

Sulla laicità della politica

di Massimo Adinolfi

Di recente, Jürgen Habermas ha affidato all'espressione "società post-secolare" il compito di descrivere il carattere fondamentale delle società avanzate, per sottolineare la permanenza del fenomeno religioso ben al di là del solo ambito individuale e soggettivo nel quale si è creduto un tempo che si sarebbero progressivamente ritirate. L'espressione fa riferimento, in particolare, ad una *trasformazione della coscienza pubblica* che Habermas ha formulato nei seguenti termini: vi è innanzitutto il venir meno della certezza che la religione sia destinata a scomparire con l'avanzare della modernizzazione; v'è poi l'influente ruolo di «comunità d'interpretazione» che la religione continua ad esercitare su un gran numero di questioni; vi è infine l'impatto, dovuto all'ampiezza dei fenomeni migratori, con forme di vita diverse, in cui si apprendono le differenze religiose, e che è quindi più difficile far convivere in condizioni di reciproco rispetto¹. Da tutti questi fenomeni si sarebbe sollecitati a porre la domanda se e in qual misura il carattere laico e secolare dello stato moderno debba essere seriamente riconsiderato, per tenerne debitamente conto.

Ora, è anzitutto ben chiaro che cosa si intenda abitualmente per laicità: secondo la sentenza 203/1989 della Corte Costituzionale, il principio di laicità "implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni, ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale". Nella pubblicistica corrente, si assiste però, da qualche tempo, ad una lussureggiante fioritura di appelli ad una nuova oppure vera oppure sana laicità, come se la vecchia laicità (che, quanto alle affermazioni in diritto dello Stato italiano, non risale troppo indietro nel tempo) fosse falsa o malata o frutto di un fraintendimento – il che è perlomeno discutibile. Quel che però questi appelli paradossalmente finiscono con il sottintendere, non è soltanto che occorre ripensare il ruolo pubblico della religione, ma che persino un simile ripensamento, per quanto profondo, non può spingersi fin no al punto di rinunciare al carattere fondamentalmente laico dello Stato. Piuttosto, si pretenderà di reinterpretarlo.

Ad esempio. La laicità comporta che lo Stato si mantenga neutrale verso ogni confessione religiosa. Questa neutralità può essere interpretata come ostile, indifferente o collaborativa, ma in tutti i casi non può comportare il sacrificio della libertà religiosa di alcuno. E nessuno, per quanto insoddisfatto di questa formula, si è al momento spinto sino al punto di chiedere che lo Stato non sia affatto neutrale verso ogni confessione religiosa, ma ne favorisca anzi una a dispetto di tutte le altre. Cionondimeno, si prova ad esempio a sostenere che una simile neutralità non è inficiata dall'attenzione particolare che ciascun paese deve prestare alle proprie tradizioni culturali, linguistiche ed anche religiose. In realtà, non vi è, in ciò, alcuna particolare novità: la stessa sentenza sopra citata non aveva difficoltà a rendere compatibile con il principio supremo della laicità il riconoscimento del valore formativo della cultura religiosa, ma poi anche l'obbligo dello Stato, contratto nell'84 con la revisione del Concordato lateranense del '29 e con il successivo protocollo dell'85, a impartire l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole, in virtù dell'appartenenza del cattolicesimo al "patrimonio storico del popolo italiano". Vi era quindi una specificità che si riteneva di dover salvaguardare, e si riteneva – così come nel fatto ancora si

ritiene – che questa salvaguardia potesse essere esercitata senza discriminazione di alcuno. La Rochefoucauld diceva che l'ipocrisia è l'omaggio che il vizio rende alla virtù; allo stesso modo, la ricercata laicità sana o vera o bene intesa è forse solo un omaggio un po' ipocrita reso ad una cornice politico-costituzionale che non può essere posta apertamente in discussione.

Naturalmente, questo non significa affatto che la laicità non sia sottoposta a nuove prove, specie nel nostro paese, o che le assicurazioni di principio possano, di per sé sole, bastare: a che vale, infatti, salvare la cornice, se il quadro che ne esce risulta sfigurato? La prudenza con cui si assume, anche da parte di chi chiede sempre nuovi e maggiori riconoscimenti per il ruolo pubblico delle religioni, che tuttavia lo Stato deve rimanere laico, significa però che quel che viene richiesto non sono revisioni di principio, e che quanto forse occorre, da parte laica, non sono nuove buone ragioni, bensì piuttosto sufficiente forza politica per non cedere troppo sul piano delle mediazioni storico-effettive di volta in volta richieste. Per rimanere sul terreno, così sensibile, della scuola, non è insomma alle viste un Giovanni Gentile per il quale la dottrina cristiana nella “forma ricevuta dalla tradizione cattolica” assurga assai poco laicamente a “fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica”, come si leggeva nell'art. 36 del Concordato del '29.

Non si può forse dire che la laicità non debba essere ripensata, quando si tratta invece dei problemi che devono affrontare oggi le società multiculturali. Sono ormai presenti in molti stati europei minoranze culturali e religiose che chiedono tutela della propria identità collettiva, e che rifiutano di ricondurla al comune denominatore dei diritti di libertà propri del canone occidentale. Quanto a questo, si può essere d'accordo, in linea generale, con Habermas, per il quale sul piano teorico è semplicemente oziosa, o ideologicamente viziata, la diatriba fra quelli che mettono la protezione dell'identità culturale *sempre* innanzi all'affermazione dei diritti individuali, e quelli che viceversa mettono i secondi *sempre* innanzi alla prima, senza alcun bilanciamento. Secondo il filosofo tedesco, a fomentare una simile contesa è “da un lato un relativismo culturale imbellettato in maniera postmoderna, dall'altro un laicismo antireligioso e demodé”². Le etichette di Habermas sono evidentemente polemiche: si intende con esse che, da un lato, la postmodernità è poco più di uno scetticismo nei confronti della ragione, che peraltro ha costantemente accompagnato il canone razionalistico moderno, e, dall'altro, che a voler essere aggressivamente critici nei confronti della religione non si propone nulla di inaudito o di particolarmente nuovo, ma si torna anzi indietro a certo sbrigativo anticlericalismo di stampo ottocentesco. In verità, vi è molto di sbrigativo anche nel modo in cui sono disegnate queste opposte fisionomie intellettuali; ma, depurato dal suo carattere polemico, il discorso di Habermas sta a dire che quel che si presenta oggi in forme anche virulente è un confronto tra posizioni che non si affacciano certo per la prima volta sulla scena europea, e per affrontare il quale la soluzione è, sul piano teorico, già stata formulata, nei termini di un processo che ha la forma di un chiasma, di uno scambio reciproco e di una reciproca contaminazione. Quando riesce virtuoso, un simile processo porta in dote una sorta di reversibilità, per cui quello che le minoranze cedono accogliendo i principi universalistici della cittadinanza viene restituito loro in termini di riconoscimento per le specifiche differenze culturali di cui sono portatrici. Nessuna priorità assoluta, nessuna pretesa di squalificare *sempre* le formazioni religiose in quanto teoreticamente inconsistenti e ideologicamente oppressive da un lato, e dall'altro nessuna rivendicazione *aere perennius* da parte di una cultura o subcultura, sostenuta come valida *sempre* in base solamente al fatto di vigere e di appartenere a una qualunque identità e memoria storica. Nessun diritto, pur riconosciuto in principio, può d'altronde pretendere di imporsi *d'emblé* su fatti che hanno lo spessore storico-culturale di una tradizione; e d'altro canto, nessun fatto può, con altrettanta immediatezza, per il solo tramite della sua tradizionalizzazione, mutarsi in diritto.

Sin qui, non ci muoviamo – così, almeno, si può ritenere – su un terreno del tutto inesplorato. Anche il modo in cui Habermas rappresenta l'esito di questa sorta di mediazione fra gli opposti cade all'interno di un quadro concettuale non inedito. Qui però c'è forse una piccola mossa teorica che occorre compiere. Habermas parla infatti di “due processi complementari” che devono svilupparsi “in maniera equilibrata e parallela: da un lato l'aprirsi della *comunità politica* all'inclusione (riguardosa delle differenze e giuridicamente equilibrata) delle diverse subculture; dall'altro, il liberale aprirsi *di queste stesse subculture* alla partecipazione (equiparata e individuale) dei loro singoli membri al processo democratico”³. In realtà, non si tratta probabilmente di una vera e propria *complementarietà*. È vero, infatti, che l'una cosa deve aggiungersi all'altra per completarla, ma quel che si

ottiene non è – com'è invece nella logica del complemento – un intero, perché non è mai privo di scarti, di attriti, di resistenze. Vi è forse, nella ragionevole e razionativa dialettica proposta da Habermas, una qualche sottovalutazione del fatto che i due processi in questione non sono processi ideali, che possano quindi essere descritti secondo il modo in cui funzionano idealmente le categorie della riflessione: l'identità e la differenza, la medesimezza e l'alterità. È sempre valido, al riguardo, l'insegnamento di Kant: un conto è quello che il filosofo chiamava il confronto tra le rappresentazioni innanzi all'intelletto, cioè la determinazione logica della loro possibilità; un altro è quel che accade innanzi alla sensibilità, e cioè sul terreno scabro e irregolare dell'esperienza. Detto più semplicemente: quel che riesce complementare in linea teorica, non sempre si completa in pratica.

D'altra parte, più profondamente di quanto non sospettasse Kant, la dialettica in questione investe, senza renderli complementari, i due stessi piani della sensibilità e dell'intelletto, delle idee e delle cose, dei retaggi culturali e delle condizioni materiali da cui dipende la costituzione delle identità collettive. Se però quella che si vuole è una buona dialettica – e al riguardo aveva ragione Merleau-Ponty – occorre che essa sia “cosciente del fatto che ogni tesi è idealizzazione, che l'essere non è fatto di idealizzazione o di cose dette, come credeva la vecchia logica, ma di insiemi legati in cui il significato non è mai se non come tendenza [...]. Come nella vita, così nel pensiero e nella storia noi conosciamo solo superamenti concreti, parziali, oberati di sopravvivenze, gravati di defi cienze”⁴.

Nel tentare queste formulazioni, Merleau-Ponty inseguiva un altro problema. Ma il modo in cui riformulava la questione della dialettica contiene alcune istruzioni importanti. In primo luogo, ci impedisce di considerare che i termini, di cui occorre pensare la relazione, si definiscano prima e a parte da questa stessa relazione. In secondo luogo, ci impedisce di ritenere che questa stessa relazione sia *calcolabile*, rappresentabile alla stregua di un algoritmo e interamente proceduralizzabile. Applicate al ‘fatto’ della società multiculturale, le istruzioni merleau-pontiane sul buon uso della dialettica consentono di battere in breccia qualunque rappresentazione del problema che muova da termini già conclusi e definiti, come se le culture e le civiltà fossero, *in quanto tali*, insiemi chiusi e impermeabili, e come se l'apertura di queste culture alla modernità fosse un movimento ad esse esterno, che dunque possa essere solo subito, importato. E consentono anche di escludere che sia strettamente teorico, rigoroso e dimostrabile come un teorema matematico, il modo e il luogo in cui culture diverse si incontrano, alla stregua di un comune denominatore del tutto storico, un set di principi universali e di conseguenti diritti che da quell'incontro non riceverebbe alcun apporto.

Non si tratta affatto di una considerazione scontata. Al pensiero laico è certo consustanziale la distinzione fra politica e religione, così come la distinzione fra diritto e morale. Metafisicamente intese, quel che queste distinzioni distinguono è una forma da un contenuto: e poiché solo la forma è 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 fra gli uomini. Per dirla però nei termini di Habermas, a cospetto di una simile universalità della forma, ogni cultura precipita in subcultura. Posti così i termini, non v'è dialettica possibile. 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 un qualche contenuto deve poter fornire. E la dialettica, così, riparte.

Con ciò non si vuole, naturalmente, revocare le distinzioni. Far tacere i teologi per costruire nella pace religiosa l'ordine politico-giuridico è gesto inaugurale della modernità, come tale irrinunciabile. Ma occorre mantenere viva la consapevolezza che si tratta di un gesto eminentemente politico, la cui politicità si riconosce proprio dal fatto che non si lascia sistemare entro le distinzioni che intende produrre, perché le precede e in questo modo le eccede. Questo significa che un tal gesto non è assicurato una volta per tutte, e che occorre a volte tornare ad eseguirlo. L'ultimo terreno sul quale misurare la tenuta della laicità della politica sembra in effetti richiedere qualcosa del genere. Sono oggi all'ordine del giorno un certo numero di questioni concernenti la ‘natura umana’, che non sono mai state finora oggetto di decisione politica. La ‘regola’ moderna è: altro il diritto, altra la morale e la religione. Purtroppo però si tratta di una regola astratta: se fosse davvero possibile separare senza resti né sopravanzamenti l'una cosa dall'altra, dovrebbe essere anche possibile, ad esseri privi (per ipotesi) di qualunque senso morale, di dotarsi di una costituzione giuridica: il che è perlomeno dubbio. Per di più, quel che i nuovi

orizzonti di intervento tecnico sulla natura schiudono è la possibilità di ‘costruire’ i soggetti che la modernità riconosce come titolari di diritti (e anche quella, in certa misura, di autocostruirsi). Ora, è vero che “la strategia *teocon* passa anche attraverso la drammatizzazione degli effetti «bioetici» che l’evoluzione scientifica e tecnologica determina”⁵; è vero cioè che suscitare paura per il futuro della specie umana, alimentare sensi di colpa nei confronti della natura violata, far leva sui rischi e le incertezze dell’età globale – tutto ciò è funzionale all’affermazione dell’esigenza di ristabilire autorità assolute, in sede morale o apertamente confessionale, a cui affidare una parola definitiva per illudersi di poter rimanere così saldamente ancorati ad essa. Ma è vero pure che i nuovi scenari che sembrano schiudersi non consentono la mera riproposizione del quadro concettuale moderno: non perché si abbia bisogno di supplementi d’anima di cui la fredda tecnica sarebbe priva, ma perché quegli scenari vanno disegnati secondo linee che la politica deve ancora tracciare.

Poiché però quel che oggi si paventa (almeno da parte di chi subisce il *silete!* di Alberico Gentile) è una brutale subordinazione della vita umana alle esigenze economicistiche della ragione strumentale, in una cornice morale utilitaristica, edonistica e relativistica, non è forse inutile far notare in quel che a tutta prima può sembrare un paradosso, ma che paradosso invece non è. E cioè che gli apostoli dei valori si muovono spesso e volentieri su quello stesso terreno di integrale naturalizzazione, anzi biologizzazione dell’umano, su cui agiscono i corifei della tecnica. Con intenti diversi, naturalmente: gli uni per proibire, gli altri per intervenire, ma entrambi incapaci di riconoscere il luogo fondamentale in cui l’umano *in quanto tale* abbia veramente luogo: il luogo cioè e la responsabilità della politica, che gli uni e gli altri finiscono per esautorare, in nome della competenza tecnica o in nome della sapienza morale e religiosa. E così il compito di una politica veramente laica, si rivela essere anzitutto quello di guardarsi dalle pretese eccessive dei troppo sapienti e dei troppo competenti, della religione e della tecnica, per rimettere nello spazio a tutti comune della democrazia il momento autentico della decisione politica.

Note

1. J. HABERMAS, Perché siamo post-secolari, in *Reset*, luglio-agosto 2008, pp. 23-32.
2. J. HABERMAS, Perché siamo post-secolari, cit., p. 30.
3. J. HABERMAS, Perché siamo post-secolari, cit., p. 29.
4. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l’invisibile*, Bompiani, Milano 1993, p. 115. Ne approfitto per segnalare che i termini, sopra impiegati, di chiasma e reversibilità provengono direttamente dal lessico merlo-pontiano.
5. G. PRETEROSSO, *Contro le nuove teologie della politica*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 4.