolutivo e complesso, tutt'altro che pacifico, fatto anzi di biforcazioni e selezioni, ma questa è la nostra identità. Siamo diversi da chi non ha avuto questa storia evolutiva o comunque ne è rimasto ai margini. Dire Occidente, infatti, significa dire Grecia, Roma, cristianesimo, modernità; significa Stato di diritto, diritti soggettivi, Stato sociale. E così via. Questo siamo e nell'incontrare gli altri non possiamo certo negare noi stessi. Tuttavia, non possiamo incontrarli dicendo loro: "Guarda, ti riconosco in tutto quel che tu sei, ma tu devi anche riconoscere che sono un po' meglio di te". Al contrario, bisogna rompere il monolitismo e identificare le corrispondenze: valorizzare quelle di specie, oltre le stesse culture storiche. La storia dell'evoluzione e le ricerche scientifiche ci fanno scoprire progressivamente cosa

voglia dire “famiglia umana”. Tutto ciò non abolisce le identità, ne relativizza l’assolutezza.

Oggi si parla tanto di relativismo e lo si indica come il più grande dei pericoli. Non è così. La società contemporanea – e specificamente quella occidentale – non è messa a rischio dalla problematizzazione della verità, quanto piuttosto dall’indifferenza nei suoi confronti. Relativizzare, relativizzarsi, comporta in qualche modo un giudizio. L’indifferenza produce invece equivalenza. Non si può neppure dire che tutto vale il contrario di tutto perché già questo esigerebbe d’intravedere gli opposti. Con il venire meno del giudizio, cade anche la responsabilità. Oggi gli individui vanno in cerca di emozioni, vivono una “vita istantanea”, assecondano il momento e si perdono. Diviene, allora, difficile rispondere alla domanda: ma io chi sono davvero? Di qui un conformismo di massa, la «folla solitaria» di cui parlava David Riesman. Oppure la serialità organizzata che dà un’illusione di libertà perché poco vieta e per questo maggiormente comanda. Provoca e non soddisfa, spesso delude. Da qui una rinnovata anche se generica ripresa di una certa spiritualità. Si parla di rinascita del religioso. Ritengo si tratti più d’un bisogno di confidenza che di un’istanza di trascendenza. Questo bisogno lo soddisfano sette di vario genere che combinano insieme buddismo, cristianesimo, induismo e new age. Negli Stati Uniti ne fioriscono da tempo. Esistono forme diffuse di sincretismo religioso, tipologie di credenti che rifiutano dogmi e soprattutto non tollerano alcuna obbedienza. Credenti senza Chiesa.

Le “grandi Chiese”, o comunque le Chiese di grande tradizione, si trovano costrette perciò a combattere su due fronti: la secolarizzazione dilagante da un lato e le sette di nuovi credenti dall’altro. Tuttavia, in mezzo alle miserie materiali e morali crescenti, ad un consumismo privo di fini, esse si presentano ancora come le agenzie morali più qualificate per indirizzare le coscienze. Riempiono i vuoti della società, compensano i ritardi della politica, parlano ancora in termini di valori a fronte di un pragmatismo privo di scopi e spesso senza regole. In molti si chiedono se ci sia qualcosa per cui valga la pena spendersi, vivere, perfino sacrificarsi. Si domandano se si trovi qualcuno in cui confidare. E poi, in un mondo dove l’ingiustizia dilaga e la giustizia non è resa, s’interrogano sull’esistenza della giustizia. Ma le Chiese, in Occidente, nonostante risultino ancora credibili, non riescono ad ottenere il grado d’obbedienza che avevano in passato. Non riescono comunque a contenere i processi di secolarizzazione. Parlare in termini di valori sarà pure un merito, ma è anche un rischio: da offerta di senso può trasformarsi in presunzione di verità. Le

Chiese, per preservare la propria identità, ribadiscono perciò la tradizione. Si arroccano su posizioni di resistenza e talvolta, a propria difesa, tendono ad occupare spazi non propri, fino ad intaccare la laicità dello Stato e a limitare perciò la libertà di chi non crede. Di tutti. D'altro canto, i fondamentalismi – qualunque sia la religione da cui scaturiscono – hanno un carattere comune: sono in larga parte una risposta arretrata ai processi di secolarizzazione, una rivendicazione d'identità per il timore di perderla. Ciò spiega perché forme di fondamentalismo religioso si sono manifestate anche nell'Occidente razionalista e pragmatico. Questa fioritura ha dato occasione a facili e in taluni casi opportunistiche strumentalizzazioni politiche. Il fondamentalismo occidentale è pur sempre d'impianto razionale, si presta ad un uso teologico-politico. Tuttavia non è comparabile con i fondamentalismi propri di culture di non consolidata o di recente democrazia. In taluni casi di clan tribali.

In ogni caso, non si può negare che le religioni sollevino problemi di senso e problematizzino le certezze e la pretesa sufficienza della stessa ragione. Contrariamente a quel che si crede, non restringono gli orizzonti cognitivi, ma li allargano. Ma se per un verso sono portatrici di valori, per l'altro divengono troppo spesso fattori di divisione. Per evitarlo, per aprire un dialogo e un confronto vero con le culture altre, è necessario selezionare i tratti comuni, individuare gli elementi che più o meno ricorrono presso tutti i popoli. Uno di questi è la cosiddetta regola aurea: "Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te". Variamente formulata, la si ritrova più o meno in tutte le civiltà. Non esiste un diritto naturale e le morali sono diverse, eppure, per dirla con Ludwig Wittgenstein, tra i comportamenti umani esiste una certa familiarità. Non si dà comunità – o almeno fino ad ora non se n'è vista – che non modelli la sua condotta sulla regola aurea. D'altra parte, nessuna società potrebbe conservarsi e durare se i suoi componenti ritenessero normale nuocersi a vicenda. Si dissolverebbe. Al contrario, sembrano più forti i legami e con essi le ragioni dello stare insieme. Evidentemente esistono – e come – le trasgressioni, ma sono percepite come tali perché non sono la norma e comunque non devono esserlo. In ragione di questo, le comunità hanno l'autorità per sanzionare i trasgressori. Ogni società sembra possedere implicitamente lo "spirito della legge", sia essa di natura rituale o frutto di patti e alleanze.

Infine, le comunità si conservano perché condividono forme di vita, crescono e si sviluppano per mimesi e contaminazione. Aristotele non aveva affatto torto quando affermava che le guerre si fanno per la pace: anche se frequenti, non sono mai state la soluzione. D'altra parte, se lo Stato moderno ha

avuto origine dalla fine delle guerre di religione, vista la loro infertilità, perché la pace mondiale non potrebbe scaturire dalla capacità di stabilire accordi nella ricerca di vantaggi comuni? Tutto questo non è affatto automatico, bisogna piegare le volontà, staccarle dall'attenzione al loro particolare e renderle consapevoli che il rafforzamento dei legami universali permette ancora di più e meglio il riconoscimento delle comunità particolari. Ma universalità in questo caso non vuol dire genericamente umanità e neppure unità di specie; allude piuttosto all'obbligo del rispetto: di tutti nei confronti di tutti. Bisogna valorizzare la vocazione verso l'universale, iscritta in ognuno di noi. Per comprendere meglio chi siamo – sia come singoli che come società – dobbiamo distaccarci da noi stessi e guardarci come da fuori. Contrariamente a quel che si crede, per meglio conoscersi bisogna relativizzarsi. Non è affatto facile, anzi è imperativo, ma non impossibile. È il compito precipuo delle religioni, ma anche della grande politica. Nel mondo contemporaneo una politica è grande se si porta all'altezza di queste sfide. I ceti politici dovrebbero muovere in questa direzione, cercando di favorire rapporti di familiarità tra le culture. D'altra parte, come notava Martin Buber, gli uomini si somigliano non in ragione di ciò in cui credono, né delle ideologie a cui appartengono, ma per la quotidianità che condividono. E quanto più la condividono, tanto più si somigliano. Per raggiungere un tale scopo non basta fare dichiarazioni di principio o sottoscrivere trattati, ma è necessario facilitare la convivenza, incentivare la prossimità. Non integrazione quindi, ma interazione, soprattutto sentirsi responsabili gli uni degli altri. Purtroppo abbiamo una nozione troppo giuridica di responsabilità fino ad avere perso il significato stesso del termine. Responsabilità significa, certo, rispondere di quel che si fa. Il criterio è quello dell'imputabilità. Ma responsabilità viene da *respondere* e indica l'obbligo di rispondere alla domanda dell'altro, ai suoi bisogni, al suo stesso essere dal momento che ogni uomo è per l'altro una domanda. A questo punto andrebbe sviluppata un'analisi accurata sulla virtù dell'obbedienza. La nostra società è una società che non sa più obbedire. Ma non sapere obbedire – disobbedire – significa fundamentalmente non sapere ascoltare la voce dell'altro: in breve fregarsene. Ciò capita più di quanto non si creda: accade nelle relazioni d'intimità, nell'impiego e nelle professioni. Accade ancor più con gli altri da noi, gli estranei, gli stranieri.

Ma obbedire, da *ob-audire*, vuol dire prestare ascolto. Non però un ascolto distratto, bensì un'attenzione alle parole dell'altro fino al punto da farle valere come legge per sé. In questo senso obbedire significa certo sottomettersi, ma non nell'accezione di dipendere, quanto piuttosto di prendere in seria

considerazione quanto sentiamo o ci viene direttamente detto. Solo a seguito di quest'atteggiamento si può anche dissentire. Come è noto, il dissenso è presa di posizione, non è mai sottovalutazione. Il dramma del nostro mondo non è affatto il relativismo, ma l'incapacità di stare reciprocamente in ascolto, di prenderci sul serio. È più semplice affermare che ciò che si professa e in cui si crede sia l'unica verità. A questo punto non è affatto necessario stare a sentire. Ma il tratto peculiare dell'esperienza religiosa è invece quello di *religare*, di tenere insieme uomini e Dio e gli uomini tra loro. Ma se questo è vero, perché mai le religioni dovrebbero – come di fatto fanno – separare? Anziché chiudersi nei rituali e nell'osservanza, basterebbe insistere e valorizzare di più il sentimento di pietà che nella storia ha alimentato ogni credenza. Una più diffusa pratica della misericordia renderebbe più agevole la comprensione tra gli uomini. Ma la misericordia non è da confondere con l'indulgenza, né con la compassione, perché coincide con la consapevolezza della comune umana fragilità. Anche questo è Occidente, e forse è l'unico atteggiamento che si può praticare unilateralmente senza, però, mai dimenticare il consiglio evangelico: «Siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe» (Mt, 10, 16). Quest'atteggiamento influirebbe più che mai positivamente nell'azione politica. Non produrrà la "pace perpetua" di Kant – un'utopia illuminista – ma potrà certamente accrescere le possibilità di regolare i conflitti, impedendo che degenerino in guerre distruttive, e renderà più facilmente raggiungibile una spinoziana civile concordia. È cosa che si può realisticamente sperare.

Democrazia, fondamentalismo e secolarizzazione

di Félix Duque

Per introdurre il tema, mi si permetta di evocare un'esperienza fatta da docente: quasi trent'anni fa mi vidi obbligato, non senza timore e tremore, a dare la mia prima lezione universitaria sulla "Fenomenologia dello spirito". Com'è noto, poco dopo l'inizio della "Prefazione", Hegel istituisce una netta distinzione tra il Medioevo cristiano, «un tempo in cui l'uomo aveva un cielo dotato di vasti tesori di pensieri e di immagini», mentre si disprezzava la terra (*haec lacrimarum vallis*, si sa), e la modernità, in cui «il senso si trova così fortemente radicato in ciò che è terreno, che c'è bisogno della stessa violenza per elevarlo di nuovo».

Al riguardo, l'unica cosa che mi interessa ricordare qui è che la prima volta che lessi il passaggio, a poco più di dieci anni delle rivolte del maggio del 1968 e a meno di due dalla promulgazione della Costituzione spagnola del 1978, il verdetto di Hegel sulla sua epoca fu accolto dai miei studenti valenciani come evidentemente valido anche per la nostra, e con tale verdetto essi erano d'accordo. Con un'eccezione che, tra l'altro, era piuttosto un rafforzamento della tesi hegeliana: i miei alunni non vedevano alcuna necessità di «elevare di nuovo» il senso verso il cielo. Per questo celebrarono il famoso aforisma con cui si chiude il paragrafo seguente: «Ma la filosofia deve guardarsi dalla pretesa di voler essere edificante».

L'interpretazione che del famoso testo facemmo in quel momento a lezione sembrò a tutti ugualmente ovvia, vale a dire che la religione e la filosofia erano tanto radicalmente incompatibili tra loro quanto la democrazia (indubbiamente la forma politica propria della filosofia) e la dittatura o qualsiasi altra forma di potere assoluto (che sarebbe a sua volta ciò che è proprio di ogni religione). In fondo, mentre la filosofia antica si apriva con Socrate che dialogava su un piano di uguaglianza con i suoi amici per le strade di Atene, e il pensiero moderno lo faceva con l'affermazione cartesiana che *le bon sens* era la cosa meglio distribuita nel mondo, sulle monete spagnole dell'epoca veniva invece aureolato il profilo del dittatore con delle parole non meno aeree: "Francisco Franco, Caudillo de España por la gracia de Dios". E io ricordo di aver visto il dittatore nei notiziari dell'epoca mentre usciva dalla Chiesa avvolto nel pallio.

Quest'anno ho ripetuto, per il corso di dottorato, la lettura e analisi della "Prefazione" della "Fenomenologia dello spirito". Ma, giunto al passaggio citato, ho avvertito l'esigenza di sfumare l'asserzione hegeliana, e questo non tanto in relazione all'*interdictum* sull'essere edificante della filosofia, ma perché non mi sembra più tanto attuale la visione dell'uomo che alla stregua di un verme si rifocilla nel fango, senza il minimo desiderio di guardare verso il cielo. Infatti, bisogna riconoscere che oggi sembra stia succedendo piuttosto il contrario, a giudicare dalla variopinta pluralità di confessioni, ordini, sette, gruppi di preghiera ecc. volti al religioso: alla sua pratica, esercizio e proselitismo, da un lato, e alle vigorose spinte espansionistiche e persino di riconquista, dall'altro, delle Chiese ufficiali, sia in ambito protestante che cattolico, sia in Europa che in America, nel quadro di quella reazione che confusamente viene definita "riarmo morale".

Di sicuro, nulla di più logico (o meglio, etimologico) del fatto che questa reazione e questo riarmo abbiano a che vedere con la religione, soprattutto se intendiamo questa nozione nel senso – secondo Émile Benveniste – esclusivamente cristiano proposto da Lattanzio nelle sue "Divinae Institutiones" («Vinculo pietatis obstricti, Deo religati sumus unde ipsa religio nomen cepit»).¹ Ora, non è necessario essere di stretta osservanza hegeliana per rendersi conto che, se accettiamo che la *religatio* sia l'origine di *religio*, allora ci ritroviamo con un termine radicalmente antitetico, poiché *religare* significa tanto rilegare ciò che era sparso, quanto il contrario, cioè slegare, dissolvere un vincolo. In quest'ultimo senso lo intende infatti Lucrezio, giocando con il doppio senso di *religare* ed *exsolvere* («Religionum animum nodis exsolvere pergo».)²

Ora, cosa ha a che vedere questa digressione etimologica con i miei diversi modi di ricevere il passaggio hegeliano sull'attenersi alla terra da parte dell'uomo moderno? Ha a che vedere, e molto, se badiamo ora alla contestualizzazione politica (anzi, geopolitica) dei rispettivi momenti della lettura, a patto di rinunciare – almeno per ciò che si riferisce alla religione – a pensare il contesto come qualcosa che si limita ad accompagnare un evento, come se entrambi, contesto ed evento, potessero esistere separatamente, o, peggio, come se fossero stati depositati accidentalmente in un testo che, a sua volta, non ne sarebbe che un mero riflesso. Vorrei quindi chiarire che quanto segue non dovrebbe essere inteso come un mero esercizio di memoria o un riassunto più o meno stretto di temi sociologici, bensì come un tentativo di rafforzamento della tesi che contempla la religione come un *Ereignis* perturbante, ossia come una sorta di *hermeneusis* costante di un'origine sempre posposta e sempre an-

ticipata: sempre di ritorno, senza aver terminato in nessun caso di giungere completamente (da qui la “ferita” aperta nel fianco delle tre religioni del Libro: la speranza nel messia futuro, il secondo avvento o la consumazione ecumenica dell’egira).

Di conseguenza, tornando ora – non senza immodestia – alla mia personale esperienza di duplice lettura, ossia al turbamento derivante dal ritorno, o meglio dalla *revolutio* di uno stesso testo in una situazione differente, è il caso di ricordare, per cominciare, che poco meno di trent’anni fa la Spagna cominciava a sperimentare con un certo ritardo un duplice modo di essere davvero moderna. Se si vuole, un *loop* di *Weltanschauung*: da un lato, accoglieva l’euforia – propagata negli anni Sessanta dagli Stati Uniti d’America – dovuta alla collusione delle nuove tecnologie della comunicazione con la società di consumo, propria del mercantilismo capitalista; dall’altro, avvertiva il timore di abbandonare forme di vita secolari che avevano provato la loro solidità e la loro capacità di dare fondamento alla società. Queste forme si condensavano – e continuano a farlo – nel patriottismo, nei valori familiari e nella religione. Lo Stato e la famiglia trovavano così la loro base comune nella religione: «Eine feste Burg ist unser Gott», aveva proclamato già Martin Lutero, facendo ricadere “democraticamente” l’enfasi sul fatto che Dio è “nostro”, vale a dire di tutti quelli capaci di leggere un testo scritto in una lingua volgare, non sacra né di proprietà di una casta sacerdotale, allo stesso modo in cui un vincolo indissolubile lega la «firm reliance on the protection of the Divine Providence» della Dichiarazione di indipendenza del 1776 e l’orgogliosa autoreferenzialità (vera *religatio* di mittente e destinatario) con cui inizia la Costituzione del 1787: «We the People of the United States». Tuttavia, ovviamente, quei tre pilastri di ogni integralismo moderno che si apprezzi non avevano alcun motivo di entrare in contrasto, all’interno della «nazione indispensabile», con l’euforia di un’America che aveva trionfato nella seconda guerra mondiale. Piuttosto, rafforzavano l’euforia nel progresso, nella superiorità della “qualità di vita”, a fronte dell’insidiosa infiltrazione nel proprio paese del *godless communism*. Infatti, la possente prosperità materiale e il progresso culturale fecero sì che gran parte della popolazione potesse fondare una famiglia nucleare, basata sull’amore reciproco e sull’interesse derivato dal lavoro di entrambi i genitori, svincolandosi così – soprattutto nel caso della popolazione migrante – dai legami tradizionali della *familia herilis*, vincolata a una religione di tipo patriarcale e a una territorialità, a uno stanziamento stabile (basti ricordare l’uso metaforico – e ideologico – di un’espressione quale “la casa del padre”). Si trat-

tava quindi di una forma variabile di “coniugazione” di euforia dinanzi a un futuro promettente e di timore dinanzi all’abbandono di un passato che assicurava l’ancoraggio ai modi tradizionali di vita, legati al paese e alla religione di provenienza.

Questa congiunzione variabile non poteva non causare problemi difficilmente risolvibili senza la lacerazione del tessuto sociale: lo svincolarsi della famiglia nucleare e la rivoluzione tecnologica, da un lato, e la necessità, dall’altro, di mantenere e fomentare questo schema attraverso l’espansionismo della democrazia e del “mondo libero” a fronte del comunismo (prima in Corea e poi in Vietnam), portarono alla grande rivolta contro culturale degli anni Sessanta, dove la stessa dinamica della famiglia nucleare sembrava portare alla sua disintegrazione con la cosiddetta rivoluzione sessuale e, in definitiva, al collasso dell’antica triade nazione-famiglia-Dio. In Europa, la rivolta si diresse, piuttosto, da un lato contro l’eccessivo centralismo e irrigidimento delle forme politiche e delle Chiese “nazionali” (nonostante l’appartenenza di molte di esse alla Chiesa cattolica) e dall’altro contro la parallela sclerotizzazione del Partito comunista, che avrebbe dovuto funzionare da motore del cambiamento.

Così, sia nell’Europa Occidentale (comprese le dittature come quelle spagnola, portoghese e greca, all’interno della sfera d’influenza americana) che negli Stati Uniti, la rivolta fu diretta dai figli della “nuova di zecca” famiglia nucleare contro l’incapsulamento in un ordine immanente (e pertanto anche contro la forma tradizionale di intendere la religione tradizionale), ma non ovviamente contro una fede religiosa, diffusa, sì, e mescolata di elementi orientalizzanti, ma sostenuta con un vigore e una sincerità fino ad allora inediti, in lotta aperta con la istituzionalizzazione ecclesiastica della religione.

Com’è naturale, però, dall’ambito ecclesiastico si vedeva questa disseminazione del gregge cristiano (già abbastanza parcellizzato nelle diverse confessioni protestanti e nelle lotte per il potere politico negli ordini e congregazioni cattolici) come una prova della continuazione ed esacerbazione di quel modernismo che aveva portato alla reazione dei movimenti fondamentalisti. Dunque, per il neofondamentalismo che iniziava a germogliare negli anni Settanta, tutti questi movimenti di gioventù (includendo, dal lato cattolico, la cosiddetta teologia della liberazione) furono sommariamente classificati come propri della deliquescenza postmoderna e tacciati di relativismo culturale, mentre gli adepti preferivano parlare di secolarizzazione o, in Italia, con Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, di “pensiero debole”. Tale era l’atmosfera che si

respirava durante le mie lezioni a Valencia, quando gli studenti plaudivano alla sentenza hegeliana sul materialismo “terreno”.

E tuttavia, era ben lontano dal materialismo il movimento contestatario di quegli anni, la cui denominazione esatta sarebbe piuttosto quella di *spiritual revolution*. Secondo la caratterizzazione generale offerta dagli autori, il movimento si incentrava su una ricerca personale (*quest* è la parola che più ricorre, come la *quête* medievale alla ricerca del Santo Graal) di «harmony, balance, flow, integrations, being at one, centred». Si trattava ovviamente di un nuovo germoglio del Romanticismo, deciso a rompere i limiti piccolo-borghesi dell’“io” centrato, disciplinato e, in realtà – come aveva già visto Hegel – parcellizzato secondo gli interessi dell’industria, dello Stato e della Chiesa. E, come nel Romanticismo, la ricerca della salvezza dell’anima si confondeva inequivocabilmente con la salvezza del corpo: ricominciava l’esaltazione “tubercolosa” (Hegel *dixit*) dell’«anima bella», grazie a quel movimento diffuso chiamato *new age*, intriso di orientalismo (buddismo zen, riti tantrici e *revival hi-tech* del mondo celtico), droghe (si rammenti l’allora famoso LSD) e di astrologia.

Però, ad ogni modo, la rivoluzione spirituale costituì una risposta sinceramente religiosa alla sclerotizzazione di Chiese accartocciate in sé nel loro farsi istituzionale (o, per dirla con Immanuel Kant, statutarie e dogmatiche). Si veda, ad esempio, la confessione di un giovane intervistato da Wade Clark Roof nel suo “Spiritual Marketplace”: «Well, religion, I feel, is doctrine and tradition, genuflecting, and you have to do things this way. Spirituality is an inner feeling, an allowance of however you perceive it in your world, in your mind, and however it feels is okay (...). Religion tells you what to do and when to do it, when to kneel, when to stand up, all of that stuff. Lots of rules». E adesso, lo si confronti con quel che pensava Hegel, a ventisette anni, della religione stabilita: «Si chiama positiva una fede in cui il pratico esiste teoreticamente, in cui l’originariamente soggettivo esiste unicamente come qualcosa di oggettivo. Si chiama positiva una religione che pone come principio della vita e degli atti le rappresentazioni di qualcosa di soggettivo, di qualcosa che non può diventare soggettivo». Il linguaggio è più preciso, ma l’intenzione critica è la stessa. Il fatto è che, allora come negli anni Settanta, la ricerca della propria identità non esclude, anzi al contrario esige, l’accettazione di un ordine trascendente, sia in una prospettiva panteista che dal punto di vista del teismo cristiano.

Tuttavia, a questa sincera protesta contro l’ipocrisia delle istituzioni politiche e religiose – o contro le acque stagnanti di una religione che ricordava

quel «mar morto della ciarlataneria morale» denunciato nel 1796 dallo Hegel di Berna – a questo diffuso conglomerato contestatario, è evidente che mancassero coerenza dottrinale e fondamento filosofico, mentre sicuramente c’era un eccesso proprio di quello che Hegel denunciava nella “Prefazione” alla “Fenomenologia dello spirito”: l’ansia di arrivare come *aus der Pistole*, vale a dire senza lavoro, senza sforzo, né dolore – mediante l’ingestione di droghe o con varie tecniche di meditazione trascendentale – direttamente alla *unio mystica* con l’“assolutamente Altro”. Ma, oltre a ciò, mancava loro soprattutto la radice sicuramente più profonda e viva della religione: la disposizione al sacrificio, l’abnegazione, che in questo caso avrebbe dovuto dirigersi verso quegli esseri miserabili e svantaggiati che, paradossalmente, vivevano e vivono, loro malgrado, nei medesimi luoghi esotici verso i quali si incamminava l’*hippy* per entrare in contatto con la natura o per imbevversi di principi religiosi pieni di intenzioni tanto buone quanto vaghe, ma tanto sclerotizzati e meccanici nei loro rituali e orazioni e tanto disattenti alle necessità materiali del loro gregge quanto quelle confessioni cristiane dalle quali fuggivano i figli del *welfare State* americano ed europeo.

Tutto ciò è cambiato in questi ultimi trent’anni. Però è cambiato in un senso decisamente inatteso, ossia mediante l’espansione accelerata di una «diffusive Christianity» (secondo la felice espressione di Jeffrey Cox) e, al medesimo tempo, di un fondamentalismo sempre più aggressivo: il movimento integralista neoconservatore americano, ora accompagnato dal suo riflesso cattolico in Italia – i cosiddetti teocon, fra i quali brilla cospicuamente Marcello Pera (con la replica, anch’essa italiana, dell’ultimo Vattimo, che si ostina a volerli far credere che l’ermeneutica è la *koiné* di questi tempi e che la secolarizzazione non è altro che il risultato finale – il «destino del cristianesimo», lo chiama, come un nuovo giovane Hegel – della *kénosis* del Cristo, abbassato a uomo e morto sulla croce e, a quanto pare, non asceso al cielo né tantomeno hegelianamente diffusosi come Spirito nella comunità dei fedeli).

Nel bel mezzo di queste visioni del mondo – l’integralismo e la secolarizzazione – si trova una variopinta proliferazione di movimenti e sette, che formano qualcosa di simile alla cintura di asteroidi esistente fra Marte e Giove (sebbene, appropriandosi della graziosa metafora di Robert Kagan, sarebbe stato più appropriato che questi asteroidi si muovessero intorno a Marte-Stati Uniti e Venere-Unione europea). Tuttavia, tanto i due grandi pianeti quanto le miriadi di asteroidi coincidono in un punto fondamentale: entrambi si gloriano della loro origine cristiana (in America si accentua con più vigore, inoltre,

l'origine giudaica della nuova *Weltanschauung* o, secondo l'orbita neocon, del *New World Order*), entrambi aspirano ad essere il vero culmine, per via di esaurimento o di esaurimento, della religione. Questo era, dunque, quel che mi aveva spinto quest'anno a sfumare la lettura del passaggio hegeliano relativo al presunto "materialismo" dell'uomo odierno: il sentimento, diffuso ovunque, di una presenza religiosa al contempo atmosferica e oppressiva come una pietra. Infine, non era proprio Pietro la "pietra", *the rock*, sulla quale edificare la Chiesa di Cristo? E, secondo i noti principi della *translatio imperii*, non si è forse trasfigurata la *Donatio Constantini* degli Stati pontifici, con a capo Roma, nel *manifest destiny* – o nel "manifesto del destino" – della "Dangerous Nation", parafrasando il titolo dell'opera di Kagan, di modo che ora è piuttosto la stessa Roma a cercare di imitare l'"amico americano"? Non ha infatti detto Marcello Pera nel suo celebre e celebrato "Manifesto per l'Occidente" che il suo movimento rifiuta «in nome di una comune tradizione storica e culturale, ogni tentativo di costruire un'Europa alternativa o contrapposta agli Stati Uniti»? Certamente non esiste ancora tale lodata tradizione comune. Però, con un po' di impegno delle parti coinvolte (e sicuramente con l'appoggio della Francia di Nicolas Sarkozy), presto esisterà. È relativamente facile creare un'identità culturale e religiosa, oggi, se si hanno i mezzi. E soprattutto, se si hanno i media, i mezzi di comunicazione di massa.

Proprio quando l'ondata dei già citati movimenti contro-culturali degli anni Sessanta sembrava aver messo alle corde le confessioni stabilite e istituzionalizzate, sorse nell'ambito religioso un fenomeno che veniva a corroborare le contemporanee teorie di Marshall McLuhan, incentrate sul famoso assioma "il mezzo è il messaggio". All'epoca, l'onnimoda estensione – almeno in America – della televisione e la sua vittoria sul cinema (per non parlare della letteratura, il che sembrerebbe augurare un cattivo avvenire a una religione basata sul Libro dei Libri), permise l'apparizione di figure tanto pittoresche come Billy Graham, Oral Roberts (che introdusse nei suoi show cure miracolose, esorcismi, facendo sì che i partecipanti ricevessero d'improvviso il dono delle lingue: per questo si trattava di un movimento "pentecostale", solo che dal lato evangelico), Jim Bakker (che fonderà l'Heritage USA, una sorta di Disneyland cristiana: *that's entertainment!*), o il più pericoloso ed effettivo Jerry Falwell, con la sua Moral Majority, che capitava la crociata contro la distruzione della famiglia, l'umanismo ateo, l'aborto, l'omosessualità, la pornografia e tutti gli altri mali moderni.

Questa spettacolare congiunzione delle nuove tecnologie dell'immagine, il sostegno a oltranza verso i grandi interessi economici delle industrie

multinazionali e le idee religiose più stantie, incentrate naturalmente più sulla difesa dei valori tradizionali della famiglia e dell'*american way of life* che sulle speculazioni teologiche o sulla *imitatio Christi*, conoscerà un successo enorme in coincidenza, negli anni Ottanta, con la "rivoluzione" del personal computer e, nel 1989, della caduta del Muro di Berlino. In questo stesso anno viene fondata la Christian Coalition, seguendo i precedenti passi del Christian Broadcasting Network: un canale televisivo dedicato soprattutto al fondamentalismo religioso. Ma il salto qualitativo si avrà con l'introduzione di internet nella politica-religiosa o nella religione-politica della "nuova zecca" democrazia digitale. Così, papa Giovanni Paolo II si sarebbe affrettato a fondare il portale "www.vaticano.com", creato dal gruppo CreatiPortal S.r.l., con la manifesta intenzione di promuovere il turismo religioso. Ora possiamo contare, fra i molti altri siti, sul Project for the New American Century, di Dick Cheney e Paul Wolfowitz, che raggruppa più di 1.500 associazioni, la Heritage Foundation (con Newt Gingrich e Dan Quayle, ad integrazione del Leadership Institute), l'American Enterprise Institute, il Center for Security Policy e molte altre organizzazioni.

Sgombrato e preparato il campo, i fondamentalisti sono passati decisamente alla conquista del potere attraverso la telematica, da un lato (il *soft power* di Joseph Nye Jr.), e l'azione militare diretta in nome dell'"imperialismo democratico", dall'altro. La base religiosa era ed è tanto solida quanto debole, per non dire delirante, in alcuni casi. Già nel 1900 Albert J. Beveridge aveva pronunciato un acceso discorso dal titolo molto eloquente – "In Support of an American Empire" – davanti al Congresso degli Stati Uniti, dove si ringraziava l'«Almighty God that [He] has marked us as *His chosen people*, henceforth to lead in the *regeneration of the world*».

Ma, infine, è sufficiente porre in rilievo questa nuova esaltazione degli Stati Uniti come "popolo eletto" da Dio – come gli ebrei della modernità – per portare a termine ciò che il popolo ebraico non era riuscito a concludere: la rigenerazione del mondo. E, ora come allora, queste infiammate arringhe messianiche *ad extra* erano accompagnate da severi ammonimenti *ad intra* contro il divorzio, l'aborto, l'omosessualità e il femminismo. Due giorni dopo l'11 settembre, Bill Graham, l'influente telepredicatore, chiamò a raccolta – come nuovo profeta virtuale – il suo popolo, esigendo per via negativa che si pentisse dei propri peccati, che avevano causato il giusto castigo divino sotto forma di attacco alle Twin Towers, e assicurando al contempo che, se lo avesse fatto e, di passaggio, avesse difeso il diritto di Israele ad esistere nelle frontiere conqui-

state durante la cosiddetta guerra dei sei giorni, del 1967, allora sarebbe giunto il regno di Dio sulla terra, attraverso la leadership degli Stati Uniti.

Si può certo osservare al riguardo che proprio la fusione dei popoli (ebrei e gentili, prima; poi migranti europei) e la convivenza di confessioni religiose (di ebrei e gentili, se si vuole) in America, già a partire dal primo terzo del XIX secolo, questa unificazione come prodromo della *consummatio in Unum*, ha conseguenze molto positive per coloro i quali vi si sottomettano. La violenza contro l'origine trasforma in tal modo l'amorfo e refrattario (la *hyle* aristotelica, la *chōra* platonica) in carne, peccato e morte, ergendo contro di essa la parola: lo spirito vince la natura mortale retroiniettandole la medesima violenza mediante la quale se ne era separata, in luogo di riconoscerne in essa la sua origine, la *voluntas* della sua propria "volontà di potenza". E tale violenza si rivolta subito contro gli uomini e i popoli impegnati a mantenere la loro fedeltà alla Terra, decisi ad accettare la loro naturale mortalità. È necessario ricordare il Salmo 110, nel quale l'Oracolo di Jahvè dice: «Mio Signore: Siedi alla mia destra finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi»? È necessario ricordare la promessa: «Jahvè eseguirà il giudizio fra le genti, ammucchierà cadaveri, abatterà le teste su vasta regione»? È necessario, inoltre, ricordare che Gesù si identifica cripticamente con siffatto «Signore», nel dire ai sacerdoti ebrei che il Messia è più che il figlio di David, dal momento che quest'ultimo (David, in quanto autore del Salmo) lo chiama «mio Signore», senza che sembri importargli assolutamente nulla del giudizio sulle nazioni e dell'abbattimento di teste?³

Certamente, se la religione (ebraica o cristiana che sia) può essere utilizzata come tale condensatore di potere, non è strano allora che progressisti e conservatori combattano nell'agone politico per mostrare che loro sono, in ogni caso, più religiosi dell'avversario. Così, Barack Obama, all'inizio della sua campagna elettorale, indirizzò ai "progressisti religiosi", nella Call to Renewal Conference di Chicago del 28 giugno 2006, un discorso intitolato "You gotta have faith" in cui si mescolano dottrine, per così dire, di sinistra, con ardenti appelli alla fede cristiana, fra cui si distingue una confessione in virtù della quale, secondo il miglior stile veterotestamentario, restano "rilegati" Gesù Cristo, il territorio di Chicago – trasformato in tal modo in Terra Santa – e il fedele, al quale, novello Mosè, lo Spirito di Dio "fa segno" del fatto che lo ha eletto per promulgare la "buona novella", qualcosa al cospetto del quale si piega la volontà del candidato democratico, allo stesso modo in cui prima aveva fatto Gesù nel giardino di Getsemani. Così Obama racconta l'evento: «But kneeling

beneath that cross on the South Side of Chicago, I felt I heard God's spirit beckoning me. I submitted myself to His will, and dedicated myself to discovering His truth». A partire da qui, l'identificazione di Obama con «millions upon millions of Americans – evangelicals, Catholics, Protestants, Jews and Muslims alike» è automatica. Tutti questi ammettono che è la religione «what drives them». Per questo, conclude, se vogliamo parlare veramente alla gente di ciò che la riguarda e interessa: «We cannot abandon the field of religious discourse».

Dopo questa confessione e questa tendenziale identificazione fra la politica e la religione, non appare strano che l'«Apologia dell'Occidente», pronunciata dal laico Marcello Pera a Bologna il 2 aprile 2006 (due mesi prima del discorso di Obama), non abbia un grande sapore. Seguendo la linea già intrapresa dalla defunta giornalista Oriana Fallaci, ma ora con l'inestimabile aiuto del papa, nell'arringa di Pera si uniscono la risaputa critica della codardia dell'Occidente nei confronti del terrorismo islamico con la chiamata a difendere «l'esistenza di Israele», l'accusa a quei relativisti che agitano «le bandiere multicolori del pacifismo». E al riguardo anche l'allora cardinale Ratzinger proponeva nel 2004 un'analogia (e Pera la riprende nella sua «Apologia»), certamente apocalittica, di questo «tramonto dell'Occidente» con la fine dell'Impero romano. Successivamente Pera si premura di segnalare che si tratta di una crisi propria «dell'Occidente europeo». Infatti, dietro le manifestazioni di neocon e *democrat* americani sulla coincidenza finale di politica e religione, si suppone che almeno l'Occidente americano raccoglierà il testimone, al quale la «nuova Europa» lodata da Rumsfeld dovrà unirsi quanto prima, dopo essersi purgata – come chiedeva Bill Graham ai suoi – dei suoi peccati di codardia, della sua incapacità di assumere il suo «destino manifesto» (ora, pallida copia del *manifest destiny*, che questo sì che è un destino).

Al riguardo, c'è da pensare – raccogliendo ora il tentativo di definizione della *religio* come incrocio fra *religatio* e *revelatio* – che un modo plausibile di intendere il paradosso relativo al fatto che l'identità europea debba esprimersi con i medesimi termini e le medesime intenzioni (difesa della famiglia, lotta contro l'aborto, l'eutanasia e il matrimonio omosessuale) dell'apologia dell'*american dream* fatta dal telepredicatore fondamentalista Bill Graham poggia precisamente, al contrario di quanto sottolineato dal papa, in un crescente abbandono – stimolato da interessi politici ed economici – del versante democratico secolare della *religatio* come reinterpretazione del messaggio evangelico per passare al lato democratico fondamentalista che vede in quella *religatio* uno slegamento che può solo essere indirizzato, redento, dall'alto in basso,

von oben herab, vale a dire mediante il ristabilimento di un'autorità imperiale (ossia, per dirla tutta, di una autoritaria *forma imperii*, tanto nell'ambito politico – l'uomo salvatore – quanto in quello religioso – il rappresentante in terra del salvatore celeste) rivestita di democrazia in quanto *forma regiminis* (repubblicana, nel senso kantiano, che corrisponderebbe, senza andare troppo lontano, alla Repubblica italiana).

A mio parere, questo connubio fra la *eurosecularity* e il fondamentalismo di sapore americano, implicherebbe, ove fosse portata a compimento, un pericoloso ritorno a forme tramontate nell'ambito politico europeo. Non si dimentichi che quel fondamentalismo si situa, pone se stesso (quasi in senso fichtiano) in virtù dell'idea, tipicamente americana, di una nazione sorta riflessivamente, letteralmente da una rivolta democratica che rompe con tutto il passato (o per agglutinamento o per sterminio) e che, per questo soltanto, ha futuro, giacché è il popolo in persona che consente di leggere se stesso nella Costituzione. Non meno evidente è, per contro, il fatto che le nazioni europee, ancora indecise relativamente al gran salto politico che supporrebbe un'effettiva Unione europea, hanno troppo passato e certamente hanno inclinato meno verso la democrazia che verso il riguardo assolutista e monadico, basato sul cinico motto *cuius regio, eius religio*. Ne deriva il rischio che la trasfusione o trapianto del fondamentalismo americano verso terre sedimentate su forme autoritarie politiche e religiose, possa costituire un indesiderabile ritorno del religioso in senso premoderno, in uno strano amalgama, contrario affatto alle forme politiche che l'Europa sta cercando di dare a se stessa, seguendo in questo la premonizione, già a suo tempo anticipata da Thomas Jefferson, sui futuri Stati Uniti d'Europa.

E non solo questo: se penetrassimo *pedem aliquantulum* nel più volte evocato duplice significato della *religatio*, intesa come il tratto umano della religione occidentale (una ridondanza, questa, dacché realmente e veramente non si dovrebbe parlare di religione in generale, come se con essa si nominasse una formazione mediamente precisata e determinata), dovremmo altresì accettare che ogni slegamento è tale nei confronti di una forma religiosa anteriore. Solo che, allora, tale reiterazione si trasforma in cosa di non poca importanza, tenendo conto del fatto che la restaurazione umana del vincolo, della ferma obbligazione dell'uomo verso Dio, non può restare dogmaticamente decisa *ab inizio*, in virtù di una donazione letteralmente fondamentale, ossia in virtù di una – in ultima istanza – incomprensibile rivelazione concessa "per grazia" da di Dio agli uomini. Perfino la concessione scolastica dell'*obsequium*

fidei implica già il riconoscimento della capacità umana, per quanto limitata, di penetrare nel trascendente. Non si dimentichi che è stato proprio Gesù Cristo colui il quale ha voluto rivelare ai suoi ciò che, per ebrei e gentili, continuava a essere un mistero, portando per contro alla luce quel che era rimasto nascosto fin dalla fondazione del mondo. Ed è qui che si rinviene precisamente la radice “democratica” del cristianesimo (che tuttavia può degenerare fino all'estremo, denunciato nel nostro tempo da Jean Baudrillard, dell'oscenità superficiale di un fondo elevato irrilevantemente a fondamento di flussi di notizie e di dati). È infatti parola di Dio che: «Nessuno accende una lucerna e la copre con un vaso o la pone sotto il letto, ma la pone sul candelabro, perché chi entra veda la luce. Non c'è niente di occulto che un giorno non sarà manifestato, nulla di segreto che non debba esser conosciuto e divulgato» (Lc, 8, 16-17).

«Un giorno», dice il Cristo. Questo giorno è forse già venuto? Ma, se così fosse, come conciliare allora questo disvelamento totale, questa assoluta *Offenbarung* con lo slegamento, con la ricaduta – *eadem, sed aliter* – dell'uomo sulla terra? Naturalmente, sarebbe facile, troppo facile oviare alla difficoltà ricordando l'origine dell'uomo in quanto uomo nelle religioni del Libro, dove il peccato originale suppone una libera rottura dell'uomo con Dio, e dove questa separazione implica il cadere *in statu naturae corruptae* e dove, infine, senza l'ausilio della grazia l'uomo *non potest* non peccare. In base a ciò, in Paradiso l'uomo sarebbe stato vincolato a Dio, successivamente se ne sarebbe liberamente svincolato e, infine, in virtù del sacrificio di Gesù Cristo e della grazia emanata dallo Spirito, sarebbe stata offerta a tutti noi la *religatio*: uno schema triadico ripetuto a sazietà non soltanto in teologia, ma anche in filosofia, da Giovanni Scoto Eriugena a Friedrich Schelling e Friedrich Schlegel, lasciando persino alcuni residui paganizzanti nella *Seynsgeschichte* heideggeriana.

Tuttavia non si tratta di questo (o solamente di questo). Se fosse stato così, l'esposizione delle mie contrapposte esperienze di lettura del testo hegeliano avrebbe rappresentato al più un esercizio di vanità, un'evidente dimenticanza del fatto che “una rondine non fa primavera”. Al contrario, quel che ho inteso mostrare ricorrendo a questo aneddoto non è solo il fatto che ogni mutamento politico occasiona un letterale scompiglio, tanto negli atteggiamenti religiosi della società occidentale rispetto a Dio quanto nel modo di intendere la *revelatio* che lo *ob-liga* a Lui, ma una tesi più generale, e cioè che nel caso della religione non è possibile distinguere nettamente tra forma e contenuto, tra attitudine soggettiva nei confronti del divino (parola e culto), da un lato, e messaggio, *kérigma* procedente dal divino, dall'altro. Anzi, il mutamento po-

litico non si dà senza un corrispondente mutamento nel comportamento religioso, e questo mutamento implica a propria volta una letterale *metánoia* nell'uomo e nel suo modo di intendere e diffondere il messaggio. E infine, se le cose stanno così, allora non solo è impossibile una separazione netta tra una forma di religione, una forma politica e un'attitudine soggettiva, ma occorre anche e soprattutto pensare che la *religatio* raggiungerà la sua forma matura solo in epoca moderna e, più precisamente, nella forma democratica, dato che parimenti la democrazia consiste in un esercizio di rinnovamento, nella reiterabilità di origini esistenti soltanto nella riflessione che si fa su di esse: origini, del resto, che a loro volta sono già da sempre riflessive, in quanto raccolte nella Scrittura e nella *hermeneusis* che di questa vien fatta.

O, detto altrimenti, e in maniera più lapidaria: il religioso esiste unicamente nel suo ritorno, ma tale ritorno si realizza in definitiva a partire da un *átopon*, da un non luogo che apre ad ogni luogo, giacché non c'è, per così dire, *Offenbarung* senza *Offenbarkeit*, allo stesso modo in cui, senza quella donazione apertamente effettiva e senza questa possibilità originaria di apertura, ancor meno esisterebbe in assoluto una vera *Öffentlichkeit*, intesa come un luminoso e chiaro ambito, aperto alla discussione libera e pubblica. Tutt'al più, potrebbe esistere, come succedaneo di questo ambito pubblico democratico, la pubblicità, l'*advertisement* proprio del marketing e della *commodification* o, il che è lo stesso, la ricaduta (la *re-ligatio* intesa come slegamento) nella tentazione "democratica" di escludere la consumazione in nome del consumo, anche e soprattutto per quel che riguarda la possibilità di scegliere fra diverse offerte di salvezza. Una *choice* nella quale il "libero" si confonde non già con la grazia, bensì con il "gratuito" («It's free!», recita la propaganda di molte sette religiose in America per attrarre verso di sé i consumatori indecisi, all'interno dell'aperto *market place* virtuale della televisione e di internet).

Provo a spiegarvi: non è che per noi sia sempre troppo tardi per afferrare la *ligatio*, il *ligamen* stesso, come sospettava Friedrich Hölderlin all'inizio della VII strofa di "Brod und Wein" («Aber Freund, wir kommen zu spät!»); è che, come già aveva presagito Hegel, la religione si muove sempre fra un passato e un futuro spiazzati, ossia fra due estasi del tempo, una delle quali mai è stata – mai è stata presente – mentre l'altra mai sarà – mai sarà presente: giusto il contrario del mito, questa specie tranquillizzante di narrazione del già sempre presente, un dire sempiterno di qualcosa che ugualmente, per parte sua, sempre è *taûta aèi*. Il mito, come il racconto, si ripete: evoca la prima volta ("C'era una volta"). La religione, per contro, reitera il suo spostamento (allude al passato –

o al futuro, si rammenti l'“Apocalisse” – da un presente afflitto, mortalmente affetto dalla mancanza per non esser stato lì: «A quel tempo, disse Gesù ai suoi discepoli»). E se le cose stanno così, il non luogo della *religio* dovrà oscillare costantemente fra la nostalgia fondamentalista che anela al ritorno di un passato la cui forza, fino ad ora, fino alla restaurazione promessa, mai sarebbe giunta ad essere del tutto effettiva, e la speranza secolarizzata di proiezione aperta verso un futuro imminente e, per ciò stesso, sospeso: sempre sul punto di realizzarsi, sempre sul punto di venire, con l'aiuto di un Dio la cui *revelatio* si limita ad esprimersi – ed è già tanto, forse troppo per l'uomo – come una promessa, come lo stimolo necessario per la realizzazione di un progetto, di una *missio* basata su di una costante ricorrenza, su di una *remissio*, in effetti.

In questa reiterazione resta sempre sospesa, brillando per la sua assenza, l'origine, chiara ed evidente soltanto “nella trasmissione”. Naturalmente con questo non voglio reiterare le posizioni di un David Friedrich Strauss e delle sue degradate prosecuzioni romanzesche o filmi che, tipo “Il codice Da Vinci”, sull'esistenza storica o meno di Gesù. Non è indubbiamente questo l'aspetto rilevante, bensì il fatto che sia anche eternamente troppo tardi, tanto per l'uomo Gesù quanto per Dio Padre (includendo in questa denominazione, se si vuole, lo Jahvè trascendente e senza volto) per arrivare ad essere Dio senz'altro, *simpliciter*, in sé, essendo in verità persone trinitarie per noi. Essendo altresì, infine, troppo tardi per essere solamente, numericamente, Dio Padre da un lato e Gesù di Nazareth dall'altro, posto che entrambi lo siano secondo verità nel *transitus* della Croce, là dove all'abbandono del Padre (un abbandono che presuppone uno sprofondamento del Padre stesso nelle profondità del Silenzio) corrisponde il consegnarsi del Figlio: un movimento d'oscillazione nel cui incrocio, nella cui *crux*, si dà Dio. Ricordiamo infatti la parola decisiva di colui il quale, in questo *transitus*, sperimenta anche la *metánoia* salvatrice: smettere d'esser pagano per arrivare ad esser cristiano, senza giungere, tuttavia, ad alcuna risoluzione circa il suo essere. Sicché, secondo il Vangelo, un centurione romano, nell'assistere stupefatto alla suprema transizione, avrebbe esclamato: «Veramente quest'uomo era Figlio di Dio» (Mc, 15, 39). «Era», già da sempre. Però questo “da sempre” è tale solo ora, una volta consumato il fatto. Così dunque, non soltanto al modo umano di vivere la religione, ma anche e soprattutto all'essenza propria della Trinità, corrisponde il movimento di contrapposizione, il chiasmo che conduce al fatto stupefacente che all'abbandono del Figlio da parte del Padre (un abbandono nel quale è anche il Padre colui che si abbandona, colui che si lascia andare, slegandosi in tal modo an-

ch'egli, affondando nel suo proprio fondo) corrisponda il consegnarsi del Figlio allo Spirito, ossia la donazione alla società democratica dello Spirito da parte del Figlio. Non soltanto, dunque, espirazione mortale (*religatio qua exsolvere*), ma anche e al medesimo tempo invio sovranaturale, spirituale (*religatio qua missio*): «Tetélestai, kai klínas tèn kephalèn parédoke tò pneûma» (Gv, 19, 30).

Di fronte a questa confessione, la filosofia stessa sembra arrendersi, come impaurita dalle parole del Cristo, nelle quali si congiungono *télos*, *pneûma* e morte. E tuttavia, anche nei suoi confronti occorre evocare una voce più antica, la voce di chi porta il *lógos* per "porre nel suo luogo" (togliere, *aufheben*) il *lógos* medesimo, davanti al mistero: giacché infatti, il *principium* del *lógos* dipende da qualcosa di superiore rispetto ad esso («lógou d'archè ou lógos, allà ti kreítton» *ti kreítton*).⁴ Si osservi, tuttavia, che questo "superiore" è evocato, in ogni caso, nel linguaggio umano. È evidente che il *lógos* non è autoreferenziale (non si tratta di un'obiezione contro Hegel: egli sapeva molto bene che il linguaggio lascia solo vedere l'Idea, rinnegando se stesso e la sua validità). È evidente che il *lógos* è già da sempre infranto, scisso fra la *meta-phorá* (la traslazione orizzontale dei significanti) e la *katábasis* (lo sprofondamento verticale del significato nell'*ápeiron* del fondo). Qui, in questo incrocio, in questa *crux* di linguaggio, si annuncia l'uomo, il quale, per parte sua, rinuncia al silenzio del fondo e rende manifesto indirettamente – per eccesso nel dire – l'indicibile. È ciò che resta nascosto sotto l'impronunciabile nome di YHWH. Con che diritto parlare allora in nome di Dio, in nome del Padre? E così, contro i due estremi: da un lato, la religione della luce che pretende di scongiurare con l'esorcismo i propri bassifondi, quelli da cui procede: la Terra del fondo; e dall'altro il nichilismo al quale conduce lo scientismo esacerbato: il discorso che rinnega se stesso nel veder sorgere dalla propria ragione la "nuda esistenza". Contro questi estremi si potrebbe pensare ad una strana conciliazione, "nel fondo", tra un cristianesimo tragico – purificato da ogni promessa di redenzione, purificato da ogni *negotium salvationis* – e una filosofia lucida, che ha smesso di farsi illusioni? E non sarà forse questo il grande compito, la grande sfida di una democrazia a venire?

Note

1 Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio, *Divinae Institutiones*, IV, XXVIII.

2 Tito Lucrezio Caro, *De Rerum Natura*, I, 932.

3 Si vedano a tale proposito: *Mt*, 22, 45; *Mc*, 12, 37; *Lc*, 20, 44.

4 Aristotele, *Etica Eudemia*, VIII, 2, 1248 a 28.

LA CHIESA E LA SOCIETÀ POST SECOLARE

Il rapporto tra Chiesa e società

di Piero Coda

Comincerei con lo scindere il titolo del mio contributo in due domande: quale Chiesa? E quale società?

In primo luogo, non dobbiamo pensare a una figura di Chiesa data una volta per tutte che poi s'incarni, adattandovisi, nelle diverse situazioni storiche. La Chiesa, al contrario, è figura concreta (non esclusiva ma specifica) del cristianesimo e cioè di una religione storica per definizione, ancorata a un evento che si è dato, nel suo significato originario e permanente, una volta per tutte, e che insieme, proprio per questo, è di continuo chiamato ad attuarsi modellandosi fino ad assumere una forma nuova per restare fedele alla sua origine.

D'altra parte, la società di cui parliamo, quella del XXI secolo, è caratterizzata, nel titolo, come "post secolare". Ciò intende connotare la qualità d'una società che, da un lato, è uscita dall'incantamento ideologico del secolarismo (come esclusione di principio della pertinenza del fatto religioso nel sociale), e che, dall'altro, assiste al riproporsi polimorfo e militante delle religioni sullo scenario pubblico.

Si potrebbe discutere a lungo su questo fenomeno. Sta di fatto che la società cresce e si configura oggi secondo ritmi e vettori che molto spesso sembrano avere una forza propulsiva immanente e inarrestabile (sotto il profilo economico e tecnologico, ad esempio) come tale quasi indipendente dalla volontà umana. Mentre cresce l'esigenza, e anzi la necessità vitale, di governare e indirizzare tali dinamiche, perché la società resti e diventi sempre meglio spazio dell'uomo e per l'uomo.

Chiesa e società s'incontrano in questo farsi storia, oggi, della storia dell'uomo.

Su questo sfondo, potrei azzardare che le sfide che ci stanno di fronte sono soprattutto tre. Innanzitutto, quella del "senso dell'essere-uomo", nel momento in cui il confine e la relazione tra natura, tecnica e morale – essere, poter essere e dover essere – sono diventati problematici al limite della rottura e interpellano decisamente la responsabilità personale e collettiva. In secondo luogo, quella della comprensione e della gestione del pluralismo e delle differenze che esso comporta a tutti i livelli: di pensiero, di opzione morale, di cultura, di adesione religiosa, di filosofia dello sviluppo umano e sociale. In

terzo luogo, quella della globalizzazione, intendendo questo termine in un significato più largo e più profondo di quello semplicemente economico: come l'entrata della storia in un'epoca nuova, quella della mondializzazione del destino dell'umanità.

Per usare tre parole-sintesi: la sfida del "senso", la sfida dell'"altro", la sfida dell'"uno". Che, ripeto, sono insieme sfide per la società e per la Chiesa. Ma come avviene l'incontro tra Chiesa e società nel crogiuolo difficile ma ineludibile di esse? Per rispondere senza lasciarsi catturare dalle urgenze del presente, occorre guardare ai tempi lunghi della storia.

Ogni cultura sociale ha il suo nucleo generatore – almeno in origine – nell'approccio al mistero di Dio. Esso assume figure diverse, che conoscono una relazione con il divino scaturente dall'aprirsi al mistero della vita in cui, con stupore, ci si trova gratuitamente immersi e che rimanda alla sua sorgente e al suo senso.

Quest'esperienza si esprime nel gioco intrecciato dell'intelligenza, della libertà e della fantasia e prende forma nella tradizione religiosa della comunità. Tutto nasce e si alimenta dalla percezione del divino come mistero che origina, avvolge e guida l'esistenza. Dal seno di questa esperienza l'essere umano avverte l'invito a entrare in relazione con il divino e a conformare a un'esigenza etica – che nel divino è ultimamente ancorata – il suo agire nella comunità e nel mondo. Di qui il dispiegarsi di quella creatività fabulatoria attraverso cui s'esprimono nei miti, nei riti, nelle arti e nella convivenza sociale il senso e la bellezza – drammatici, perché insidiati dal male – dell'esistere così scoperti e riconosciuti.

La storia d'Israele conosce un fatto nuovo: la desacralizzazione del politico e insieme del cosmico. Non che la sfera religiosa sia emarginata, tutt'altro, ma essa non coincide più semplicemente con il cosmo e con la comunità politica. Anche la greccità, a suo modo, conosce qualcosa di simile.

Su questo sfondo, l'avvento del regno di Dio annunciato da Gesù di Nazareth, che prende figura nella Chiesa, non si pone nella prospettiva della realizzazione di un'organizzazione statale definita e definitiva, bensì in quella di una relazionalità sociale tra i soggetti tale da immettere nella storia un lievito di trasformazione fondata dal e aperta al suo compimento trascendente che entra in qualche modo a definire "dall'interno" il cammino della storia.

La comunità convocata attorno al messaggio di Gesù e le comunità convocate, a partire dall'evento della sua pasqua di morte e risurrezione, attorno a lui risorto, costituiscono – in realtà – degli spazi relazionali da cui germinano fermenti di una socialità specifica. La fede in Gesù Cristo, ove Dio – l'Uno – di-

ce di sé «siamo», «lo e il Padre siamo uno» (Gv, 10, 30), è «dichiarazione di consistenza e di valore della storia e della socialità». ¹ Nella distinzione netta, ormai, tra «ciò che è di Cesare» e «ciò che è di Dio» (Mt, 22, 21).

Dal punto di vista del movimento sociale messo in moto da Gesù, si può dire che egli mira a un cambiamento di progetto sociale attraverso il cambiamento delle condizioni che lo rendono praticabile. Nell'integrazione alla comunità dei discepoli cambiano le condizioni basilari dell'agire sociale. La forma del relazionarsi gli uni agli altri² è il "tesoro sociale" della comunità di Gesù: quella cultura sociale, cioè, di cui "parte strutturale fissa" è l'*ethos* delineato nel duplice comandamento dell'amore e nel sermone della montagna. Tale cultura sociale tende a trasformare la "struttura incentivante" per ciascun discepolo, in modo che non più l'agire individualistico e opportunistico, ma il servizio solidale diventa strategia operativa determinante.

Tale struttura evidenzia il carattere relazionale dell'*ethos* di Gesù: non è tanto la prospettiva del singolo ad elevarsi a un rendimento morale massimo per eroismo ascetico (anche se ciò non è escluso), ma piuttosto quella di una prassi trasformata del singolo che è resa possibile e supportata grazie alla pre-costituzione di uno specifico spazio comunitario. Il "testo" dell'agire sociale è comprensibile solo sullo sfondo del "con-testo" rappresentato da questo spazio d'esperienza.

Se è vero, dunque, che ogni esperienza e tradizione religiosa per sé genera, custodisce e alimenta un autonomo spazio sociale, è anche vero che questa intenzionalità si dispiega in forma singolare ed esplicita a partire dall'evento di Gesù Cristo tramandato dalla sua comunità. D'altra parte, ogni religione – lo notava Henri Bergson – proprio perché incarnata nei processi storici, vive in sé quella dialettica tra "chiusura" e "apertura", tra "conservazione" e "profezia", che se da un lato rischiano continuamente di renderla organica allo *status quo*, dall'altro le permettono di evocare impensate energie d'innovazione.

Nel corso dei secoli, in un Occidente segnato dal cristianesimo e tenuto insieme da un consenso di fatto univoco su una determinata costellazione di valori, dalla cultura sociale conservata e tramandata nella prassi della Chiesa (ad esempio, nei monasteri, nell'agire indotto dagli ordini mendicanti, nella solidarietà messa in opera dagli ordini a sfondo caritativo) è scaturita in svariati modi una forza ispirativa per la vita sociale. L'istituzione della tregua nel primo Medioevo, le mense per i poveri nelle città, l'insegnamento impartito alle classi meno abbienti, la cura degli emarginati in epoca moderna diventano così

comprensibili nell'orizzonte del concetto e dell'esperienza cristiana della persona e della socialità.

Risulta però in definitiva predominante, in questi casi, un paradigma di etica sociale che mira vigorosamente al cambiamento del progetto individuale di vita, senza mirare al contempo a realizzare un cambiamento delle sue condizioni di base. Le strutture della convivenza sociale vengono anzi percepite come tradizionalmente prestabilite e incontestabili – retaggio di una concezione della relazione tra sacro e profano che precede l'evento cristiano e perdura dopo di esso e all'interno stesso della sua concreta configurazione sociale e politica. Soltanto "utopie" come quelle di Tommaso Campanella o Tommaso Moro recano traccia della visione di un cambiamento progettuale raggiunto attraverso il cambiamento delle condizioni.

La storia culturale e sociale dell'Occidente, a partire dalla modernità, segna una cesura. Non solo perché la società complessa, che si fonda sulla divisione del lavoro e la differenziazione delle funzioni, è soggetta a principi strutturali diversi da quelli del mondo precedente. Ma anche perché il progetto culturale e sociale che tende a imporsi, soprattutto a partire dall'Illuminismo, sembra smentire il ruolo dell'approccio al Dio di Gesù Cristo come generatore di coerenza e al tempo stesso di novità sociale.

Il discorso è complesso ed eviterò qui di addentrarmi in discussioni sul rapporto tra secolarizzazione, secolarismo e cristianesimo. Vorrei solo fare un'osservazione che mi pare fondamentale nella sua apparente ovvietà, ma che per questo non va ignorata. Nel fenomeno, peraltro intricato, dell'emarginazione critica dell'evento cristiano dalla dinamica sociale che si fa strada nel mondo occidentale moderno, vanno distinti a mio avviso due versanti: da un lato, certo, una sottostima dell'apporto che l'approccio al mistero del Dio di Gesù Cristo (il Dio trinitario della libertà, come lo definisce Hegel) offre alla dinamica culturale e sociale e il tentativo di esorcizzare il ruolo di affermazione e tutela che l'istituzione ecclesiastica offre nei confronti della persona e delle relazioni sociali che non si lasciano fagocitare da ideologie totalizzanti; ma anche, dall'altro, la spinta (più o meno consapevole) a liberare quelle energie emancipatrici e innovatrici nei confronti di un ordine sociale fisso e immutabile, che hanno le loro fondamenta nell'evento cristiano stesso.

La contraddizione della modernità sta nel non mettere in luce la connessione determinata di tali energie con la loro sorgente evangelica, che si fa presenza alla storia anche nella comunità ecclesiale.

Dal punto di vista della Chiesa cattolica, il Concilio vaticano II così come lo sviluppo della dottrina sociale a partire da Leone XIII rappresentano un fatto di portata epocale per la maturazione dell'autocoscienza cristiana nei confronti dei processi che attraversano la modernità. Il Concilio, in particolare, pone le basi, sia a partire dalla visione ecclesiologicala proposta nella "Lumen Gentium", sia nella considerazione dell'identità e della missione della Chiesa nel mondo delineata dalla "Gaudium et Spes", di una riproposizione dell'intera questione attraverso il voluto recupero della dinamicità originaria dell'evento ecclesiale secondo la forma impressa da Gesù e testimoniata dal Nuovo Testamento. Ci troviamo di fronte a un modello in gran parte ancora inedito e inesplorato di configurare la presenza dei cristiani nella società.

La predicazione di Gesù, che lega strettamente l'accesso al mistero di Dio e l'agire relazionale che ne consegue, alle origini come oggi – sottolinea il Concilio vaticano II – non richiama a tornare al "vecchio ordine", ma tende ad anticipare storicamente nel suo indirizzo escatologico un nuovo ordine di rapporti chiamato a diventare lievito critico e propositivo di trasformazione del tessuto sociale. Tale dinamica, che è ancorata e illuminata attraverso l'evento di Gesù Cristo nei principi dinamici impressi da Dio creatore nella sua creatura – ecco la *vexata quaestio* della "legge naturale"¹³ – non viene però stabilita nella sua determinazione concreta una volta per tutte, bensì lasciata, quanto alla sua elaborazione e incarnazione, all'impegno di una prassi di vita che si forgia entro l'esperienza della comunità degli uomini nei dinamismi del tempo.

In definitiva – lo notava Paolo VI nell'"Octogesima Adveniens" – è lo Spirito di Dio⁴ a ispirare di tempo in tempo soluzioni nuove e attuali consegnate alla responsabilità creativa degli uomini. In tale processo sono significativi, dal punto di vista cristiano, quegli impulsi carismatici che non solo attivano nuove esperienze del mistero di Dio in Gesù, ma che – di conseguenza – suscitano fermenti di rinnovamento culturale e sociale. Si pensi a Benedetto da Norcia sul finire dell'evo antico, a Francesco d'Assisi e Domenico di Guzman nel Medioevo, a Ignazio di Loyola agli albori della modernità, sino a giungere ai movimenti di rinnovamento del nostro tempo. Si fa qui visibile, in seno alla Chiesa, il principio della co-essenzialità di istituzione e carisma (Giovanni Paolo II). In questo senso, il cristianesimo, anche in ordine alla sua presenza nella società civile, è essenzialmente religione del futuro (nel significato soggettivo e oggettivo insieme di questo genitivo).

La definizione conciliare del mondo quale «*spatium verae fraternitatis*»⁵ che di fatto converge con questo indirizzo, come notava anni or sono Enrico

Chiavacci, è densa di significati e implicanze: «Il Concilio prende sul serio il supremo comandamento dell'amore; esso è tanto la logica della salvezza per il singolo, quanto la logica di salvezza per l'*attività umana* nella storia, e infine per la *storia stessa*: fraternità universale perfetta nella carità e consumazione della storia nella Gerusalemme celeste sono la stessa cosa». ⁶

Di fatto, nella storia della Chiesa, assistiamo all'alternarsi di due possibilità d'interpretazione del messaggio di Gesù, anche se forse raramente allo stato puro e con esplicita consapevolezza. Se l'accento è posto sulla salvezza del singolo (la singola "anima", come ancora si sente dire), si è tentati di rinviare all'altra vita ogni attesa di concreto riscatto della storia; se si punta invece allo spessore anche sociale della fede, il progetto di realizzazione intrastorica della *civitas* cristiana può far obliare l'imprescindibile condizione di libertà dell'azione dello Spirito e della decisione della persona, insieme al "non ancora" escatologico.

In realtà, la forma compiuta della relazione interpersonale configurata dal Vangelo di Gesù è quella reciprocità d'intenti e obiettivi che presuppone ed esprime la libertà del singolo e che come tale costitutivamente s'apre nella dedizione e nel dialogo verso tutti coloro che sono impegnati nella ricerca della verità/giustizia. Il che rende evidente alla coscienza credente la radicale menzogna/ingiustizia d'ogni tentazione integristica e millenaristica.

Il fatto è che il Concilio, e la molteplice e variegata esperienza ecclesiale che, da un lato, l'ha preparato e, dall'altro, se ne nutre promuovendone una recezione e uno sviluppo critici e creativi, ha dischiuso alla Chiesa cattolica lo spazio di una presenza al mondo della cultura e della società che non è più quello, già sperimentato, della *christianitas* come sinfonia dei due poteri (religioso e civile), né più quello, del tutto impervio, della *societas perfecta* che si pone quale alternativa, per sé quasi autosufficiente, dirimpetto a una società che s'organizza in virtù di principi altri da quelli della fede cristiana.

Il discorso, ovviamente, è più complesso. Ma, nella sua evidente semplificazione, mi pare necessario per dar rilievo alla novità della situazione che oggi il cattolicesimo sta vivendo: in una società che è di per sé pluralistica e che, per garantire tale pluralismo, nella sua necessaria convergenza su ciò che è essenziale, è alla ricerca di una nuova forma di laicità; e nell'appartenenza a una Chiesa che – a livello di principio e intenzione – rifugge da ogni volontà di egemonia e/o di privilegio⁷ per sposare appieno la logica difficile e rischiosa del lievito evangelico.

Di fronte a tale situazione è chiaro che può proporsi, nell'approccio pensato e messo in atto rispetto alla vita civile e politica da parte della Chiesa, un orientamento in due direzioni addirittura opposte.

La prima è quella di una rinnovata spinta ed energia a dare volto concreto e incisivo all'azione del cristiano nella società come sale e lievito. Il che comporta l'acquisizione convinta e consapevole del quadro teologico di riferimento, a proposito della presenza e dell'agire della Chiesa nel mondo, che il Concilio vaticano II ha delineato, con l'assimilazione del significato positivo e ineludibile della laicità delle realtà temporali, compaginate nell'orizzonte comprensivo ma non esaustivo del politico: laicità che costituisce la *toile de fond* della "Gaudium et Spes" e trova il suo imprescindibile fondamento nel principio della libertà religiosa formulato dalla "Dignitatis Humanae".

Una seconda, e in definitiva opposta direzione, è invece quella di lavorare, più o meno consapevolmente, alla "riconquista" di una posizione egemonica del cattolicesimo: nell'intenzione di servire così la causa del Vangelo. Con tutto ciò che questa strategia può di fatto comportare a livello di opzioni culturali, sociali e politiche.

Ho estremizzato il discorso, spingendo a una semplificazione delle possibili opzioni che in realtà sono più diversificate e complesse, sia al loro interno sia nel loro reciproco rapporto. Ma è indubbio che la questione sul tappeto è questa. E ciò – mi pare – rinvia una cartina di tornasole in riferimento a quella ricerca di una "nuova laicità" del politico cui ho fatto cenno. Nella prospettiva del Concilio vaticano II, e anche di una spinta carismatica intesa a riproporre l'originalità della testimonianza evangelica nella complessità dell'oggi, la cultura della laicità propriamente consiste – com'è stato detto – «nella domanda intorno al senso della cosa, nel rispetto della logica delle cose». ⁸ Come insegna la "Gaudium et Spes": i cristiani, agendo «quali cittadini del mondo, sia individualmente sia associati, non solo rispetteranno le leggi proprie di ciascuna disciplina, ma si sforzeranno di acquistare una vera perizia in quei campi». ⁹

La politica, ad esempio, esce dalla chiacchiera, dalla nebbia, dal facile e deleterio compromesso al ribasso, non quando sposa il linguaggio della religione, ma quando parla il linguaggio di una politica seria. «Se nel fare politica ho ancora bisogno di citare il Vangelo, vuol dire che non l'ho vissuto abbastanza perché esso venga spiegato *in re* dalla mia politica». ¹⁰

Fatte queste considerazioni d'ordine storico e generale, vengo a un quesito d'ordine pratico: quale può essere oggi il contributo dei cattolici alla costruzione di un'autentica e robusta società civile?

L'impressione – lo dico con estrema sintesi in un'affermazione che andrebbe debitamente argomentata – è che, da un lato, la svolta programmati-

ca propiziata dal Concilio vaticano II non sia stata ancora sufficientemente recepita, perché i moduli dell'interpretazione sociale da parte dell'istituzione ecclesiale risultano, spesso inavvertitamente, ancora debitori del precedente quadro di riferimento. Quasi ci si trovasse a gestire una situazione d'emergenza destinata presto a finire.

D'altro lato, il tessuto vivo della comunità ecclesiale, mentre ha conosciuto senza dubbio un'erosione della sua consistenza, pervasività e incisività, è stato attraversato e fecondato, anche se spesso in sordina, negli scorsi decenni, da spinte ed esperienze significative e innovative: i gruppi, le associazioni e i movimenti che vivacizzano le comunità dei fedeli, le tante forme di volontariato, di sperimentazione sociale, di economia civile.

Tali esperienze meritano una più determinata attenzione da parte della nostra cultura politica. Si tratta di realtà e sperimentazioni, il più delle volte ancora soltanto a misura di laboratorio, le quali però, pur nella diversità anche grande della loro configurazione, dei loro obiettivi e dei loro risultati, tendono sintomaticamente a risvegliare quel tipo di dinamica sociale che è consentaneo all'originalità dell'evento cristiano e capace d'intercettare le esigenze di coesione e d'innovazione sociale richieste dal nostro tempo. Non solo in rapporto alla complessità della società civile sotto il profilo dell'organizzazione sociale ed economica, ma anche in rapporto al pluralismo culturale e sempre più anche religioso.

Si tratta di rendere esplicito e attivo il riferimento all'esperienza in cui l'accesso al Dio di Gesù Cristo si fa tangibile, attivando – su di un raggio più ampio – quella sfera della comunicazione interpersonale in cui si costruisce l'identità personale e sociale. Ovviamente queste esperienze non sono sufficienti. Vanno articolate a un processo più ampio e ricco di recupero, all'interno della società civile, di valori che presiedano alla costruzione di un *ethos* collettivo condiviso.

Nell'ormai famosa *lectio* di Ratisbona, Benedetto XVI ha affermato: «Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza».

Si tratta di un auspicio che risalta anche nel testo del discorso che il papa avrebbe dovuto pronunciare, nel gennaio 2008, all'Università di Roma "La Sapienza". In esso, rifacendosi alle tesi di John Rawls, egli enfatizza: «Di fronte a una ragione a-storica che cerca di autocostruirsi soltanto in una razionalità a-storica, la sapienza dell'umanità come tale – la sapienza delle grandi tra-

dizioni religiose – è da valorizzare come realtà che non si può impunemente gettare nel cestino della storia delle idee». ¹¹

Sulla scia di Jürgen Habermas, papa Benedetto XVI precisa inoltre che «la sensibilità per la verità» ha da costituire un «elemento necessario nel processo di argomentazione politica» teso a ricercare «una normativa giuridica che costituisca un ordinamento della libertà, della dignità umana e dei diritti dell'uomo». ¹² Si indica così nella capacità di "ascolto", da parte della ragione, «delle grandi esperienze e convinzioni religiose dell'umanità» l'imprescindibile luogo di verifica per l'identità e l'esercizio teorico e pratico della ragione. Il che vale, di converso, per la fede religiosa.

È proprio questo che la teologia e la cultura d'ispirazione cristiana sono chiamate oggi a offrire, come esperienza vissuta e come argomentata convinzione: «Il dialogo – aveva scritto l'allora cardinale Joseph Ratzinger – dovrebbe diventare sempre più un ascolto del Logos, che ci indica l'unità in mezzo alle nostre divisioni e contraddizioni». ¹³

Note

1 G. M. Zanghi, *Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi*, in "Nuova Umanità", 84/1992, pp. 5-16.

2 Si veda, al riguardo, la *Lettera a Diogneto*.

3 Si veda il paragrafo 10 dell'enciclica *Gaudium et Spes*.

4 *Ivi*, paragrafo 11.

5 *Ivi*, paragrafo 37.

6 E. Chiavacci, *La teologia della Gaudium et Spes*, in N. Galantino (a cura di), *Il Concilio venti anni dopo*, vol. 3, *Il rapporto Chiesa-mondo*, AVE, Roma 1986, pp. 13-40, in particolare p. 24.

7 Si veda il paragrafo 76 dell'enciclica *Gaudium et Spes*.

8 A. M. Baggio, *Conflitti di laicità. L'intelligenza laica e la logica della cosa*, in "Nuova Umanità", 171/2007, vol. 3, pp. 293-319, in particolare p. 297.

9 Si veda il paragrafo 43 dell'enciclica *Gaudium et Spes*.

10 Baggio, *Conflitti di laicità cit.*, p. 301.

11 *Allocuzione del Santo Padre Benedetto XVI per l'incontro con l'Università di Roma "La Sapienza" del 17 gennaio 2008*, disponibile su www.vatican.va (l'incontro fu annullato il 15 gennaio 2008).

12 *Ibid.*

13 J. Ratzinger, *Il dialogo delle religioni e il rapporto tra ebrei e cristiani*, in Ratzinger, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 57-74.

Religione, democrazia e secolarizzazione

di Vincenzo Vitiello

Intendo entrare subito in argomento ponendo una serie di domande, che faranno da filo conduttore di questo mio intervento. Comincio dal titolo generale del convegno: "Religione e democrazia". Mi chiedo se nell'enunciata "debole" congiunzione non si debba leggere una più forte connessione, certo non già presente – sarebbe a dir poco irrealistico pensarlo – ma neppure solo sperata – sarebbe troppo poco – bensì programmatica; l'indicazione, insomma, di un compito. Se religione e democrazia sono ancora divise, è bene congiungerle, e perciò operiamo in modo conforme. Dico subito, prendendo posizione, che tale prospettiva a me appare doppiamente nociva – per la religione, ma non meno per la democrazia. Non intendo con ciò dichiararmi a favore di una religione non democratica e/o di una democrazia irreligiosa. Una posizione del genere sarebbe affatto identica alla precedente, solo con segno mutato. Intendo, quindi, tutt'altro: ossia tenere distinte, anzi separate le due sfere. Per dare ragione – per tentarvi, almeno – di quanto ora esposto in forma apodittica, entro nel tema di questa sessione: "La Chiesa e la società post secolare".

La Chiesa: perché questo singolare? Non penso sia casuale. Il riferimento è all'Italia e alla Chiesa cattolica? Sarebbe un singolare molto compromettente, se così fosse. Potrebbe, però, indicare tutt'altro: potrebbe indicare "una" Chiesa – la maiuscola mi inclina a sottolineare "una" – che non definisce nessuna istituzione, e a nessuna storia appartiene, non perché sia estranea al mondo, e in particolare al nostro mondo storico, al mondo degli uomini, ma perché vi partecipa in modo diverso. Più che appartenere essa al mondo, è il mondo che appartiene ad essa. Ancora: società post secolare. Quale il significato di questo "post"? L'interrogativo è troppo impegnativo per noi tutti perché si possa ritenere sufficiente, per corrispondere ad esso, commentare Jürgen Habermas e il suo dibattito con l'allora cardinale Joseph Ratzinger. Diciamo questa nostra età "post secolare" in quanto la secolarizzazione è un fatto del passato, nel senso di "tramontato", o al contrario è così pienamente realizzata che oggi neppure crea problema? Infine: possiamo rispondere a queste domande senza prima chiederci cosa intendiamo, cosa si deve intendere, con secolarizzazione?

Replico a quest'ultima citando un breve passo dal "Leviatano" di Thomas Hobbes. Lo cito al solo scopo di respingere nel modo più stringente, e insieme rapido, l'opinione tanto diffusa quanto errata che la secolarizzazione sia un fenomeno dell'età moderna. «Trovo in molti passi della Scrittura – scrive Hobbes – che l'espressione "regno di Dio" definisce un vero e proprio regno che porta quel nome, costituito dai voti del popolo d'Israele che si pronunciò in una speciale maniera scegliendo Dio per proprio re, attraverso un patto stipulato con lui, in cambio della promessa che lo stesso Dio fece loro di aver diritto al possesso della terra di Canaan. Poche volte invece tale espressione è assunta in senso metaforico, cioè come dominio sul peccato, e così soltanto nel Nuovo Testamento, visto che ogni suddito avrà tale dominio nel regno di Dio, senza pregiudizio alcuno per il potere del sovrano».¹

Se nell'età della modernità trionfante il maggior filosofo politico del tempo sosteneva contro l'opinione dei teologi, e appellandosi direttamente alla Scrittura, il senso non metaforico ma reale, e cioè il valore politico e storico, dell'espressione *he basileia tou theou*, questo significa che la secolarizzazione del religioso non ha dovuto attendere l'Illuminismo né Hegel, Marx o Nietzsche, né le sottili distinzioni di Gogarten tra secolarismo e secolarizzazione. E questo va detto non soltanto riguardo alla religione ebraica; non vale meno se guardiamo all'antico Egitto. Quindi, non per negare, ben al contrario per affermare l'importanza delle distinzioni storiche, è necessario insistere sul fatto che la secolarizzazione caratterizza l'intera storia del religioso, poiché solo all'interno di questa concezione "ampia" del fenomeno si può intendere la specificità storica della secolarizzazione illuministica e post illuministica, e altresì prospettare un possibile compito al nostro presente riguardo al rapporto "religione e politica".

A tal fine ritengo necessario richiamare l'attenzione su quest'altro punto: il rapporto con il secolo non è stato per la religione un fenomeno "esterno", sopraggiunto. La natura più intima del religioso è stata determinata da questo rapporto. Torno sulla religione ebraica, con la quale ho iniziato. Figura eminente dell'ebraismo è il Mashìach, il Messia. Invero, non c'è ebraismo senza Messia. Non posso neppure sfiorare la questione dei due Messia – il Messia ben Josef, Messia della catastrofe messianica, e il Messia ben David, in cui già appare il Nuovo² – mi limito a ricordare la funzione del "Mashìach" nella religione del deserto. Egli è il mediatore tra il Dio, che cela anche a Mosè il suo volto, e la gente del deserto. Cosa impedisce a questa gente, unita solo dall'esodo e dalla durezza della legge mosaica, di disperdersi? Il ricordo del tem-

po della sazia schiavitù spesso si muta in nostalgia. Il Dio della promessa corre sempre innanzi, una colonna di fumo che non dà pausa. Salva questa gente, la serba, cioè, come nazione, solo un fatto, uno strano fatto – strano come sa essere questo popolo che Hegel criticava e tuttavia considerava *ausgezeichnet*, straordinario, e Nietzsche, pur condannandone l'ascetismo, definì «il popolo più notevole della storia mondiale»;³ uno strano fatto, si diceva, tale che neppure può dirsi "fatto", dacché è sempre in via di farsi, sempre ancora da venire, un futuro eternamente futuro. Futuro non meno della colonna di fumo da cui parte, ma moventesi in senso opposto, eternamente approssimandosi al popolo di Mosè, che però mai raggiunge, perché il luogo da cui viene sempre più s'allontana. La funzione del Messia sta proprio in ciò, nell'avvicinarsi senza mai raggiungere la meta. In tal modo egli muta il tempo disperso del deserto in tempo storico, in tempo *eschatologico*. Non si tratta della banale escatologia che intende l'ultimo, l'*éschaton*, come fine, come fuoriuscita dalla storia. L'escatologia ebraica è tutt'altra cosa. Non è l'aspirazione ad uscire dal tempo. È la trasformazione del tempo in storia, è la donazione al tempo di un destino, di una destinazione. Ma perché ci sia destino, perché una destinazione dia ordine al tempo e lo trasformi in storia, è necessario che l'ordine venga accolto. Accolto come orizzonte di senso da coloro a cui è destinato. Il futuro storico si apre da fuori del tempo, ma, perché ordini il tempo, dev'essere fatto proprio da coloro che vivono nel tempo. A questo compito, al compito di tener desta nel popolo dell'esodo e del deserto l'attesa del Messia, il destino dell'orizzonte di senso, sono preposti i Profeti. Qui la grandezza dell'ebraismo. E la miseria. Mai come in questo caso è appropriato leggere il verso di Hölderlin, rovesciandolo: «Wo aber das Rettende ist, wächst / Gefahr auch». ⁴ Il pericolo cresce nel luogo stesso della salvezza: la gente del deserto si "salva" dalla dispersione, si "serba" come nazione, piegando il suo Dio alla storia e alla politica, piegando il suo Dio all'esigenza dell'uomo. Umanesimo, antropocentrismo – questo il pericolo che minaccia il religioso, il sentire religioso. La connessione del "religioso" con il "politico" è questo pericolo, lo rende attuale. Uso il neutro per indicare che qui è in gioco non la religione-istituzione, non questa o quella confessione, non questa o quella chiesa, ma – un primo senso del singolare – la religione come tale. Il riferimento all'ebraismo è solo un *exemplum*. Eminente, certo, ma solo un esempio.

Se passiamo dalla concezione ebraica a quella cristiana del divino, ci rendiamo conto che la secolarizzazione è divenuta ancora più intima alla teologia. Vero è che Paolo, il fondatore del cristianesimo storico – intendo: del cri-

stianesimo che ha fatto storia, e nel quale gran parte dell'umanità ha vissuto e vive, è stata ed è educata –, ha “letto” la parola di Gesù all'interno della tradizione ebraica, nella quale s'era formato. Paolo ha ri-fondato l'ebraismo, ponendo al centro la figura di Gesù, il Cristo. Il Mashiach tanto atteso è venuto, ha raggiunto la sua gente: *énghiken he basileía tou theou* (Mc, 1, 15), il regno di Dio è vicino – ma non in quanto è di domani, o di doman l'altro, bensì perché di oggi. Non è un futuro sempre futuro, un futuro che si sposta sempre in là, oltre. È un futuro presente, un futuro radicato nel presente. La lettura paolina del tempo pone al centro il presente, il *nûn kairós* (Rm, 8) che divide-unisce l'intera storia, rinnovandola. Per Paolo l'avvento del Messia cambia, rinnova, l'intera storia, il passato non meno del futuro. La storia del Patto e della Promessa si muta in storia del Peccato e della Redenzione. Il *nûn kairós* definisce così un presente che è insieme nel tempo e vi sporge fuori. È attimo, istante, *he ripé tou ophthalmou* (1 Co, 15, 52), battito d'occhio, e *hóra*, l'intero orizzonte del tempo. In Giovanni questa unione di *nûn* e *hóra* è totalmente esplicita: *érchetai hóra kai nûn estin*, «viene l'ora ed è adesso». ⁵ “Adesso” si costruisce il Regno del Signore. Di qui l'impegno propriamente “politico” di Paolo. Quando si rivolge ai fratelli di Corinto, dichiara con forza che alla glossa, la parola interiore che comunica direttamente con Dio, egli preferisce la parola profetica, la parola che parla agli altri uomini per edificarli, per farne dei *pisteúontes*, dei credenti (1 Co, 14). Invero non è lui che parla, ma Gesù in lui. Non Paolo edifica la *ekklésia*, la comunità dei credenti, la *pólis* cristiana, ma Dio stesso, attraverso il Figlio. Riprendendo la Torah all'interno della “sua” Chiesa, dirà che la Legge è stata pedagogo dell'umanità sino all'avvento del Cristo; ma dopo l'avvento la Legge non è negata – *mè genoito!*, «non sia mai!» –, è, bensì, fondata sulla Parola. Non è necessaria molta cultura storica e filosofica per scorgere qui, già ben definiti, i momenti, o gradi, dello sviluppo della società umana descritti nella “Rechtsphilosophie” di Hegel, la successione Legge-Morale-Etica, nella quale è quel che vien dopo che fonda e legittima il precedente. Non è mia intenzione rivendicare il carattere filosofico della dottrina di Paolo, e men che mai un suo hegelismo *avant-la-lettre*. Mio intento è mostrare che la dottrina di Paolo, il cristianesimo storico, è alla base della storia europea. Della storia politica dell'Europa. E con Paolo, con il cristianesimo di Paolo – dell'ebreo che sull'aeropago si rivolgeva ai dotti ateniesi citando poeti e filosofi greci –, Platone. Ho detto Platone, e non in generale la filosofia greca. Non amo ripetere il truismo che l'iconologia della mente – l'articolato complesso di categorie con cui non pensiamo soltanto, ma vediamo, tocchiamo,

ascoltiamo, sentiamo, in breve: viviamo il mondo – elaborata in Grecia tra il VI e il IV secolo a. C., è il fondamento di tutta la storia europea. La cosa è troppo nota per aver bisogno di ripetizioni. Ho detto Platone, e ho parlato di storia politica. Posso essere più preciso. La storia europea – l'intera storia europea, sino a Hegel – è stata teologico-politica. La citazione iniziale da Hobbes non era "innocente". Ma per capire in che senso è stata teologico-politica è indispensabile fare un passo indietro da Paolo a Platone. Da Paolo alla "Repubblica" di Platone.

La teologia politica – non dico la prassi teologico-politica, altrimenti dovremmo risalire ben più addietro, dico la teologia politica in quanto teoria – è stata formulata da Platone, non da Paolo. Paolo ne ha dato la "pratica" traduzione, come vedremo tra breve.

È politica la riflessione "teologica" di Platone perché sul terreno della politica sorge e si sviluppa. La questione, su cui si apre la "Repubblica", riguarda l'agire secondo giustizia. Non un ideale, ma un comportamento concreto, perché qui l'agire, l'agire "giusto", è l'agire economico (non soltanto nell'accezione ampia del termine, ma anche in quella specifica della *téchne misthotik*).⁶ *Symphéron* è il termine che Platone impiega per indicare questo agire, che troppo sbrigativamente traduciamo con utile (*ophélimon*, in greco). *Symphéron* dice propriamente: ciò che con-viene, che viene insieme. *Symphéron* è l'utile inter-soggettivo, è l'inter-esse. Sin dall'inizio del dialogo il giusto e l'utile sono visti nell'elemento connettivo del gruppo, della comunità. Non v'è modo di perseguire l'utile personale se non nella condivisione, foss'anche quella squilibrata di Trasimaco. E tuttavia Trasimaco, pur soccombente nella discussione, riesce a rovinare il banchetto a Socrate.⁷ La vera forza di Trasimaco non è nella sua abilità argomentativa, che si rivela nulla se presto Socrate la distrugge, talora con argomentazioni più sofistiche di quelle avanzate dal sofista, ma nella semplice enunciazione della tesi. L'«utile del più forte» evidenzia un fatto: il fatto che nel *symphéron*, come è presente l'interesse intersoggettivo, il comune, il *syn*, così lo è la *pleonexia*. All'inter-esse s'accompagna l'impulso a *pleonekteîn*,⁸ a prevaricare. Platone è giusto l'opposto dell'idealista astratto dell'immaginetta di scuola. Platone è un lucido realista, tanto lucido da non cadere nell'astrattezza del *Realpolitiker*. Egli sa che il calcolo dell'inter-esse non garantisce la pace sociale. Sa che non solo l'uomo non è naturalmente buono, ma neppure naturalmente intelligente. Sa anche, però – è qui il suo realismo – che l'uomo non è naturalmente cattivo, né naturalmente stupido. I calcoli li sa fare, e in fondo preferisce la pace alla guerra... se non fosse per quell'im-

pulso a *pleonekteîn*. Il problema, allora, è trovare il mezzo per tenere a bada la *pleonexía*. E non lo cerca affatto nell'alto dei cieli. Lo cerca nel mondo, nel nostro mondo. Si chiede cosa permette all'uomo di far di calcolo e, più generalmente, di conoscere. L'esempio che adduce è preso dai sensi, dal vedere. Cosa permette di vedere? La luce, che non è in potere della vista. E meno ancora è in potere della vista la fonte della luce.⁹ Ne discende – per giungere alla conclusione del ragionamento – che, se nel calcolo dell'inter-esse, del proprio inter-esse, che per esser tale è sempre comune, guardiamo non all'operazione che compiamo, ma alla condizione che ci permette di compierla, non al calcolo, ma alla regola che permette di calcolare, e da essa ci facciamo guidare, allora alla *pleonexía* non verrà dato spazio. L'argomento è stringente, ma non costringente. E Platone lo sa bene: parlando del filosofo politico, dell'ideale reggitore dello Stato – insisto sull'"ideale" – non manca di avvertire che anche questi non realizza la costituzione perfetta: è solo *politeiôn zogrâphos*,¹⁰ «pittore di costituzioni». Il massimo che può dare è l'imitazione. No, Giambattista Vico non aggiunse nulla a Platone quando gli pose a lato Tacito, volendo vedere la "Repubblica" di Platone nella feccia di Romolo. E questo il primo a saperlo era proprio Vico!

Con Paolo la teologia politica cambia di luogo. Sì, di luogo: dalla teoria alla prassi. Paolo è uomo d'azione, scrive lettere e non trattati – qui la grande ammirazione di Nietzsche che lo elesse a suo nemico mortale. La parola di Paolo è azione, profezia e non glossa, anche se ha alla base e a fondamento la glossa. Deve costruire una Chiesa, deve edificare una nuova "nazione", deve sostituirsi a Mosè. E difatti dal volto di Mosè toglie il velo (2 Co, 3, 15-16)! Lui, Paolo, conosce il suo Dio, lo conosce a tal punto da dire che nelle sue parole non è lui che parla ma il Figlio di Dio. Paolo porta nell'agire tutta la certezza di una parola che non conosce dubbio, la verità che non può esser d'uomo. La Verità di Dio. La teologia politica di Paolo discende direttamente da Dio. Scrive ai fratelli di Corinto, lui, l'ultimo degli apostoli e degli uomini: «Io vi ho generato in Cristo» (1 Co, 4, 15). L'io di Paolo – suprema, irreligiosissima *hybris* – si identifica con il Figlio di Dio. E il Verbo di Dio è creatore (*pánta di'autoû eghéneto, kai choris autoû eghéneto oudè hén*, come si dice in Gv, 1, 3). La storia dell'uomo non è fatta dall'uomo. È Dio che fa la storia valendosi dell'uomo, degli uomini. La storia, non la storia di una gente, non la storia di Israele. La storia universale. Paolo lascia la Palestina, la Turchia, la Grecia, per andare a Roma. Va a morire nella capitale dell'Impero. Dove il pensiero è azione, la filosofia è diritto. Dove si edifica la storia del mondo.

La conclusione di questo itinerario iniziato ad Atene e a Gerusalemme è Berlino. «La forza dello spirito è forte per quanto osa diffondersi nel mondo e finanche perdersi». ¹¹

E si è perduto. Il nostro tempo è segnato dal fallimento, dal naufragio – e non della forza dello spirito, come qualche anima bella continua a sognare; ma dello spirito stesso.

Aveva visto giusto Hegel: diffondersi è perdersi. Il naufragio d'Europa ha coinciso con la sua espansione nel mondo. Europa ha perduto forza perché l'ha ceduta. Oggi è l'appendice di una sua appendice. E non solo politicamente ed economicamente. È appendice culturale. Ragiona come ragionano America e Cina e Giappone: ragiona ancora in termini di potenza.

L'antico cavaliere continuava a combattere e non si era accorto ch'era morto.

Il morto cavaliere è la teologia politica. E cioè il progetto di organizzare la comunità umana secondo un'istanza superiore. Qui "superiore" – è bene evitare equivoci – non indica l'alto dei cieli, il Dio trascendente *et similia*. Indica qualsiasi orizzonte di senso non immediatamente riconducibile al *symphéron*. Al *symphéron*, ho detto, e non all'"ofelimo", all'immediatezza dell'utile egoistico (posto che questo sia qualcosa di più che un'immagine di scuola). Nella condizione attuale – e mi sembra di dire l'ovvio: ciò che sta sotto gli occhi di tutti – l'unico agire programmabile è l'agire strumentale. In altre parole, o, se si preferisce, con un linguaggio più moderno, ma anche meno consapevole di storia, morte della teologia politica significa: fine d'ogni agire strategico. Qui sta la forza apparente del liberismo economico, e la sua intrinseca debolezza, perché il problema dell'agire strategico – *id est*: della teologia politica come orizzonte di senso trans-economico – non è un'astratta posizione di pensiero, ma una concreta esigenza della vita pratica. Riassumendo quanto già detto in una domanda: come controllare la *pleonexia*? Questo l'antico problema, oggi che la teologia politica è morta, tornato nuovissimo. E chi, come quel cavaliere poco sopra ricordato, non se n'è accorto, non fa che produrre morte, sempre nuova morte. È lo scenario del mondo globale che abbiamo tutti sotto gli occhi. Di qui la preoccupazione manifestata all'inizio riguardo ad un eventuale progetto di unire religione e politica, democrazia e religione. È bene non fare della democrazia una religione. Ad evitare che sorgano "Stati canaglia", non foss'altro perché è difficile dire da che parte stiano, e perché – questo è il peggio – si fa guerra per provare che stanno da una parte piuttosto che dall'altra. Ma evitiamo di perderci nell'immediatezza dell'attualità.

E allora su che base affermo che la teologia politica è morta? Base teorica, ovviamente, e cioè da esibire mediante argomentazioni, oltretutto documentabile.

Rilevo un fatto, un fatto teorico. Il fatto della ragione che non è capace di dar ragione di sé. Perché la ragione che dà di sé è quella, e quella sola, che può ricavare da sé – vale a dire: dal *demonstrandum*. Palese il circolo vizioso. Non è un argomento nuovo, bensì antico, se già Aristotele, il fondatore del principio fermissimo, avvertiva che proprio di questo non si può dare dimostrazione. Ma, pur osservando che è segno di ignoranza non saper distinguere ciò di cui si può, e si deve, chiedere dimostrazione, da ciò di cui né si può, né si deve, s'industriò a trovare un argomento obliquo per provare quello che non si potrebbe provare. Argomento certo molto forte se giungeva a respingere dal *regnum hominum*, riducendolo a pianta, chi non accettava il principio. L'ultimo tentativo di fondare la ragione su se stessa – ultimo non in ragione di tempo, poiché è stato variamente ripreso e ripetuto –, l'ultimo tentativo "originale", è stato fatto da Hegel, che intese la ragione come un cerchio che di continuo s'espande, *ein Kreis von Kreisen*, un cerchio di cerchi, che dà prova di sé, operando. È la ragione-prassi, che, di-mostrando altro, mostra se stessa: esibisce la sua potenza. Qui il circolo, nonché esser negato, è portato a prova di sé.¹² C'è un piccolo difetto in questo ragionamento: vizioso o virtuoso che lo si voglia stimare, il circolo per quanto si espanda resta chiuso in se stesso. È come chi, avendo sul naso occhiali dalle lenti colorate di rosso, affermasse che tutto il mondo è di color rosso, e a prova adducesse il fatto che è rosso anche lo specchio in cui si guarda, e il suo viso e gli occhiali.

L'esempio scherzoso non deve celare il fatto che, venendo meno il potere della ragione di dimostrare se stessa, viene meno la possibilità di legittimare l'orizzonte di senso dell'agire umano. È, questa, la conclusione che Nietzsche ricava studiando non la ragione, ma il suo mezzo d'espressione, il linguaggio.¹³ Se le parole per la loro natura astratta e generica non giungono mai a dire le cose singole e determinate, allora la funzione del linguaggio non è quella di dire la verità – come non è funzione della tela di ragno conoscere l'essenza della mosca. Il linguaggio ha altro scopo e altro potere, quello di dare ordine al molteplice accadere del mondo per prenderne possesso. Il problema della verità non è accantonato, è ri-solto, dissolto: la verità è una figura del potere. L'orizzonte di senso che doveva controllare la *pleonexia* è prodotto dalla *pleonexia* stessa.

Nietzsche ci ha riportati al problema originario della società umana: il *bellum omnium contra omnes*. E dopo di lui nessun appello è più possibile ad

un'istanza superiore. Il dramma del nostro tempo è questo. Il dramma e il fascino. Ridurre la portata della posta in gioco, richiamarsi all'etica della politica, al rispetto democratico dell'altro uomo, quando non cela ipocrisia, mostra soltanto incapacità d'essere all'altezza del nostro tempo. Peggio ancora, il giuoco pseudo pragmatico che giustifica la democrazia come adiaforo strumento di vita sociale. Quasi che la *pleonexia* non fosse un agire sociale e non avesse capacità di costruire strumenti di controllo e verifica del proprio potere. Stiamo parlando del mondo del *symphéron*, non dell'isola di Robinson Crusoe.

L'ultimo tentativo di ripristinare la teologia politica l'ha fatto Carl Schmitt. Va ricordato per la sua intrinseca paradossalità: accordare volontà di potenza e "verità", Nietzsche e ciò che Nietzsche ha definitivamente distrutto. Da cattolico, Schmitt non ha negato la Verità, la Verità trascendente, la Verità una di Dio. Solo ha posto il problema di chi l'interpreta. Per concludere, richiamandosi a Hobbes: *auctoritas, non veritas, facit legem*. Sembra che l'appello alla verità sia solo di maniera, un omaggio formale, privo di conseguenze, l'unica cosa che conti essendo il potere di decidere, l'autorità. Ma non è così. La verità gioca un ruolo importante in questo contesto ibrido: importante e "negativo". Ha la funzione, infatti, di legittimare il potere, la volontà di potenza. Ciò che in Nietzsche è assolutamente "infondato" – s'intenda: privo di verità – trova in Schmitt una fondazione veritativa tanto più pericolosa, quanto meno appariscente. La decisione politica da cui Schmitt fa dipendere l'esistenza dell'ordinamento giuridico non è infondata, non è un fatto, è bensì un fatto che ha dietro di sé un soggetto e una sostanza: il sovrano. Un'esistenza reale e concreta, un'esistenza che dà voce ad un popolo, che fa essere un popolo nell'atto in cui dà ad esso voce. Un'esistenza che "protegge" altre esistenze. La sospensione dell'ordinamento giuridico che è in potere del sovrano di decidere (sovrano è appunto chi decide dello stato d'eccezione) non è anarchia o caos, si premura di chiarire Schmitt, chiosando così questa sua affermazione: «Dal punto di vista giuridico esiste ancora in esso [nello stato d'eccezione] un ordinamento, anche se non si tratta più di un ordinamento giuridico». ¹⁴ Nello stato di sospensione dell'ordinamento giuridico cosa mai può contare «un punto di vista giuridico»? E può un ordinamento giuridico ammettere l'esistenza di un ordinamento non giuridico? Ma sono sottigliezze inutili. Fatto è che alla domanda su quale sia la verità – la verità che va interpretata – la risposta schmittiana è inequivoca: l'esistenza del popolo cui va data voce. Schmitt pensatore moderno? Sì, se è pensabile una modernità non pre nietzschiana, non pre hegeliana, ma pre galileiana.

Chi invece ha bevuto sino in fondo l'amaro calice della modernità post nietzschiana è stato Hans Kelsen, purtroppo finito in mani tanto incongrue. Kelsen comincia là dove Nietzsche è giunto. Alla domanda: è possibile ordinamento giuridico fuor d'ogni legittimazione veritativa? La sua risposta è stata: la teoria pura del diritto.¹⁵ Pura, perché purificata da ogni pre-giudizio, da ogni premessa non giuridica. Consapevole che la ragione non può fondare se stessa – qui il suo kantismo rigoroso – sottrae all'ordine del diritto anche il tema della sua effettività. La *Grundnorm* è questo: non il fondamento del diritto, non la norma fondamentale su cui si basa l'intero ordinamento giuridico, bensì la normatività della norma. L'esplicitazione di una tautologia. Quand'è che la norma è valida, imperativa, normativa? Quando comanda. Nessun potere, nessuna volontà, nessuna sostanza e nessun soggetto, nessun sovrano – neppure Domineiddio – può rendere normativa una norma, dal momento che per far ciò dovrebbe essere normativo, imperativo, legiferativo. Non mi posso fermare qui sull'importanza di questo filosofo del diritto, le cui intuizioni vanno ben al di là dell'ambito ristretto della dottrina del diritto, investendo la questione del tempo, la logica del giudizio, il problema della libertà. Mi limito a ricordare solo questo: la critica di Kelsen al fondazionalismo riguarda non solo il diritto; concerne non meno l'etica. Se molti sono gli ordinamenti giuridici, molte sono le idee di giustizia. Anche per la giustizia vale il principio che è giusta quella giustizia che tale è ritenuta. È l'effettività che decide. E l'effettività della giustizia non può essere giudicata giusta o ingiusta. Relativismo? Sì, relativismo – non celato, anzi reso totalmente esplicito. E la *pleonexia*? Come può il relativismo far fronte al problema della *pleonexia*? L'accettazione del relativismo dei valori non rappresenta l'effettiva rinuncia a qualsiasi opposizione alla legge del più forte?

Certamente il relativismo rinuncia alla opposizione tradizionale alla *pleonexia*. Ma solo perché progetta tutt'altra strategia. L'opposizione tradizionale – per intenderci quella “pensata” da Platone e “attuata” da Paolo – si è posta sul medesimo terreno della *pleonexia*. Ha usato le stesse armi. Ha cercato di contrastare la legge del più forte con una forza ancora maggiore. Alla forza delle volontà umane ha opposto prima il potere di una forza divina, di un Soggetto assoluto, poi un potere senza soggetto, senza volontà, un potere necessario. L'ordine oggettivo del mondo. Del fallimento di questa strategia, s'è detto. L'ordine oggettivo del mondo s'è rivelato plurale e conflittuale. Plurali e conflittuali le fedi religiose che proclamavano (e proclamano) la Verità una e unica. Ciascuna brandendo come un'arma questa Verità che sol essa afferma-

va di possedere. Non meno distruttiva del martello di Thor, la Verità maiuscola nel cui nome s'è ucciso. Ed è questo "religione"?

Conosco altra Parola religiosa – questa sì con la maiuscola – di chi, affermando la propria figliolanza divina, questa figliolanza esprimeva in forma di domanda: «E voi chi dite che io sia?» (*Mt*, 16, 15). Era un uomo, il Figlio dell'uomo, che rivendicava la sua discendenza divina, che parlava quindi come Verità, e chiedeva agli altri, a quelli cui si rivolgeva come Verità, che cosa ritenevano lui fosse. La Verità non si presentava sulla scena del mondo dicendo «io sono»; neppure attendeva il filosofo che l'interrogasse. Era lei che chiedeva agli altri chi o che cosa fosse. Non ometto la risposta che gli venne data – «Tu sei il Figlio del Dio vivente» (*Mt*, 16, 16) –; ricordo però insieme il suo ammonimento a non diffonderla tra la gente (*Mt*, 16, 20). Perché non sarebbe stata compresa. Come non la compresero quegli stessi che l'hanno diffusa, Paolo per primo. La Verità che si presenta in forma di domanda, e accoglie la risposta che la dichiara "figlia", la accoglie proprio perché la risposta riconosce un'istanza superiore alla Verità, che proprio perché tale è irriducibile a Verità. La figliolanza della Verità implica la non assolutezza del vero, la dipendenza del vero da altro, da altro che non sa, perché non può ridurlo a sé. Quel che la verità sa è di non essere principio, anche essendo al principio, e che ciò verso cui (*pros*) è sin da principio, è altro da sé. Questo non sapere manifesta, dice, il Mistero che è oltre di sé. Rivela il Mistero: custodendolo, serbandolo come Mistero. Non toglie il velo del Mistero – come Paolo ha sostenuto, riducendo così il Mistero alla Verità –, ben al contrario, affermando il Mistero come tale, ha posto la sua stessa derivazione dal mistero come Mistero, la sua Verità come mistero. Di qui la domanda: «E voi chi dite che io sia?». Non è una domanda apparente, o retorica. È la domanda di chi non conosce sé e si volge agli altri non per ricevere la risposta che "toglie" la domanda – fosse così, quale differenza vi sarebbe rispetto a chi sa di sé? Al più vi sarebbe una risposta rinviata nel tempo e attribuita ad altro soggetto. Se la domanda «E voi chi dite che io sia?» fosse posta per avere risposta, sarebbe una falsa domanda, una domanda che sa in anticipo che ad essa v'è risposta. Chi la ponesse con questa intenzione, entro questo orizzonte di senso, saprebbe bene chi è: un soggetto che non conosce completamente se stesso, ma in parte sì, se sa di sé come l'interrogante che attende da altri, che sa diversi da lui, informazioni su di sé. Altre, aggiuntive informazioni, perché sa di sé l'essenziale: che è un "io", un "soggetto", che sta con altri soggetti, che possono rispondere alle sue domande ecc. Ma la domanda «E voi chi dite che io sia?» non rientra in questo orizzonte.

te. Chi pone la domanda, ponendola dal mistero, dal mistero che annuncia come mistero, è dal mistero investito e penetrato. E se non ha la pretesa di negare il mistero riducendolo a sé, se non pretende di porre come mistero quello che non è mistero, allora nulla di sé può affermare come suo, come necessariamente suo. Tutto quello che dice e può dire di sé, può anche corrispondere a ciò che è – posto che un essere abbia – ma proprio questo è il mistero: il rapporto della verità con se stessa. Non essendo “per sé”, non essendo *ab-soluta*, ma dipendente da altro, dal mistero, la verità che riconosce il mistero, riconosce d’essere mistero a se stessa. Questo significa non che tutto quello che dice di sé non è quello che è (anche questa è un’affermazione *assoluta*, perché afferma in assoluto quel che il mistero non è), bensì che tutto quello che dice di sé appartiene al piano del dire e del sapere, non a quello dell’essere (dell’essere, in questo caso, del dire e del sapere). In breve: nulla lega al *cogito il sum*. Colui che chiede: «E voi chi dite che io sia?» si rapporta a sé come a un “tu”. L’io interrogante è “tu a se medesimo”. Quale il senso di questa domanda, allora, quale il motivo?

La parola del Figlio è destinata ad una fratellanza che è amicizia: «Non vi chiamerò più servi ma amici». Un’amicizia che è più che fratellanza, perché va ben oltre l’umano, rivolgendosi agli uomini. La *philia* del Figlio è estrema povertà. *Kenosi* pur dell’umano. *Kenosi* che non consegue da ragionamento, se non da quello che sa svuotarsi di sé, perché si liberi il sentire, il sentire puro, quello che si monda, si “scorza” di sé:

Gespräche mit baumrinden. Du
schäl dich, komm,
schäl mich aus meinem wort.

(Dialoghi con cortecce d’albero. Tu
scorzati, vieni,
scorzami della mia parola.

So spät ist es, so
nackt und messernah wollen
wir sein.

Tardi com’è, così
nudi e vicini alla lama
vogliamo essere).¹⁶

Questa la *kenosi* del Figlio, la *kenosi* a cui il Figlio ci invita.

Quale *pleonexía* è possibile esercitare su quest’uomo di tutto spoglio? Su questi uomini spogli di tutto, liberi finanche di se stessi?

Conosco la risposta: quest’uomo di tutto spoglio, questi uomini da tutto liberi, anche di sé, non sono certamente destinati a subire nessuna prepo-

tenza o sopraffazione, ma solo perché lasciano, anzi hanno già lasciato, libero spazio alla sopraffazione di altri.

È la risposta di chi pensa politicamente, e tutto il mio discorso è inteso a segnare uno spazio altro dalla politica – che non è dopo, ma prima della politica. Uno spazio non segnato dalla *pleonexía*, neppure quella – che taluni si ostinano a considerare buona – dell'imperativo morale del rispetto, della considerazione dell'umanità come fine e non come mezzo, dell'imperativo che traduce, che ha tradotto *he basileía tou theou*, il Regno di Dio, nel regno dei fini.

Cristo non è un comandamento, è un esempio. Perciò non fonda nessun regno e nessuna *polis*: è l'esempio di uno "stare accanto" che è propriamente un "trovarsi accanto", non fuori, ma prima d'ogni regola, principio, rivelazione, legge.

È utopia pensare che lo spazio di questo "trovarsi accanto" possa costituire una sfera a sé stante; e il mio discorso non vuole essere utopico. Lo spazio dell'"accanto" vive, se e quando vive, solo nei molti luoghi del *syn*, del *cum*, della comunità e della politica. Nei molti luoghi del *symphéron*: là dove la *pleonexía* è pratica comune, dell'"io che è Noi, e del Noi che è io", del "fare di tutti e di ciascuno". La teologia politica è morta quando siamo divenuti consapevoli che il potere immaginato per controllare e vincere la *pleonexía*, l'universale orizzonte di senso, era un prodotto della stessa *pleonexía*, creatura del nemico che si voleva abbattere. La separazione di religione e politica, enunciata all'inizio di questo mio intervento, non ha dunque l'intento di liberare il mondo dal male – mi riferisco, prim'ancora che al male che subiamo, a quello che arrechiamo –, oltre-passando i luoghi della politica, e la pratica della *pleonexía*, per giungere nell'isola felice del libero "trovarsi accanto" senza regole, principi, leggi e rivelazioni. Quest'isola, quando ancora riusciamo ad abitarla, è lo spazio di tutte le *poleis*, di tutte le leggi, le religioni, le rivelazioni, i costumi, le morali e i principi. Lo spazio che si riesce ad abitare sol quando non si confonde la propria visione del tutto con il tutto stesso.

Relativismo? Sì, il relativismo di chi non ucciderà mai per impedire che altri uccida.

Note

- 1 T. Hobbes, *Il Leviatano*, UTET, Torino 1955, vol. 2, p. 457.
- 2 Sul tema si veda G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, pp. 126-27.
- 3 Si vedano G. W. F. Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1969-70, vol. 1, pp. 274-418, in particolare p. 284; F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, de Gruyter, Monaco-Berlino-New York 1988, vol. 5, pp. 165-254, in particolare p. 191.
- 4 «Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch»: F. Hölderlin, *Patmos*, in Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, vol. 1, p. 379.
- 5 *Gv*, 5, 25. Si veda il commento di Agostino di Ippona, *De Civitate Dei*, in Agostino, *Opere*, Città Nuova, Roma 1978-91, XX, 6.1.
- 6 Platone, *Repubblica*, I, 346 b-c.
- 7 *Ivi*, I, 354 a-c.
- 8 *Ivi*, I, 349 c.
- 9 *Ivi*, VI, 507 c-sgg.
- 10 *Ivi*, VI, 501 c.
- 11 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Amburgo 1952, p. 15.
- 12 Sul tema si veda Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in Hegel, *Werke cit.*, vol. 2, pp. 548-73; Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in Hegel, *Werke cit.*, vol. 3, §§ 575-77.
- 13 Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in Nietzsche, *Sämtliche Werke cit.*, vol. 1, pp. 873-90.
- 14 C. Schmitt, *Teologia politica*, in Schmitt, *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 39.
- 15 H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1962.
- 16 P. Celan, *Sotto il tiro di presagi. Poesie inedite 1948-1969*, Einaudi, Torino 2001, pp. 40-1.

**RELIGIONE E DEMOCRAZIA
IN EUROPA E NEGLI STATI UNITI**

Religione e politica

di Tzvetan Todorov

Affronterò il tema non nelle vesti di filosofo, che non sono, ma da storico delle idee e commentatore della vita pubblica contemporanea. Lo spunto mi viene offerto da un recente fatto politico: due interventi del presidente della Repubblica francese Nicolas Sarkozy, dedicati a questo stesso argomento: il posto della religione in una moderna democrazia. Questi discorsi sono stati tenuti il primo il 20 dicembre 2007 nella basilica di San Giovanni in Laterano, e il secondo il 13 febbraio 2008 davanti al CRIF, il Consiglio rappresentativo delle istituzioni ebraiche in Francia. È chiaro che non sono discorsi redatti di propria mano dal presidente, ma sono opera di suoi anonimi consiglieri. È appunto questo fatto, a mio modo di vedere, che li rende interessanti: non si tratta del pensiero originale di un individuo (al quale nessuno chiede di fare il filosofo), ma in certo modo di un'opinione ufficiale dello Stato francese, del quale, in questo caso, fa da portavoce il presidente in persona. Per questo, proprio in quanto si tratta di parole che esprimono un certo consenso pubblico, i discorsi presidenziali sono significativi, tanto più in quanto gli argomenti che affrontano si riferiscono a un dibattito in corso anche in altri paesi europei.

Si tratta di due distinti argomenti. Il primo riguarda l'identità cristiana di un paese come la Francia – ma in realtà anche dell'Europa. Il secondo si riferisce alla differenza tra morale religiosa e morale laica. Tratterò più rapidamente il primo e mi soffermerò di più sul secondo.

Ecco alcune frasi che riassumono il pensiero, sul primo punto, del presidente (e quindi anche dello Stato francese e, va detto, di molti altri commentatori): «Le radici della Francia sono essenzialmente cristiane». «Estirpare le radici comporta una perdita di senso, un indebolimento di ciò che cementa l'identità nazionale». «Noi dobbiamo (...) far nostre le radici cristiane della Francia e anzi valorizzarle».

Faccio prima di tutto notare l'avverbio «essenzialmente», che fa intendere che l'Europa attuale abbia anche altre radici, non cristiane. In effetti, se si consultano gli autori (non pochi) che si sono occupati dell'identità europea, ci si rende conto che indicano sempre anche altre tradizioni, non secondarie. Ciò vale per l'eredità che viene dalla Grecia classica, alla quale gli europei devono la valorizzazione della razionalità o della conoscenza obiettiva; per la tradizio-

ne che ci lega all'antica Roma, con il ruolo affidato allo Stato e alla legge; e ancora per quella della prima modernità, quella del periodo che va dal Rinascimento all'Illuminismo, e che ci ha dato le idee di individuo, di autonomia e, quindi, anche di democrazia liberale.

Tra i vari ingredienti si stabilisce inevitabilmente una gerarchia. Ora, se non è possibile per nessuno ignorare l'ingrediente cristiano, non è scontato che il suo ruolo sia dominante (o «essenziale»). Per parte mia, direi che se dovessimo scegliere tra tutte queste tradizioni una alla quale attribuire un posto particolare, non potrebbe che essere quella illuminista. Nessun'altra si presenta come un tutto, nessuna riserva un posto alle altre come questa. Per la prima volta, nell'epoca dell'Illuminismo, si dà valore non a questa o a quella tradizione, ma alla possibilità stessa di una loro coesistenza all'interno di un unico contesto. Nel Settecento pensatori come Giambattista Vico, Montesquieu, David Hume o Johann Gottfried Herder cominciano a scoprire i vantaggi della pluralità, e non più solo dell'unità. Si potrebbe dire che al posto del vecchio adagio "L'unione fa la forza", essi ne affermano un altro che è ancora il nostro, oggi: "La pluralità fa la forza", una pluralità della quale, certo, fa parte la religione cristiana, o meglio fanno parte le religioni cristiane. Il riconoscimento del diritto di ognuno a credere, pensare e agire liberamente: è questo un elemento essenziale o prioritario dell'identità europea.

Formulando le mie riserve su questo primo punto, ho fatto come se accettassi la tesi secondo la quale l'identità attuale sarebbe una diretta conseguenza delle radici che affondano nel passato. Ma io non credo che questa tesi sia giusta. Per restare ancora per un istante sulla metafora vegetale, farò notare che nessuno mangia le radici di un melo... Noi ne mangiamo i frutti, il cui gusto dipende, certo, dalle radici, ma anche da molte altre cose: dal sole, dall'umidità, dagli innesti ai quali l'albero sarà stato soggetto nel corso della sua storia. Il sapore finale del frutto, la sua definitiva identità, non ha nessun rapporto diretto con le radici, che sono solo un elemento tra tanti. Ma preferisco, per parte mia, lasciar perdere questo paragone con le piante, perché la prima caratteristica di un'identità culturale, o spirituale, o ideologica, sta nel fatto che essa si trova in uno stato di continua trasformazione. Solo le culture morte non cambiano più. Per tornare all'esempio dell'Europa: nell'anno Zero non era cristiana, nell'anno Mille era cristiana, nell'anno Duemila è diventata, sul piano giuridico, un continente laico. Non sarebbe possibile comprendere questo passaggio dal paganesimo, alla religione e alla laicità (o alla secolarizzazione), se restassimo ancorati alla sola metafora delle radici e dei frutti. L'immagine che

prediligo per parlare dell'identità culturale è quella della nave Argo, quella di Giasone e degli argonauti, i quali, salpati con una certa imbarcazione, furono costretti, a causa della durata del viaggio, a sostituirci tutte le tavole, tutte le vele, tutte le cime; eppure, il giorno in cui tornarono al porto di partenza, erano sempre a bordo della nave Argo... La funzione prevale sulla sostanza, l'altro diventa lo stesso. Una qualsiasi identità passata non può decidere da sola del nostro presente.

Infine una parola sull'idea secondo la quale «noi dobbiamo valorizzare» quelle radici. Se si tratta di dovere, non siamo più in ambito storico ed entriamo nel campo della politica. Lo Stato democratico moderno deve davvero impegnarsi a favore della religione e, più particolarmente, del cristianesimo e, più specificamente ancora, nel caso della Francia, del cattolicesimo? Mi chiedo se questo modo di formulare il problema non finisca per fare ancora confusione tra origine e senso. Molti principi democratici ai quali teniamo trovano effettivamente origine (anche) nella tradizione cristiana: è questo il caso dell'universalità, o del rispetto della dignità di ciascuno, come pure della separazione del temporale e dello spirituale. Ma nel suo agire presente lo Stato democratico non fornisce una categoria di cittadini a detrimento di un'altra: in linea di principio vigila sul bene di tutti, che siano cristiani o musulmani, buddisti o atei.

Arrivo così al mio secondo argomento. Infatti, se il presidente francese raccomanda di privilegiare una tradizione rispetto alle altre, significa che la considera superiore o, in ogni caso, più appropriata al momento presente. Ovvero, per riprendere le sue parole, ritiene che la morale religiosa ci dia qualcosa che manca alla morale laica, che è una morale solamente umanista. In che consiste tale differenza o addirittura tale superiorità? I discorsi del presidente conservano numerosi elementi che parlerebbero a favore della valorizzazione.

Ci sarebbe, in primo luogo, una differenza della natura stessa delle questioni che si affrontano in un caso e nell'altro. «Nessuna di queste diverse prospettive [non religiose e che attengono all'emancipazione degli individui, alla democrazia, al progresso tecnico, al miglioramento delle condizioni economiche e sociali, alla morale laica, al comunismo, al nazismo] è stata capace di soddisfare il bisogno profondo degli uomini e delle donne di trovare un senso per l'esistenza». Le attività quotidiane, sia pur rispettabili (costruirsi una famiglia, fare ricerca scientifica, battersi per ideali elevati), «non rispondono tuttavia agli interrogativi fondamentali dell'essere umano sul significato della vita e sul mistero della morte. Non sono in grado di spiegare ciò che avviene prima della vita e dopo la morte». Solo la religione, dunque, dà risposte a queste doman-

de: «Qual è l'origine della vita, qual è il senso dell'esistenza, c'è qualcosa dopo la morte, da dove viene il male?».

È vero che tra tutte le specie viventi la specie umana si distingue per la coscienza della propria finitezza, quella di ogni individuo, e quindi per un'angoscia davanti alla morte e per gli interrogativi che questa fa sorgere. È anche vero che la scienza non cerca di rispondere a questioni quali: qual è il significato della vita? O dell'universo, dell'esistenza della specie, della mia stessa vita? Per un altro verso, su molte altre questioni del genere, che un tempo attecchivano alla religione o al mito, la scienza, in particolare la biologia, oggi ha una sua parola da dire: così è per l'origine della vita (la vita organica sulla terra o la vita dell'individuo) o ancora su quello che succede dopo la morte di ogni persona. Più dell'immortalità eterna, la scienza, in questo caso la psicologia, concepisce una vita prima della nascita e dopo la morte, attraverso l'appartenenza a una catena umana ininterrotta: tutto ciò che abbiamo ricevuto da chi ci ha preceduto (gli altri nella mia memoria, nella mia coscienza, nel mio spirito), tutto ciò che sarà dato a chi ci seguirà (io nella memoria degli altri). Questa esistenza travalica la vita individuale senza per questo essere eterna. Sull'origine del male la storia, la psicologia, l'antropologia hanno molto da insegnarci e le loro risposte sono insieme più credibili e più costruttive; senza essere definitive, tracciano sentieri che sono degni di essere esplorati.

Non si possono mettere sullo stesso piano di rispettabilità i due tipi di risposta, quello scientifico e quello religioso; se lo si facesse, come prova talora qualcuno negli Stati Uniti, sarebbe come pretendere che a scuola si insegnino sia la selezione naturale sia il "disegno intelligente": due teorie altrettanto rispettabili. Le risposte offerte dalla scienza a questi interrogativi, per quanto provvisorie, hanno il merito di non dipendere dalla fede di chi le dà, ma di aprirsi universalmente a tutti, a chiunque accetti di osservare l'esperienza e di servirsi della propria ragione.

Un secondo argomento a favore della morale religiosa riguarderebbe la presenza al suo interno di una trascendenza, l'idea stessa di Dio. «Il fatto spirituale è una tendenza naturale di tutti gli uomini a ricercare una trascendenza. Il fatto religioso è la risposta delle religioni a questa aspirazione fondamentale. (...) Una morale priva di legami con la trascendenza è più esposta alle contingenze storiche e in ultima analisi alla condiscendenza». È preferibile, pertanto, avere «convinzioni libere dalle contingenze immediate», cioè convinzioni religiose.

A dire il vero, esistono anche religioni senza Dio e quindi senza una trascendenza che sarebbe di natura affatto diversa da quella che esiste quaggiù.

Io, però, vorrei affrontare la questione da un punto di vista diverso. È proprio vero che gli uomini che non credono in Dio non conoscono la trascendenza, che non riconoscono realtà che vadano al di là e dominino il mondo delle esperienze immediate nel quale si muovono? Non appena esco dai confini del mio io (come ognuno di noi fa continuamente) io pongo un'entità che mi è esterna; per qualificarla come trascendente basta che ci sia un solo essere o entità a me esterna che io antepongo a me. Emmanuel Levinas, filosofo della religione, scrive: «L'unico valore assoluto è la possibilità umana di dare una priorità all'altro su di sé». Questa trascendenza può riguardare un solo individuo, ma si allarga talora al gruppo di esseri che mi sono particolarmente cari o, ancora, alla comunità cui appartengo e, per qualcuno di noi, all'umanità intera. Questo non corrisponde dunque a una «contingenza immediata», ma appunto a una trascendenza. Un terzo argomento riguarda l'impegno esistenziale specifico di coloro che professano l'una o l'altra morale. Il presidente afferma: «Nella trasmissione dei valori e nell'apprendimento della differenza tra il bene e il male, l'insegnante non potrà mai sostituirsi al pastore o al curato (...), perché gli mancherà sempre la radicalità del sacrificio della propria vita e il carisma di un impegno sostenuto dalla speranza». E, precisando ancora il proprio pensiero: «Non ho mai detto che, per trasmettere valori, l'insegnante sarebbe inferiore al curato, al rabbino o all'imam. Ma ciò che essi testimoniano non è, molto semplicemente, lo stesso. Il primo è testimone di una morale laica, fatta di onestà, di tolleranza, di rispetto. (...) I secondi testimoniano una trascendenza la cui credibilità è tanto più forte in quanto si coniuga con una certa radicalità di vita». Insomma, la superiorità del sacerdote viene dal fatto che egli consacra tutta la vita alla difesa della fede, mentre ognuno di noi, anche chi tra noi ha forti convinzioni morali o politiche, ha anche altri interessi, profani. Confesso che questo argomento il quale, certo, segna una differenza, mi preoccupa un po', perché penso che si applichi anche a tutti i fanatici, per esempio ai rivoluzionari che, senza disporre di una fede nella trascendenza divina, sono pronti a sacrificare la vita per la propria causa, a subordinare i minimi gesti della propria esistenza al perseguimento dell'obiettivo che si sono dati. Il fascista o il comunista convinto condividono questa radicalità d'impegno, ma questo non rende la loro causa più giusta né più raccomandabile per la vita in democrazia. Si ha anzi il diritto di preferire a questa morale del sacrificio, che sarebbe la prova suprema della virtù, una morale del rischio calcolato, come pure quella delle madri e dei padri che cercano di proteggere i propri figli.

L'ultimo argomento è di natura storica e riguarda le conseguenze della scelta che verrebbe fatta. Scrive il presidente: «Il dramma del Ventesimo secolo, di quei milioni di persone travolte dalla guerra, dalla carestia, dalle separazioni, dalle deportazioni e dalla morte, non è nato da un'idea eccessiva di Dio, ma dalla sua spaventosa assenza». Le grandi religioni sono estranee al totalitarismo e al suo «mondo senza Dio». La stessa tesi è stata sostenuta spesso da altri autori, per esempio, alla vigilia della seconda guerra mondiale, dal poeta e saggista angloamericano Thomas Stearns Eliot, per il quale la democrazia liberale e il fascismo si distinguono unicamente come versioni *soft* e *hard* di uno stesso genere, il materialismo ateo. Con qualche variante, è stata affermata anche da personalità influenti come il dissidente russo Aleksandr Solženicyn e il papa Giovanni Paolo II.

Ci si può domandare se questa argomentazione non si basi qui su un abusivo "terzo escluso". Nel mondo contemporaneo siamo in tanti a rifiutare il totalitarismo, senza per questo sentirci obbligati ad abbracciare una religione. Sul piano politico si può constatare che le democrazie laiche sono in gran parte responsabili della vittoria sul nazismo, nel corso della seconda guerra mondiale, e che sono anche interamente responsabili dell'opposizione all'impero sovietico comunista. È vero che le stesse democrazie sono imputabili di vari atti repressibili, compiuti soprattutto nelle loro colonie, ma non lo sono forse appunto perché, in quei casi, hanno tradito i propri principi umanisti, di pari rispetto per tutti? La tesi secondo la quale la tara del totalitarismo sta nell'assenza di Dio costringe ad assimilare totalitarismo e democrazia: tutti empi!

Il presidente ritiene che la Repubblica debba incoraggiare la fede: «Un uomo che crede è un uomo che spera. Ed è interesse della Repubblica che ci siano molti uomini e molte donne che sperano». «La Repubblica ha interesse che esista anche una riflessione morale ispirata da convinzioni religiose». Bisogna quindi introdurla tra gli insegnamenti della scuola pubblica: «I nostri figli, in un momento della loro formazione intellettuale e umana, hanno anche il diritto di incontrare religiosi impegnati, che li aprano alla questione spirituale e alla dimensione divina».

La democrazia non pretende affatto di combattere la presenza della religione nella sfera pubblica; la laicità non consiste nel contestare le religioni, ma nel porre un contesto giuridico e istituzionale che permetta la loro coesistenza pacifica e assicuri nel contempo la libertà di coscienza di ognuno. La Repubblica ha interesse che esista una riflessione morale, ma non promulga ordinanze né divieti sulle sue fonti. È possibile sostenere una morale umanista senza riferirsi al-

la fede e, quindi, unire i fedeli delle diverse religioni, come pure i credenti e i non credenti. I giovani hanno ovviamente il diritto di incontrare i religiosi, ma non ne hanno e non devono averne l'obbligo – come sarebbe se l'insegnamento religioso fosse introdotto nel piano di studio delle scuole.

Per di più, questa ingiunzione di difendere la fede non deriva dallo spirito del cristianesimo. Ricordiamoci le belle parole di Paolo che, nella Prima lettera ai Corinzi, spiega che la fede non è decisiva, e non lo è nemmeno la speranza, ma ciò che conta soprattutto è l'amore, l'amore umano universale. Il che lo porta a concludere: «Chi ama il suo simile ha adempiuto la legge» (*Rm*, 13, 8). «Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso» (*Gal*, 5, 14). Ecco un precetto cristiano che oggi merita di essere ascoltato.

Vorrei infine aggiungere alcune considerazioni ispirate ai nostri lavori. Trovo anzitutto che abbiamo una concezione un po' troppo schematica della nostra vita sociale, se la dividiamo semplicemente tra pubblico e privato e se pretendiamo che qualsiasi atto sia collocabile in questa o in quella sfera. Io preferisco distinguere almeno tra una sfera legale, quella delle leggi e delle istituzioni, una sfera, diciamo, pubblica e sociale, quella di cui si occupano i quotidiani, quella delle opinioni espresse pubblicamente o del dibattito tra partiti e gruppi sociali, e infine una sfera intima, nella quale pretendiamo con forza che non ci siano interventi da parte dei poteri pubblici, né dello Stato né di diversi gruppi sociali. La sfera legale deve rimanere neutrale; la sfera sociale non potrebbe esserlo: è piuttosto il luogo dei confronti, delle battaglie ideali, delle lotte per l'influenza. Non c'è dunque motivo di escludere dal dibattito pubblico i nostri concittadini che hanno forti convinzioni religiose, con il pretesto che si tratta appunto di convinzioni religiose, mentre non impediamo a un liberale, a un marxista, a un ecologista di parteciparvi e di cercare di influenzare i propri concittadini.

Ci sono poi altri due punti di dettaglio che di solito vengono sollevati, e su cui vale la pena soffermarsi. Prima di tutto quello della paura che domina, che è fortemente presente nelle nostre società. Anch'io conosco il testo, ricordato nel contributo di Massimo D'Alema, del politologo francese Dominique Moisi, che ha proposto una descrizione delle passioni politiche contemporanee; passioni che, pur non essendo le sole presenti, svolgono un ruolo predominante in varie parti del globo. Ho anch'io riflettuto su questo argomento e la mia ultima opera "La peur des barbares"¹ si occupa a lungo di queste reazioni di paura, di risentimento e di desiderio, o di speranza, che agitano il no-

stro mondo. Più nello specifico, per quanto attiene alla nostra parte del mondo, io ho molta paura di quelli che hanno paura, perché penso che se temiamo per il nostro prossimo (più ancora che per noi stessi) siamo capaci delle peggiori vessazioni, dei peggiori misfatti. I più grandi crimini del passato sono stati commessi in nome della protezione dei propri cari e del bene da assicurare loro. Occorre fare molta attenzione riguardo al pericolo che questo atteggiamento comporta.

Vengo infine al secondo punto, che riguarda il liberalismo. Nel corso della storia questo termine ha assunto significati diversi e una dimostrazione di questa diversità sta nel fatto che dalle due parti dell'Atlantico i liberali si ritrovano nei lati opposti dello schieramento politico: negli Stati Uniti un *liberala* è politicamente progressista, in Europa un liberale è un conservatore. Quando ci riferiamo ai grandi principi liberali, pensiamo soprattutto alla tradizione della libertà di coscienza, conquistata dopo tante battaglie contro l'intolleranza religiosa e che poi si è estesa a tutta la vita pubblica, con la difesa della «libertà dei Moderni», come la definiva Benjamin Constant all'inizio dell'Ottocento, quella libertà che fa sì che all'interno di un dato territorio l'individuo sia libero e indipendente, e che comporta il fatto che il potere sia detenuto dal popolo.

Oggi il liberalismo assume tutt'altro significato: è quello che Charles Larmore ha chiamato neoliberalismo, una dottrina che elimina qualsiasi potere all'infuori di quello economico. Da questo punto di vista, esso si apparenta al totalitarismo che abbiamo conosciuto all'inizio del Novecento più che al vecchio liberalismo. Il liberalismo classico è per definizione un pluralismo, una separazione tra diversi poteri, tra i quali si stabilisce un equilibrio instabile ma necessario che si trasforma sotto la pressione dei diversi gruppi sociali. Il neoliberalismo economico, così come si presenta oggi, consiste in fondo nella subordinazione di tutto alle esigenze economiche. Da questo punto di vista io sono tra coloro che sottoscrivono pienamente la tesi espressa nel suo contributo da Massimo D'Alema, della necessità di «riabilitare la politica». Cominciamo a vivere in società nelle quali la sovranità popolare si trasforma in una parola vuota, perché la rappresentanza popolare – i nostri parlamenti, i nostri governi – non può prendere decisioni, se non quelle imposte dagli interessi economici. Non bisogna mai dimenticare che l'economia non è un fine, ma solo un mezzo che mira al benessere umano. Il fine ultimo della nostra azione dev'essere non "guadagnare di più", come detta uno slogan contemporaneo, ma "vivere meglio". Un'economia prospera, che presenti indici economici brillan-

ti, può purtroppo coniugarsi con un'estrema miseria umana. È dunque necessario combattere in modo consapevole e sistematico l'egemonia di questo totalitarismo economico sostenuto dall'ideologia neoliberale.

Note

1 T. Todorov, *La peur des barbares*, Robert Laffont, Parigi 2008.

Liberalismo politico e religione

di Charles Larmore

Questo contributo inizierà con l'enunciazione di sei tesi teoriche sulla natura della democrazia liberale e sui suoi rapporti con la religione. Indubbiamente queste osservazioni, le mie tesi, portano, in una certa misura, il segno dell'esperienza americana. Sono convinto, tuttavia, che abbiano un'applicabilità più generale. Poiché la prima tesi costituisce il punto di partenza per tutte le altre, la sua esposizione sarà più lunga.

Prima tesi: alla base della democrazia liberale moderna si trova un principio di uguale rispetto che si applica a ogni cittadino. Occorre una spiegazione, dato che la nozione di rispetto può avere molteplici significati e ve n'è soltanto uno che ritengo essenziale nel presente contesto. Poniamo due concetti: in primo luogo, che l'uomo è un essere capace di pensare e di agire per certe ragioni e, in secondo luogo, che il tratto distintivo dei principi della vita politica, in contrasto con gli altri principi morali ai quali possono essere soggette le persone, consiste nel fatto che tali principi avranno forza di legge, sono coercitivi nel senso che le persone possono essere costrette a conformarvisi, se necessario, con le armi dello Stato. In tal caso, il principio essenziale della democrazia moderna è che le regole fondamentali dell'associazione politica, vale a dire i diritti civili e politici e la distribuzione delle risorse necessarie per dare a essi valore reale, possono essere legittime soltanto a condizione che ciascun cittadino, che esse sono tenute a vincolare, sia in grado di accettarle per le stesse ragioni per le quali sono state proposte. Perché altrimenti l'eventuale applicazione della forza per imporle non rispetterebbe la ragione di ciascun cittadino, non gli riconoscerebbe lo stesso diritto degli altri di determinare le regole fondamentali dell'associazione politica. Non si farebbe altro che sfruttare la sua ragione con la minaccia della forza per raggiungere un fine ulteriore quale il mantenimento dell'ordine pubblico. In poche parole, le regole fondamentali della vita politica devono essere trasparenti alla ragione di ognuno. Ecco qual è, parrebbe, il cuore della democrazia moderna. E poiché il principio dell'uguale rispetto è quello che esige che le regole fondamentali dell'associazione politica siano accettabili alla ragione di ognuno, si deve supporre che ogni cittadino assuma questi stessi principi, quale che sia la realtà delle proprie convinzioni, quando si tratta di determinare quali misure può ritenere ragionevole ac-

ettare. Sullo statuto del principio di ugual rispetto ritornerò in conclusione, perché vi sono questioni importanti che riguardano la sua eventuale giustificazione; prima, però, farò diverse osservazioni sulle conseguenze di questo principio.

Seconda tesi: questa concezione politica impone a ciascun cittadino di aderire al principio di ugual rispetto ma non di abbracciare un individualismo globale, di abbandonare le proprie tradizioni culturali o di assumere una visione secolarizzata del mondo. Ecco ciò che io intendo per liberalismo politico, che si distingue a questo riguardo dai liberalismi classici, quelli, ad esempio, di John Locke, di Immanuel Kant o di John Stuart Mill. Si tratta di una concezione strettamente politica e non di una filosofia generale dell'uomo.

Terza tesi: a questo riguardo, il liberalismo politico prende come punto di riferimento un fenomeno che ha fatto la sua comparsa all'inizio dell'età moderna in ambito religioso, ma che si è diffuso successivamente anche in ben altri campi, e cioè il ragionevole disaccordo quanto alle finalità ultime dell'esistenza umana. Non è soltanto sulla vera religione, ma anche sui meriti dell'individualismo e dell'umanesimo secolarizzato che gli uomini ragionevoli, che riflettono liberamente e con sincerità, hanno una naturale tendenza a trovarsi in reciproco disaccordo, e talvolta persino in disaccordo con se stessi.

In tal senso – si procede ora con la quarta tesi – si può dire che il liberalismo, nella forma appena delineata, quella di un liberalismo politico, abbia dovuto adattarsi al ritorno del religioso. Allo stesso tempo, però, non si deve dimenticare che anche la religione, in Occidente, ha dovuto adattarsi al mondo democratico, e ciò significa imparare ad accettare il principio politico dell'ugual rispetto secondo il quale le regole di base della vita politica, per essere legittime, devono essere accettabili per i cittadini stessi, e non solo, semplicemente, accettabili da Dio. Questa trasformazione della religione attraverso l'apprendimento della democrazia, è un processo che si è rivelato piuttosto arduo, soprattutto, credo, per la Chiesa cattolica. Non dobbiamo dunque stupirci che nel mondo d'oggi vi siano tante società che continuano ad opporvisi.

Quinta tesi: come si è evidenziato, questo liberalismo politico si rivolge a ogni cittadino pronto a fare proprio il principio dell'ugual rispetto e dunque, non di meno, ai cittadini religiosi né a quelli, tra loro, che rifiutano di confinare la loro fede nella sfera privata. Questi ultimi, ossia i cittadini religiosi "attivi", per così dire, non devono essere dissuasi dall'esprimersi in merito a questioni politiche tenendo in considerazione il proprio credo religioso. Ritengo sia il segno di una democrazia vitale che i cittadini si sentano liberi di esprimersi

apertamente e pienamente, spiegando come vedono le questioni all'ordine del giorno alla luce delle loro visioni globali del mondo. Soltanto che, ed è un'eccezione importante quando si tratta di decidere le questioni fondamentali (che attengono alle libertà civili e politiche e alla distribuzione delle risorse necessarie per dar loro valore reale), invece semplicemente di discuterle è necessario che le motivazioni su cui si fa leva siano compatibili con il principio dell'ugual rispetto, vale a dire atte a essere accettate dagli altri cittadini. Ciò significa che i cittadini religiosi non possono imporre agli altri il proprio credo o misure che giustificano unicamente con le proprie convinzioni, ma, ed è altrettanto importante, lo stesso si applica ai cittadini secolarizzati: ai kantiani, tra noi, agli umanisti, agli atei, agli agnostici. In questo senso, la vita politica di una democrazia moderna dovrebbe essere post secolare, senza per questo, ovviamente, diventare teocratica. Il principio dell'ugual rispetto costituisce un terreno comune su cui possono trovarsi insieme cittadini che hanno fedi diverse per riconoscere a ciascuno la libertà e le risorse necessarie per perseguire la propria particolare concezione del bene umano.

Sesta tesi: non si è detto nulla, finora, della giustificazione del principio dell'ugual rispetto, si è insistito piuttosto sul modo in cui esso dovrebbe fungere da premessa essenziale nella giustificazione delle regole fondamentali della democrazia moderna. In realtà, non si vede nessuna giustificazione che non sarebbe anch'essa oggetto di un ragionevole disaccordo. Non vi è modo, ad esempio, di dedurre il principio dell'ugual rispetto dalla natura stessa della ragione; un tentativo con cui molti filosofi, tra cui Jürgen Habermas in alcuni momenti, si sono spesso cimentati; ma, in compenso, nelle società occidentali vi sono più tradizioni morali tra loro diverse, sia religiose che secolarizzate, che possono accordare a questo principio un ruolo fondamentale nella vita politica. Ciò spiega la solidità di tale principio nelle nostre democrazie moderne, ma allo stesso tempo – ed è altrettanto importante – chiarisce il fatto che questo principio dell'ugual rispetto, l'idea che i principi politici debbano essere accettabili per i cittadini e non semplicemente, per così dire, accettabili da Dio, continui a essere estraneo a tante altre società nel mondo.

Credenti e partecipazione politica

Credo che vi sia un certo punto di disaccordo tra le mie posizioni e ciò che viene sostenuto, nei rispettivi contributi, da Tzvetan Todorov e Massimo D'Alema, e che quel punto di disaccordo possa riflettere la differenza, forse,

tra l'esperienza americana e l'esperienza europea riguardo alla religione. Ma, in primo luogo, occorre sottolineare il mio assoluto accordo con D'Alema quando insiste sul fatto che non si deve credere nell'utopia liberale, che in realtà all'interno dello stesso campo liberale ci si scontra sul vero significato di liberismo. E infatti il principale conflitto di questo genere è quello tra i neo-liberisti, convinti che si debba essenzialmente limitare lo Stato per dare pieno impulso alla società civile e al mercato economico, e i sostenitori di un liberismo più socialdemocratico, per così dire, secondo il quale non si tratta di limitare lo Stato, perché lo Stato ha alcuni compiti essenziali e positivi da svolgere e perché la società civile non è la soluzione a tutti i nostri problemi ma piuttosto la fonte dei nostri problemi. Proprio nella società civile si sviluppano inevitabilmente concentrazioni di potere che fanno sì che alcuni dipendano, per la propria esistenza, dal potere degli altri, ed è un compito essenziale dello Stato ridistribuire, laddove ve ne sia bisogno, le risorse economiche affinché ciascuno, ogni cittadino, abbia i mezzi necessari per condurre la propria esistenza in maniera indipendente da qualsiasi concentrazione illegittima del potere.

Veniamo ora alla ragione di possibile disaccordo con D'Alema, anche se non sono certo che si tratti di una reale divergenza, ma ho sempre l'impressione che sotto ogni accordo si celino punti di disaccordo (il sociologo Niklas Luhmann diceva a tal proposito che quando le persone si trovano d'accordo è perché non hanno ascoltato con sufficiente attenzione). D'Alema fa una distinzione (riguardo al nostro tema, democrazia e religione) tra la rinascita del sentimento religioso e la riconquista dello spazio pubblico da parte della religione. Mi chiedo se non vi sia qualcosa in mezzo che sia importante per la vitalità delle nostre democrazie liberali. Anche qualora non si voglia che la Chiesa riconquisti lo spazio pubblico, è pur sempre possibile rallegrarsi del fatto che la Chiesa e la religione intervengano e si affermino nello spazio pubblico, che la religione non resti relegata nelle cerimonie domenicali e nella sfera privata dei singoli, e che i credenti prendano posizione sulle questioni politiche, facendo appello alle loro opinioni e alle convinzioni specificamente religiose. Credo sia un bene per la cosa pubblica che i credenti affermino il proprio credo nello spazio pubblico e cerchino di convincere gli altri cittadini, eventualmente non credenti, della verità del loro punto di vista.

Porto un esempio americano di questo fenomeno: la lotta per i diritti civili dei neri negli anni Cinquanta, Sessanta e Settanta negli Stati Uniti è incomprendibile senza il sentimento religioso che, apertamente e pubblicamente, mo-

tivava i leader del movimento nero, soprattutto Martin Luther King, ma non soltanto lui. Era un movimento che si richiamava alla Bibbia, al sentimento religioso, all'idea che siamo tutti fratelli e che siamo tutti figli di Dio. Questa retorica religiosa ha avuto un grande ruolo nel successo del movimento per i diritti civili dei neri nella storia americana. Naturalmente, non si trattava (e non era questa l'idea di Martin Luther King) di sancire con la legge la verità della religione cristiana nella Costituzione americana, ma è stato essenziale per il successo di quel movimento sociale che i sostenitori, soprattutto i neri, che erano credenti, potessero esprimere il carattere religioso della loro rivendicazione di emancipazione politica. In questo senso tutti, credenti o meno, abbiamo molto da imparare da ciò che alcuni credenti possono esprimere sulle questioni politiche, muovendosi dalla propria prospettiva religiosa. Oggi, ad esempio, negli Stati Uniti, e forse anche in Italia, sono spesso i gruppi cattolici a battersi maggiormente per i diritti dei poveri e affinché lo Stato dia loro di più, appellandosi al fatto che siamo tutti fratelli e tutti figli di Dio. È un argomento molto forte, e a mio avviso migliore di quello convenzionale secondo cui si deve dare di più ai poveri per prevenire il sorgere di problemi. Il sentimento religioso ha spesso risposto alla necessità di solidarietà nelle democrazie moderne. Non dico che non possa esservi un fondamento laico nel concetto di solidarietà, ma è un fatto che sono i gruppi religiosi – accade spesso negli Stati Uniti – che, a partire dalle proprie convinzioni religiose ed esprimendo la propria fede, hanno convinto il resto dell'opinione pubblica della necessità di considerare effettivamente gli altri come propri fratelli.

In occasione del celebre dibattito con Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger – che all'epoca era il cardinale Ratzinger – affermò che solo la religione cristiana è in grado di spiegare e di sostenere in maniera convincente i fondamenti della tolleranza sociale e politica. Non intendo qui asserire che con condivido quanto detto da Ratzinger. Ma va sottolineato che l'ampiezza e la forza delle sue affermazioni sono tali da obbligare i non credenti a riflettere, più seriamente di quanto non abbiano forse fatto finora, sui fondamenti della propria fede in quello che ho definito il principio di ugual rispetto, principio di tolleranza politica e sociale essenziale alle democrazie moderne. Per questa ragione credo che si debba molto al fatto che i gruppi religiosi intervengono nello spazio pubblico. Non sono un sostenitore di Nicolas Sarkozy e non dico che si debba incoraggiare la religione a intervenire nella vita pubblica, perché non credo che la religione e i credenti abbiano bisogno di incoraggiamento per affermarsi nello spazio pubblico. Bisogna però non dissuaderli dall'esprimere i loro sentimen-

ti religiosi, il loro punto di vista cristiano, o ebraico o musulmano sulle questioni all'ordine del giorno.

È, forse, qui il punto di disaccordo tra D'Alema e me. Si tratta di una prospettiva che riflette l'esperienza americana, perché noi americani non abbiamo, per così dire, nei riguardi della religione e del suo ruolo nello spazio pubblico la stessa paura che possono averne gli europei a causa della loro esperienza diversa e delle loro tradizioni.

Democrazia e religione: ripensare le ragioni della politica

di Massimo D'Alema

Ringrazio le personalità del mondo della cultura e quanti hanno voluto partecipare e contribuire a questo importante seminario, che ha dato vita ad una discussione di rilievo su un tema cruciale del nostro tempo, dimostrando quanta domanda vi sia di formazione, di cultura, di confronto. Una domanda spesso relegata ai margini di un dibattito pubblico che sembra povero e incapace di cogliere fino in fondo sia gli interrogativi sia la diffusa volontà di capire. Italianieuropei, fondazione di cultura politica, proverà a farlo, con un programma di ricerca che ruota intorno alla politica, legato alle disponibilità delle persone e degli strumenti.

In questo intervento, cercherò di ricondurre la discussione ai temi della politica, sia pure interpretati in una chiave non contingente. Sappiamo che la politica ha bisogno di arricchire il suo retroterra di analisi, i suoi strumenti concettuali, la sua capacità di capire e interpretare la società, pena il rischio di un suo drammatico impoverimento. Il tema è il peso che ha la questione religiosa, e per noi la questione cattolica, con tutte le implicazioni che ciò comporta in un paese che, come ha ricordato Salvatore Natoli, ha una debole tradizione unitaria e statale. Ma, più in generale, vorrei esaminare la questione religiosa, tornata al centro del dibattito pubblico e che appare cruciale nella prospettiva delle nostre società.

Abbiamo coltivato a lungo la convinzione che, in una società ricca, dominata dalla spinta dei consumi individuali, animata da una fiducia anche acritica nei confronti degli sviluppi della scienza, la religione si sarebbe ridotta ad un fatto privato. Non è stato così. La religione ha assunto via via, soprattutto in questa lunga transizione e crisi del mondo occidentale, un rilievo pubblico primario. Si configura come un fattore essenziale di identità, di protezione e di consolazione di fronte alle dure sfide di un mondo che si trasforma velocemente. E appare anche come l'unica dimensione in grado di dare un senso non soltanto alla vita individuale degli esseri umani, ma anche al loro destino collettivo. Non è un caso dunque che la religione torni ad essere un affare di Stato. Ho ascoltato il commento di Tzvetan Todorov ai discorsi del presidente Nicolas Sarkozy. Non ai discorsi di un cardinale, ma a quelli del capo di Stato della

Repubblica francese, patria della Rivoluzione e dell'Illuminismo. Si potrebbe davvero dire «Bella immortal! Benefica fede ai trionfi avvezza!». Quale vittoria inattesa, trionfale, nella Parigi della presa della Bastiglia e dell'Illuminismo!

Si è detto che la rinascita del sentimento religioso scaturisce dalla fine delle grandi narrazioni ideologiche del Novecento, dalla caduta del comunismo e questo, a mio giudizio, è parzialmente vero. Uno sforzo di ricostruzione cronologica di quanto è accaduto negli ultimi venticinque anni ci aiuta, forse, a vedere che il movimento è stato più complesso, perché in realtà, sul finire del secolo scorso – il "secolo breve" – non fu il sentimento religioso a trionfare sull'utopia totalitaria, ma fu piuttosto, e lo ha ricordato in qualche modo anche Todorov, l'ideologia liberale della società aperta e della forza dinamica del capitalismo. Di fronte a questa forza, alla sua straordinaria capacità di innovazione e di produzione di ricchezza, una società e un'economia pianificata hanno ceduto di schianto. Ed è stato il fascino della democrazia ad attrarre l'opinione pubblica dei paesi dell'Europa centrale e orientale verso l'Europa politica, verso l'Occidente.

Bisogna forse cercare di capire quale ruolo ha giocato l'utopia neolibérale. Ad essa si sono spesso riferiti Charles Larmore e Salvatore Natoli e tornerò più avanti sul tema, perché il liberalismo è una sorta di campo di battaglia. Proprio in quanto ideologia vincente, esso diventa terreno di un confronto tra più liberalismi. In questo senso, non c'è dubbio che il liberalismo di cui ha parlato Charles Larmore sulla scia della lezione di John Rawls, il liberalismo politico, sia cosa diversa dall'ideologia liberista che ha dominato la globalizzazione. Così come il liberalismo che punta ad un compromesso sociale attento ai temi della disuguaglianza di Stuart Mill è diverso da un liberalismo attento soltanto alle regole, come teoria delle procedure.

Ma guardiamo al liberalismo concreto, quello che ha retto la globalizzazione. Questa ideologia del mercato contro la quale, oggi, si volge anche la nuova destra, dopo esserne stata propugnatrice. Guardiamo alla tesi secondo cui la fine del comunismo ha coinciso con la fine delle ideologie, con la fine della storia. Abbiamo avuto il fiorire di una grande letteratura: la fine della politica; la politica che perde di significato nell'epoca in cui è il dominio dell'economia, liberata dai vincoli imposti dalla politica, a sprigionare le forze positive in grado di darci il migliore dei mondi possibili. Ed è, quindi, il mercato a provvedere ad allocare le risorse. Il compito della politica – è stato scritto – è soltanto quello di rimuovere gli ostacoli che si frappongono al pieno sviluppo del potenziale benefico dell'economia. Insomma, la politica ancella dell'economia.

Tutto questo si è presentato come la fine delle ideologie, mentre probabilmente era l'ultima grande ideologia totalitaria del Novecento.

A questo punto è necessario fare una puntualizzazione. Credo, infatti, che la rinascita del sentimento religioso e il fenomeno, parallelo ma non coincidente, della ricristianizzazione della vita pubblica e politica siano distinti e tali vadano mantenuti, se si vuole cercare di costruire una risposta. Detto questo, alla base del ritorno del sacro vi è certo anche il fallimento delle grandi utopie millenaristiche, ma in primo piano vi è piuttosto il fallimento dell'ideologia del mercato e di una globalizzazione priva di politica, di principi, di idee guida.

In realtà, se è vero che la globalizzazione è stata un gigantesco tentativo di occidentalizzare il mondo, è anche vero che l'Europa si è espansa nel mondo fino a perdere se stessa. Insomma, il mare come metafora dell'Occidente può essere solcato in direzioni diverse. E noi ci siamo via via resi conto che la globalizzazione non consisteva soltanto nell'esportazione delle nostre idee, la nostra visione del mondo, ma che le nostre idee ritornavano sotto forma di merci. Infatti, l'innesto del capitalismo occidentale sulle grandi società comunitarie asiatiche ha prodotto effetti formidabili dal punto di vista economico, anche se certamente carichi di problemi dal punto di vista umano e ambientale.

Abbiamo vinto e siamo vittime della nostra vittoria. La globalizzazione è una porta girevole che non andava in una direzione sola e ha prodotto lacerazioni e conflitti da cui oggi l'Occidente, che ne è stato il motore fondamentale, si sente minacciato. Minacciato sul piano della competizione economica, quindi nei suoi privilegi, nelle sue conquiste e nella sua ricchezza: importiamo povertà – è stato scritto – a causa della globalizzazione. L'Occidente, inoltre, si sente insidiato nella sua sicurezza, perché quella parte del mondo che rimane emarginata dalla globalizzazione e avverte la propria identità in pericolo vede in esso un nemico. Gli immigrati, avamposti di questo mondo ostile, vengono da noi alla ricerca di benessere e futuro. Non c'è dubbio che di fronte a questi effetti boomerang, ad effetti di ritorno di un processo che noi pensavamo unidirezionale, le nostre società appaiano smarrite, incerte del loro futuro, attraversate da fenomeni di imbarbarimento legati anche a nuove povertà e a disumanizzazione.

Ed è in questo contesto che emerge l'idea che la religione, la fede, la Chiesa possano svolgere un ruolo di supplenza. La destra politica prende in prestito la religione come cemento della società, come elemento coesivo di cui l'Occidente ha bisogno nella competizione-conflitto con altre civiltà. D'altro

canto, qualcosa di simile, di parallelo, è accaduto nel mondo islamico. E non è un caso che siano l'Occidente e il mondo arabo i luoghi in cui il fondamentalismo religioso, in forme estremamente diverse, ha assunto un peso così grande. Sono, infatti, le parti del mondo che vivono la globalizzazione o con un sentimento di paura o con un sentimento di esclusione e rancore.

Secondo l'interessante classificazione che ha proposto il sociologo francese Dominique Moïsi, ci sono poi altre aree del mondo che, invece, vivono questa fase con un atteggiamento di speranza: i grandi paesi asiatici e quelli dell'America Latina. Qui la presenza delle religioni è estesa, ma non occupa lo spazio pubblico allo stesso modo in cui ciò avviene nei paesi che vivono la globalizzazione come minaccia alla propria identità o al proprio status. In una telefonata di consolazione dopo la sconfitta elettorale, un amico brasiliano mi diceva che in fondo è normale che i paesi dominati dalla paura siano quelli vecchi e che siano governati dalla destra, mentre paesi giovani e sospinti dalla speranza siano governati dalla sinistra. Rimane un certo rincrescimento per la parte del mondo in cui ci troviamo noi, ma ritengo che non si possa accettare questa condanna e che occorra cercare di guardare alle potenzialità che ci sono anche nel nostro mondo occidentale.

Tornando al mondo arabo e pensando a quell'esperienza di nazionalismo, voglio aggiungere che a determinare un ripiegamento verso il fondamentalismo religioso è stato in questo caso il sostanziale fallimento del tentativo di costruire uno Stato laico e di assicurare uno sviluppo moderno di emancipazione delle masse.

Ora, naturalmente, quando parliamo di un ruolo di supplenza della religione, ci riferiamo in realtà anche al fatto che questo ruolo è stato esercitato in modo ambivalente. Vuol dire che, in definitiva, se noi guardiamo al corso di questi anni, non possiamo negare che in una certa fase la religione, il cristianesimo, il cattolicesimo, la Chiesa, abbiano in qualche modo offerto una supplenza anche al socialismo. Pensiamo alla critica di Giovanni Paolo II al capitalismo globale e alle sue ingiustizie e contraddizioni. Di fronte ad un socialismo che taceva, carico delle sue vergogne e del suo senso di colpa storico, la Chiesa ha saputo offrire anche alla sinistra, in una fase determinata, la forza di una sua visione critica universalistica. Poi, però, è parsa ripiegare verso l'Occidente, chiudersi dentro questi confini, in un'alleanza tra Occidente, cristianesimo e mondo giudaico-cristiano che, a mio giudizio, è rischiosa per la stessa Chiesa. Essa, infatti, rischia di perdere la carica di universalità del messaggio cristiano e di confinarsi entro i limiti di un mondo, il nostro. Tanto

che sempre di più si potrebbe dire, parafrasando la celebre espressione mo-rotea riferita alla Democrazia Cristiana: «Non siamo più gli unici padroni del destino, siamo una parte».

È fondamentale che l'Occidente capisca che è solo uno degli attori. E probabilmente l'Europa non sarà neanche uno degli attori fondamentali, se non saprà unirsi e non avrà fiducia nei propri valori e nel proprio patrimonio di civiltà. Così, mentre in altre epoche storiche il legame tra cristianesimo, mondo occidentale ed Europa ha posto il cristianesimo al centro del mondo, oggi, se questo patto diventasse esclusivo e opprimente, il cristianesimo correrebbe il rischio di finire in un'area non periferica, ma certo ben delimitata.

Assistiamo, quindi, a questo duplice fenomeno: rinascita del sentimento religioso e riconquista religiosa dello spazio politico-statuale. Due cose che, come già ricordato, non coincidono e alla cui diversità deve guardare con attenzione chi voglia preoccuparsi di una riscossa laica, intesa non in senso antireligioso, ma nel senso di una cultura laica che comprenda e si arricchisca del sentimento religioso.

Se consideriamo il fenomeno della riconquista dello spazio politico e statale da parte della religione, vediamo che si tende a fondare una nuova alleanza tra la religione stessa e un potere che ha bisogno di darsi un'identità, quanto più si sente minacciato e immerso in un conflitto. E certamente – come è stato ricordato dal professor Alfonso Catania – l'11 settembre ha rivelato questa debolezza dell'Occidente. Nel pensiero contemporaneo, l'11 settembre ha funzionato come il terremoto di Lisbona, che aveva sconvolto il pensiero filosofico europeo del Settecento, facendo cadere l'utopia del migliore dei mondi possibili. Di fronte all'opinione pubblica è apparso quello che immediatamente Bill Clinton definì «the dark side of globalization», il volto oscuro della globalizzazione: l'altra faccia di un processo cui l'Occidente aveva guardato con ottimismo, come, appunto, ad un'espansione del proprio modello economico, sociale, culturale, statale.

Vorrei fare un'altra osservazione legata all'attualità: noi – e intendo riferirmi alla sinistra democratica europea – abbiamo visto con molto ritardo la novità di questo scenario. Abbiamo continuato a leggere la transizione con vecchie categorie interpretative. Persino l'analisi dei comportamenti politici non ha tenuto conto di queste sconvolgenti novità. Ce lo ha ricordato il bellissimo intervento di Mauro Calise in sede di analisi del voto, quando ha detto: «Lasciamo stare le analisi sociologiche, certamente interessanti, dei flussi, chi ha votato e chi no, quale categoria, quale pezzo del paese. Tutto questo è fondamentale,

ma forse ci sfuggono dati ancor più di fondo». Noi ci rivolgiamo all'opinione pubblica nella convinzione che l'elettore sia il *citoyen*. E abbiamo letto la transizione pensando che fosse finito il voto ideologico, di appartenenza, e che l'elettorato si fosse spostato verso il voto di opinione, la scelta razionale e individuale dell'offerta politica più vantaggiosa, più ragionevole, più realistica. Non era vero. O, comunque, era vero soltanto per una porzione dell'opinione pubblica, mentre tornava prepotentemente un voto politico che, se non vogliamo chiamare ideologico, di appartenenza, dovremmo definire quantomeno identitario, cioè, appunto, mosso da passioni e paure e non da una valutazione razionale.

La destra ha intercettato le ragioni profonde per cui non si spostano più blocchi sociali nel senso tradizionale, ma pezzi di comunità. Un po' alla maniera in cui, naturalmente senza spingere questo parallelismo oltre un certo limite, Remo Bodei ha ricordato la diversa capacità di persuasione dell'esponente nazional socialista e dell'esponente comunista nel dibattito con gli operai tedeschi, quindi la forza degli argomenti apparentemente irrazionali e la capacità di evocare un consenso mosso da passioni profonde.

Dunque, la destra è stata migliore interprete di quello che si muoveva nel fondo della società occidentale e ha saputo intercettarne attese e paure. Allo stesso tempo, ha offerto una risposta che si è largamente basata sull'alleanza tra Chiesa e potere, tra religiosità e potere. Tuttavia, noi sappiamo quanti pericoli questa alleanza porti con sé, in particolare per lo Stato, dal punto di vista della riduzione dei diritti.

A mio giudizio un'alleanza di questo tipo in prospettiva entra in urto con il carattere pluralistico e democratico, con quei contenuti e quelle garanzie di libertà per tutti che sono la conquista dello Stato moderno. Ma porta pericoli anche per la Chiesa, perché in definitiva la tentazione del potere, che è una tentazione demoniaca nella storia della Chiesa, è sempre stata all'origine di quegli errori, di quei misfatti di cui Giovanni Paolo II ha dovuto chiedere perdono. E questa tentazione apre linee di frattura all'interno dello stesso movimento dei cattolici. Un'eco molto interessante è quella che si è levata dal contributo di monsignor Piero Coda, che ha opposto l'idea di una Chiesa movimento sociale e storico, post conciliare, che non sceglie l'alleanza con il potere. A questo proposito, l'unico rimprovero che gli si può muovere, è di aver impropriamente attribuito a Gramsci questa visione egemonica, mentre piuttosto Gramsci considerava ciò esattamente sotto la specie del dominio. Viceversa, l'egemonia gramsciana somiglia molto a quell'idea di essere «sale e lievito»

che monsignor Coda ha proposto. L'egemonia gramsciana si fonda, appunto, sul consenso e sulla capacità di costruirlo.

Ho trovato importante il suo contributo, e il richiamo così forte al Concilio, al valore della libertà religiosa, alla forza di una separazione tra Chiesa e potere affermata nella "Gaudium et Spes" che, abbiamo appreso con piacere, neppure un pontefice può rimuovere. Diciamo pure: è stata una notizia rassicurante da molti punti di vista.

E, più a fondo, abbiamo apprezzato la distinzione tra Chiesa e istituzione che fornisce un fondamento di verità al potere, la distinzione tra Cristo e Paolo, che Vincenzo Vitiello nel suo saggio ha spinto fino ad una cristologia che vede nel Cristo il portatore di una verità che non possiede se stessa. Quindi di una verità, si potrebbe dire, straordinariamente consona alla libertà dei moderni, alla democrazia, in quanto la democrazia non espunge la verità, ma rifiuta che essa sia premessa e fondamento della convivenza, collocandola semmai come la fine di una ricerca che avviene nel confronto tra i diversi.

Dico tutto questo perché nulla sarebbe tanto sbagliato quanto impostare questo dibattito sulla laicità come uno scontro fra credenti e non credenti. In realtà, il dibattito sulla laicità attraversa innanzitutto il mondo religioso, e lo attraversa nel senso di aprire una linea di frattura con un cattolicesimo post conciliare che rifiuta l'idea di un patto fra la Chiesa-istituzione e il potere. Ma questo non ci esime anche dal ragionare su una risposta laica, dove con laica si intendono, appunto, le correnti di pensiero eredi dell'Illuminismo. Sono tanti, questi eredi. Alcuni hanno combinato anche guai, ma nel complesso, tuttavia, hanno avuto un peso importante nella storia europea.

Abbiamo dalla nostra molte buone ragioni, che non voglio elencare tutte. Certamente non è vero che lo Stato liberale si fonda sul relativismo etico; piuttosto, esso si fonda sull'idea della pace, basata sulla tolleranza e, quindi, sulla necessità di una convivenza non costituita sulla religione. Una comunità fondata esclusivamente sulla religione, infatti, va incontro inesorabilmente al conflitto con altre comunità. L'idea moderna di pace che nasce, appunto, come è stato ricordato, dalle guerre di religione, cioè l'idea di una pace costruita sulla tolleranza, è un grande valore. Non è affatto relativismo etico, così come non lo è la tutela della libertà degli individui, ivi compresa la libertà religiosa. Insomma, noi abbiamo accettato, forse un po' troppo facilmente, che questi principi e valori svanissero, venissero considerati come qualcosa di non sufficiente a motivare le ragioni della convivenza.

Mi riferisco ai valori fondanti così come si sono evoluti nel costituzionalismo democratico, attraverso un processo storico, attraverso conflitti per il riconoscimento dei diritti umani e di cittadinanza, fino al riconoscimento, nella Costituzione europea, dei diritti di genere: insomma, dei diritti di nuova generazione. Tutta questa costruzione straordinaria del costituzionalismo democratico, inteso come programma, è un grande patrimonio di civiltà che comprende il cristianesimo e non si esaurisce in esso.

Sono stato fra quanti hanno ritenuto che fosse giusto non scrivere delle radici giudaico-cristiane dell'Europa nella premessa della nostra Costituzione, perché altrimenti avremmo dovuto – come ha ricordato Todorov – fare l'elenco di tutte le radici e poi stabilire un criterio di gerarchia tra di loro. Non avremmo più scritto una Costituzione, ma un trattato filosofico o teologico, a seconda dell'inclinazione. Da questo punto di vista, l'insieme di valori morali e norme giuridiche che stanno a fondamento della nostra convivenza e che si reggono *etsi deus non daretur* ha un potenziale di universalità che è persino maggiore del patrimonio giudaico-cristiano. In qualche modo, infatti, è in grado di rivolgersi ad ambiti diversi, collegandosi a valori condivisi. Proprio come nella teoria degli insiemi, dove due insiemi si sovrappongono. Io sono abbastanza d'accordo, per esempio, nel dire che l'idea di non nuocere sia uno di quei punti in cui gli insiemi si sovrappongono e quindi delineano valori che si fondano su convinzioni di natura etica e religiosa, che vanno al di là del patrimonio esclusivo del mondo giudaico-cristiano. Tanto più in un mondo in cui le culture si mescolano e le civiltà si incontrano. In definitiva, penso che il sogno regressivo di società eticamente e religiosamente compatte finirebbe per mettere in discussione la democrazia.

Mi domando persino se non dobbiamo porre con maggiore coraggio questioni oramai veramente fondamentali per il futuro delle nostre società. Parliamo giustamente della necessità di combattere gli effetti negativi di una immigrazione incontrollata, della clandestinità, della criminalità. Ora, io non sono per il disordine, sono sempre stato un uomo d'ordine, sono per tutelare la sicurezza dei cittadini. Ma forse non vediamo altri problemi che, proprio alla fine della sicurezza, non sono meno essenziali. Parliamo dell'integrazione intesa come dialogo, come rispetto delle culture, ma esiste un problema fondamentale che riguarda il riconoscimento dei diritti politici e che va affrontato. Che cos'è la democrazia in una società in cui oramai il 10-15% della forza lavoro non ha rappresentanza? Questo altera il meccanismo dello scambio, ovvero il meccanismo della democrazia come luogo dove si confrontano e si com-

pongono gli interessi. Tenzialmente una società che esclude una parte del lavoro subordinato diventa una democrazia censitaria sul modello delle *poleis* greche, non certo una democrazia moderna.

Insomma, sono in gioco questioni di fondo e ritengo che abbiamo certamente buone ragioni da rivendicare. C'è un "però": siccome la politica è anche capacità di misurare i rapporti di forza, occorre porsi una domanda sul perché questa costruzione grandiosa appaia fragile sotto la spinta, che può sembrare irrazionale, della paura e dell'uso politico della religione. È solo, come qualcuno ha accennato, a causa dell'ignavia dei dirigenti che non sono abbastanza assertivi nel difendere questi valori? Questa è una giustificazione che torna (anche perché è la più facile) nella storia del movimento operaio: alla fine, sì, abbiamo perduto, perché eravamo guidati da persone che non avevano qualità.

Credo, invece, che vi sia qualcosa di più profondo che investe questa costruzione grandiosa, composta dal patrimonio costituzionale e democratico e dai diritti che esso indica come programma. Oggi, questa costruzione, frutto di una lunga storia, sembra non riuscire a formare intorno a sé un consenso prevalente in un'epoca di arretramento, di impoverimento, di minacce per la sicurezza, per lo status, rischiando di assomigliare a quell'insieme di promesse che lo Stato liberale non è in grado di mantenere. Per dirlo con il funesto teorema di Ernst-Wolfgang Böckenförde: premesse che non può garantire, per il fatto che tra la forza di questo patrimonio e la società vi è, purtroppo, l'impotenza della politica. Perché questo straordinario patrimonio democratico o è in qualche modo sorretto da un movimento storico che lo inverte e lo trasforma in speranza, oppure appare come un insieme di norme e di principi astratti che non sono più in grado, credibilmente, di mobilitare gli esseri viventi, gli esseri umani nella loro concretezza.

È, appunto, dall'idea che lo Stato liberale si fonda su premesse che non può garantire, che, non a caso, prende le mosse lo scritto di Joseph Ratzinger, in occasione de settant'anni del cardinale Agostino Casaroli, sull'imprescindibilità del cristianesimo nel mondo moderno. In esso si sostiene che c'è bisogno di una forza esterna in grado di offrire un fondamento alla convivenza e questa forza esterna è la religione. Dunque, la religione è tollerante perché dà un fondamento alla convivenza, si fa carico del fatto che ci sono anche dei non credenti. A questi si consiglia caldamente di comportarsi *veluti si deus daretur*, in modo che anch'essi possano liberamente conformarsi al nuovo principio fondante della convivenza. Non vi è obbligo, ma un consiglio molto pressante a comportarsi esattamente così.

Allora, se non vogliamo che si smarrisca il senso delle ragioni di fondo del nostro stare insieme e però vediamo che ci si volge alla religione come elemento fondante, dobbiamo capire che alle radici di questa crisi c'è la debolezza della politica, che dovrebbe essere declinata in due sensi: da una parte per l'affievolirsi della sua capacità di suscitare passioni e partecipazione, dall'altra, in particolare, per l'indebolimento dei suoi strumenti in grado di agire sulla realtà.

A mio parere, infatti, la crisi dello Stato liberale, prima che essere crisi dei suoi fondamenti, è crisi della sua capacità di governare la globalizzazione. Basta, ad esempio, guardare all'impotenza dello Stato nazionale di fronte alla grandiosità dei processi economici, alla finanziarizzazione dell'economia, per cui è sufficiente una lieve stormir di fronde a Wall Street per mettere in ginocchio gli Stati. Abbiamo un bello scrivere di formidabili Costituzioni, se poi lo Stato non è in grado di mantenere queste promesse, perché è povero degli strumenti, è privo di potenza. D'altra parte, perdendo capacità di coinvolgimento, di inveramento di questi principi, alla politica viene meno la condizione per cui essa continui a rappresentare un elemento essenziale del rapporto tra società civile, comunità e Stato, marcando così la propria impotenza.

Ora, noi ci siamo adoperati per molti anni, e giustamente, a decostruire elementi ideologici intesi come falsa coscienza. In fondo, venivamo da una tradizione nella quale l'ipertrofia delle aspettative messianiche aveva prodotto tanti guasti che era giusto mettere degli argini alla politica. Ma adesso il fiumicello è così essiccato che in questo momento ha bisogno più di affluenti che di argini. Dunque, dopo questa opera di decostruzione, che è stata una grande operazione ecologica, penso che vi sia bisogno di un'azione di ricostruzione.

Da questo punto di vista, Salvatore Natoli, nel suo contributo, ha espresso una considerazione stimolante, contrapponendo un'utopia liberale, di un liberalismo che si fa carico dell'ingiustizia sociale e della promozione umana, all'utopia marxista, in quanto l'utopia liberale è immanente e si rivolge all'uomo concreto. Mi sono ricordato di quando, in gioventù, diventato segretario della Federazione Giovanile Comunista, fui invitato una sera da Franco Rodano a casa sua. Io pensavo volesse parlare dei problemi politici e invece la prima cosa che mi disse non appena mi misi a sedere fu: «Bisogna espungere da Marx il comunismo». La discussione si fece subito impegnativa. Marx – sosteneva Rodano – è uno straordinario pensatore del movimento storico, critico del capitalismo e delle sue contraddizioni, ma funziona se lo liberiamo dagli elementi finalistici, perché nel marxismo è insita l'idea dell'uomo di farsi Dio. Invece,

il marxismo senza il comunismo deve rispettare Dio. Io rimasi colpito da questo discorso. Naturalmente, nel mio furore giovanile e nella mia passione per gli scritti giovanili di Marx, sospettai. Ho voluto ricordare questo episodio, perché anche noi politici, nella nostra più modesta frequentazione degli studi, abbiamo qualche testimonianza umana da poter portare.

Attenzione quindi a non capire quanto il sogno dell'uomo nuovo abbia a che fare con l'uomo concreto. In realtà, con esso intendiamo una forza che agisce dentro l'immanenza della storia. È difficile, cioè, pensare ad un movimento politico che non sia capace di suscitare passione perché portatore di una visione del futuro depurata degli aspetti messianici. È difficile pensare un riformismo che non sia mosso da idee forti, valori, principi, da una visione del futuro. Altrimenti il tutto rischia di ridursi ad una ingegneria sociale che non reggerà la sfida con nessun fondamentalismo, per quanto si possa essere in grado di sviluppare un discorso razionale. Il discorso razionale, l'argomento convincente non è necessariamente quello che prevale se non è in grado di suscitare passioni e muovere speranze.

In definitiva – e sono d'accordo con Remo Bodei quando dice che è un programma di lungo periodo – non basta riaffermare i nostri principi, che pure hanno una loro forza. Li dobbiamo nutrire della capacità di restituire alla politica respiro, potenza anche nel senso ideale. Una politica in grado di governare le contraddizioni e le paure, di costruire le condizioni della convivenza, che non basta predicare, ma ha bisogno anche di essere strutturata dagli strumenti della politica e dello Stato. Una politica capace di restituire all'Occidente una visione meno impaurita del mondo globale, più fiduciosa in un patrimonio di civiltà che, se liberato da ogni integralismo e da ogni etnocentrismo, è necessario al mondo globale: democrazia, diritti umani, diritti del lavoro.

In fondo, noi abbiamo esportato soltanto una certa parte dell'Occidente: il mercato, la produzione di massa ecc. Ma io – in questo sarò marxista nel senso buono – ho fiducia, ad esempio, che la crescita del capitalismo in Cina finirà inevitabilmente per accompagnarsi con le lotte degli operai. Si è cominciato con la rivendicazione salariale e con la richiesta di libertà, perché in verità questo *coté* dell'Occidente ha una grande forza universale, ma solo se sappiamo proporlo come contributo ad un mondo globale.

E vorrei concludere dicendo che, in questa prospettiva, si può anche riproporre e rilanciare un dialogo fecondo tra credenti e non credenti. La rinascita del sentimento religioso, infatti, non soltanto non è un ostacolo, ma è un fattore che può concorrere a ridare forza di prospettiva alla politica. A una con-

dizione: che i non credenti riconoscano che la ricerca della verità, cioè la ricerca del senso ultimo dell'esistenza umana, della propria esistenza individuale, costituisce non una fuga dalla realtà, non un'inutile perdita di tempo, ma un tratto di nobiltà dell'essere umano. E che i credenti riconoscano che la fede è solo una delle risposte possibili a questa ricerca di senso dell'esistenza umana, perché – come ci diceva Todorov, e in questo sono d'accordo con lui – anche una morale puramente umana può fondare il senso dell'esistenza individuale nel rapporto con gli altri.

Non a caso, la definizione di sinistra che mi piace di più è «Non solo io, ma gli altri; non solo qui, ma il mondo; non solo oggi, ma domani». Ecco, io penso che in un impegno che sappia guardare agli altri, che sappia pensare il mondo e non soltanto la porzione dove ci è dato di vivere, che sappia porsi il problema delle generazioni future, vi sia la possibilità di dare un senso alla propria esistenza. Non in contrapposizione con la fede religiosa, ma in un dialogo fecondo con essa.

AUTORI

Massimo Adinolfi insegna Ermeneutica filosofica all'Università di Cassino. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Essere in due. L'operazione del pensiero* (2003), *Una passione senza misura. L'esercizio della filosofia attraverso la sua storia* (2007).

Remo Bodei insegna Filosofia alla University of California di Los Angeles. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze* (2002), *Una scintilla di fuoco. Invito alla filosofia* (2005), *Piramidi di tempo. Storie e teoria del déjà vu* (2006).

Alfonso Catania insegna Filosofia del diritto all'Università di Salerno. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Stato, cittadinanza, diritti* (2000), *Teoria e filosofia del diritto. Temi, problemi, figure* (2006), *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale* (2008).

Piero Coda insegna Teologia trinitaria alla Pontificia Università Lateranense ed è presidente dell'Associazione teologica italiana. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica* (2003), *Teo-logia* (2005), *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino* (2008).

Massimo D'Alema è presidente della Fondazione Italianieuropei. Dal 1998 al 2000 è stato presidente del Consiglio dei ministri, dal 2006 al 2008 ministro degli Esteri e vicepresidente del Consiglio dei ministri. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Oltre la paura* (2002), *La politica ai tempi della globalizzazione* (2003), *A Mosca l'ultima volta* (2004).

Alfredo D'Attorre è ricercatore in Filosofia del diritto all'Università di Salerno. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Perché gli uomini ubbidiscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana* (2004), *Il potere sovrano e l'economia: la genealogia della biopolitica in Foucault* (2006), *Soggetto giuridico e uguaglianza: l'ambigua sopravvivenza dello Stato sovrano* (2006).

Félix Duque è *catedrático* di Storia della filosofia moderna all'Universidad Autónoma di Madrid. In Italia, sono apparsi di recente, tra gli altri: *Terrone oltre il postmoderno. Per una filosofia del terrorismo* (2006), *La radura del sacro* (2007), *La fresca rovina della terra. Dell'arte e i suoi rifiuti* (2007).

Roberto Esposito insegna Filosofia teoretica all'Istituto italiano di scienze umane. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002), *Bios. Biopolitica e filosofia* (2004), *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (2007).

Luigi Ferrajoli insegna Teoria generale del diritto all'Università di Roma "Roma Tre". Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico* (2001), *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale* (2004), *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia* (2007).

Charles Larmore, filosofo, membro della American Academy of Arts and Sciences, insegna Filosofia e Scienze politiche all'Università di Chicago. In italiano, sono apparsi di recente: *L'eredità romantica* (2000), *Pratiche dell'io* (2006), *Dibattito sull'etica. Idealismo o realismo*, con Alain Renaut (2007).

Eugenio Mazzarella, già preside della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Napoli "Federico II", dove insegna Filosofia teoretica, è attualmente deputato del PD. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger* (2002), *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico* (2004), *Lirica e filosofia* (2007).

Salvatore Natoli insegna Filosofia teoretica all'Università di Milano-Bicocca. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Parole della filosofia o dell'arte di meditare* (2004), *La salvezza senza fede* (2007), *La mia filosofia. Forme del mondo e saggezza del vivere* (2008).

Stefano Rodotà insegna Diritto civile all'Università di Roma "La Sapienza". È stato parlamentare in Italia e in Europa ed è tra gli autori della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Tecnopolitica. La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione* (nuova ed. 2004), *Intervista su privacy e libertà* (2005), *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto* (2006).

Tzvetan Todorov, saggista e filosofo, è direttore di ricerca del CNRS. Tra le sue pubblicazioni più recenti in italiano: *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico* (2004), *Lo spirito dell'illuminismo* (2007), *La letteratura in pericolo* (2008).

Luciano Violante insegna Istituzioni di diritto e procedura penale all'Università di Camerino. Dal 1996 al 2001 è stato presidente della Camera dei deputati e dal 2006 al 2008 presidente della Commissione affari costituzionali della Camera. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *In un mondo asimmetrico. Europa, Stati Uniti, Islam* (2003), *Secondo Quòlet. Dialogo fra gli uomini e Dio* (2004), *Lettera ai giovani sulla Costituzione* (2006).

Vincenzo Vitiello insegna Teologia politica all'Università di Milano "Vita-Salute San Raffaele". Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo* (2002), *Dire Dio in segreto* (2005), *Ripensare il Cristianesimo. De Europa* (2008).

*Finito di stampare nel mese di maggio 2009
per conto di Solaris S.r.l.
presso Legoprint S.p.A.
Via Galileo Galilei, 11 - 38015 Lavis (TN)*

