

CULTURE IN CONFLITTO E CONVIVENZA POSSIBILE

DOI: 10.7413/18281567178

di Francesco Bertoldi

Università degli Studi dell'Insubria, Varese e Como

Conflicting cultures: ideas for a possible democratic coexistence

Abstract

The article intends to analyse the problem of the coexistence of opposite and alternative “comprehensive doctrines” in today's Western society, on the basis of a comparison between the thought of Schmitt, Böckenförde, Habermas, Rawls and Charles Taylor. In this regard the article proposes a possible solution to avoid, on the one hand, the intolerant goal of a total homogeneity, and on the other a naive and aproblematic acceptance of a relativistic multiculturalism.

Keywords: multiculturalism, comprehensive doctrines, democracy, pluralism, public reason, overlapping consensus.

Il problema

Nel presente articolo vorrei condividere una riflessione sul problema della convivenza di contrapposte e alternative *comprehensive doctrines*¹ nell'attuale società occidentale, basandomi soprattutto su un confronto tra le tesi di Schmitt, Böckenförde, Habermas, Rawls e Charles Taylor.

¹ Espressione di John Rawls, ripresa da molti, tra cui Habermas, che usiamo qui nel senso di concezioni totalizzanti (religiose o meno), cioè pretese di spiegazione globale della realtà, in virtù di principi non (o almeno non interamente) argomentabili/fondabili razionalmente, e perciò non universalmente condivise.

Qui le *comprehensive doctrines* ci interessano non sotto il profilo dogmatico, o comunque teoretico, ma solo sotto il profilo del loro impatto politico, o meglio costituzionale, in quanto cioè hanno implicazioni che toccano le basi giuridiche fondanti della convivenza civile.

La contrapposizione tra *comprehensive doctrines*, per così dire, costituzionalmente rilevanti non è un fatto nuovo: basti pensare alle guerre di religione nell'Europa del XVI e XVII secolo, basate sul presupposto che uno Stato potesse reggersi solo su una (completa) omogeneità religiosa; poi al tempo di quelle che marxisticamente potremmo chiamare le rivoluzioni borghesi (quella inglese, in parte quella americana e soprattutto quella francese) si è assistito al contrasto, anche qui sanguinoso, tra visioni-del-mondo alternative e, nel caso della rivoluzione francese, alla eliminazione fisica in massa di cittadini la cui unica colpa era di non condividere la *concezione* di chi era al potere; il che è accaduto in modalità ancora più massicce nel '900, con i totalitarismi (nazismo, stalinismo e simili).

Oggi, almeno in Europa, la questione si pone in parte per la presenza di immigrati (soprattutto) di religione islamica, in parte per il permanere di contrasti anche tra (una parte dei) credenti della religione tradizionalmente maggioritaria e (una parte dei) non credenti, diciamo così, autoctoni, che si contestano reciprocamente una non democratica volontà di sopraffazione dell'altro.

Qui infatti, lo ribadisco, non interessa il contrasto *politico*, che è cosa del tutto normale in qualsiasi democrazia, quanto un possibile contrasto *costituzionale*, sui fondamenti cioè della convivenza civile. Tipicamente questo contrasto implica la mancata legittimazione dell'*avversario* (politico), che viene visto come *nemico* (costituzionale, per così dire), accusato cioè, poco o tanto, di non rispettare le regole del gioco democratico, ovvero di difettare di «lealtà democratica», per usare una espressione di Böckenförde².

Una breve spiegazione del perché parliamo di religioni, e anche di Islam, riguardo a un tema politico-costituzionale. La ragione è che storicamente si è dato un intreccio tra religione e politica, con il presupposto, a cui già abbiamo accennato, che uno Stato debba avere una omogeneità religiosa: è il concetto, un tempo giuridicamente statuito, di “religione di Stato”, o, sociologicamente, di “religione

² Quella lealtà democratica per cui, per intenderci, il candidato sconfitto alle presidenziali americane suole congratularsi col vincitore, il giorno delle elezioni, a risultato ormai certo, riconoscendo la piena legittimità della sua vittoria, ovvero in generale quella per cui la parte sconfitta in elezioni politiche accetta che vengano poi approvate leggi che contrastano coi principi della propria *comprehensive doctrine*, seppur eventualmente proponendosi di cambiarle (in modo proceduralmente democratico) allorché gli elettori ne creassero le condizioni in un successivo scenario parlamentare.

civile”. E nell’attuale panorama politico-culturale, mentre le chiese cristiane hanno accettato (più o meno a malincuore, a seconda delle diverse sensibilità, anche individuali³) lo Stato secolare democratico, in cui il cristianesimo non gode più di alcun privilegio politico o giuridico, vi è il legittimo interrogativo se l’Islam o altre religioni “eteroctone” siano davvero disposte a fare altrettanto. Si tratta di un interrogativo che viene posto anche da pensatori del calibro di Böckenförde o di Habermas, come vedremo più avanti.

Il discorso peraltro, pur essendo oggi, per motivi storico-contingenti (cioè in sostanza l’immigrazione), focalizzato soprattutto su religioni nel cui impianto dogmatico è implicata una volontà di “occupazione” inappellabile e non negoziabile dell’apparato statale, si estende di per sé a qualsiasi *comprehensive doctrine* che pretenda, in virtù di una propria autoproclamata “assolutezza”, di insediarsi autoritariamente al potere cancellando la democrazia. È stato questo il caso delle ideologie totalitarie del XX secolo, dal fascismo al comunismo e al nazismo.

Ora, davanti al contrasto di *comprehensive doctrines* contrapposte e alternative mi pare possano esserci tre grandi possibilità:

1. Quella di (cercare di) *eliminare* il contrasto, creando una società ideologicamente omogenea, il che però implica che si eliminino gli *attori* del contrasto altri da sé, ridotti a nemico, a nemico da annientare. È questa ad esempio la posizione di Carl Schmitt. Qui abbiamo il massimo di quella che potremmo chiamare sostantività, in quanto contrapposta a proceduralismo⁴.
2. Quella di *accettare* il contrasto così com’è, senza vederne alcuna problematicità, disposti ad accogliere ad esempio, all’interno di uno Stato, ordinamenti giuridici anche profondamente opposti e reciprocamente incompatibili (come l’ammissione o la proibizione della poligamia),

³ Voglio dire che vi sono cristiani, ad esempio, non dico tra gli intellettuali, ma a livello di “base”, che si fanno sentire in modo molto netto sui *social*, che rimpiangono un assetto costituzionale in cui al cattolicesimo era riconosciuto un privilegio statale e probabilmente sarebbero disposti ad accettare un assetto autoritario del potere, pur di far “passare” quelli che a loro appaiono come “principi (assolutamente) non negoziabili”.

⁴ Il termine proceduralismo è ben noto in ambito giuridico (costituzionale): indica una impostazione secondo cui una costituzione democratica debba fissare non tanto dei contenuti (valoriali), ma solo delle procedure, un metodo in base a cui tutti possano e debbano accettare le decisioni prese dagli organismi preposti, anche quando esse contrastino coi propri valori. Sostantività al contrario delinea l’indicazione di *contenuti* come imprescindibili per un corretto funzionamento della democrazia.

pur di preservare l'integrità delle diverse culture. È l'approccio di un multiculturalismo radicale⁵. Qui, all'opposto della prima posizione, abbiamo il massimo del proceduralismo.

3. Quella infine di *gestire* il contrasto, cercando di conciliare la garanzia di una polifonicità di realtà comunitarie portatrici di diverse *comprehensive doctrines* con l'esigenza di condividere fondamenta costituzionali non meramente procedurali, ma adeguatamente sostantive. Qui abbiamo un equilibrio tra sostantività e proceduralismo. In questa posizione possiamo collocare, seppur ovviamente con diverse sfumature, Böckenförde, Habermas e Rawls.

Cercherò nel seguito di esaminare queste tre posizioni, avendo di mira non una ricostruzione esatta del pensiero degli autori di cui esaminiamo le idee (esclusivamente) nella prospettiva da noi dichiarata, ma una esplicitazione di alcuni nuclei concettuali portanti che aiutino a focalizzare il nostro tema.

1. Una omogeneità imposta

L'autore che meglio incarna questa prima posizione è Carl Schmitt, di cui qui ci interessa, più che una ricostruzione filologica, individuare alcune idee portanti tra loro teoreticamente collegate.

In questo senso credo sia possibile trovare un filo conduttore teoretico⁶ nel pensiero di Schmitt, così che la sua adesione al nazismo, ad esempio, non appaia casuale, ma organicamente inserita nella architettura complessiva di esso. Egli infatti mi sembra incarnare un pensiero che potremmo chiamare tipico di una destra radicale, con ciò intendendo una posizione ideologica che afferma in modo unilaterale ed esasperato la propria, individuale o collettiva, *identità* sopra e contro l'*alterità*, contro l'altro, comunque questo sia inteso. Da questa esasperata centralità dell'*identico* deriva inevitabilmente una percezione dell'*altro* (individuo, gruppo, nazione) come nemico. Di qui appunto la celebre teoria schmittiana dell'amico/nemico.

⁵ Vedremo che Charles Taylor, pur avendo qualche apparente parentela con questo approccio non possa esservi a pieno titolo iscritto.

⁶ Sono comunque debitore delle autorevoli e ben documentate interpretazioni di Michele Nicoletti [1990], *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, e Jean François Kervégan [2011], *Que faire de Carl Schmitt?*, Gallimard, Paris (tr.it. *Che fare di Carl Schmitt?*). Nicoletti ha avuto nell'aprile 2020 la bontà di concedermi una lunga "intervista" a distanza (via internet).

Il contrasto⁷ deve essere eliminato non dai rapporti internazionali, dove al contrario esso è inevitabile, se non fecondo, ma all'interno dello Stato. L'identico deve essere *indivisum in se et divisum a quolibet alio*.

1. Riguardo all'ambito politico interno (a uno Stato) egli auspica la massima unità: un regime dittatoriale, *una* persona, che *decide*, senza dialogare o contrattare con posizioni contrastanti. Si vedano le sue critiche feroci al parlamentarismo, che invece discute e tratta.

Esso non è vera democrazia ma si caratterizza in modo totalmente negativo per inconcludenza e sostanziale oligocrazia, come ben riassume Nicoletti così tratteggiandone i lineamenti:

«La signoria dei partiti, la politica personale e inconcludente, le perduranti crisi governative, l'ostruzionismo, l'abuso delle immunità parlamentari e dei privilegi, il frazionismo e la caduta del rapporto tra elettori ed eletti, e soprattutto il fatto che l'attività politica sia migrata dal dibattito pubblico in Parlamento al lavoro delle commissioni e che le decisioni politiche siano ormai prese nel segreto delle sedi dei partiti » (Nicoletti 1990, p. 199-200).

Schmitt condivide l'avversione di Donoso Cortés alla borghesia liberale, da questi sprezzantemente definita *clase discutidora*:

«Come il liberalismo, in ogni occasione politica, discute e transige, così esso potrebbe risolvere in una discussione anche la verità metafisica. La sua essenza consiste nel trattare, cioè in una irresolutezza fondata sull'attesa, con la speranza che la contrapposizione definitiva, la sanguinosa battaglia decisiva possa essere trasformata

⁷ L'idea di contrasto è, com'è noto, prima che un'idea politica, anche un'idea metafisica che a partire da Eraclito giunge, attraversando non poca filosofia successiva, con temi come la dialettica delle Idee nel *Sofista* platonico o la *coincidentia oppositorum* in Cusano, fino a Hegel e a Marx. È interessante come Schmitt, che ha aderito, a mio parere non casualmente, al nazismo sia, in questo senso, vicino a un pensatore come Marx.

in un dibattito parlamentare e possa così venire sospesa per mezzo di una discussione eterna.» (Schmitt 1922, p. 83)

Ora, l'indecisione (il continuo "discutere" e "trattare" in modo "irrisoluto"), tipica del liberalismo/parlamentarismo non è ammissibile, dal momento che l'*identico* è sotto attacco da parte dell'*altro*. Come dice in *Teologia Politica I*, è in atto «Una sanguinosa battaglia decisiva» (Schmitt 1922, p. 79);

«Donoso era convinto che era giunto il momento della battaglia finale; di fronte al radicalmente cattivo, vi è solo la dittatura» (Schmitt 1922, p. 85)

Ecco, l'unica soluzione è la dittatura, che non esita, cercando un'intesa con l'altro, ma decide, autoaffermando l'identico:

«La dittatura è l'opposto della discussione. È proprio del decisionismo dello spirito di Cortés di fare riferimento sempre al caso estremo, di attendere l'ultimo tribunale. Perciò egli disprezza i liberali mentre rispetta il socialismo anarchico ed ateo come il suo nemico mortale e gli attribuisce una grandezza diabolica.» (Schmitt 1922, p. 83; si noti come Schmitt preferisca un avversario radicale, estremista – come lui – alla tiepidezza liberale)

Il parlamento è artificioso, mentre la dittatura è genuina e immediata democrazia

«Di fronte ad una democrazia immediata, non solo in senso tecnico ma anche in senso vitale, il parlamento sorto dal pensiero liberale appare come un meccanismo artificioso, mentre i metodi dittatoriali e cesaristici non solo possono essere sostenuti

dall'*acclamatio* del popolo, ma possono anche essere espressioni immediate della sostanza e della forza democratica» (Nicoletti 1990, p. 224 ⁸)

Il concetto di decisione (*Entscheidung*), uno dei concetti centrali nel suo pensiero, è certamente correlato anzitutto ad una epistemologia che potremmo definire non solo antirazionalista, ma (tendenzialmente) antirealista, nel senso che Schmitt non crede nella capacità dell'intelligenza umana di cogliere degli universali, una trama intelligibile della realtà, e per tale motivo ritiene che si sia sempre di fronte a casi eccezionali (anche la parola *Ausnahme*, eccezione, è decisiva in lui), non inquadrabili in leggi generali. Come spiega Nicoletti:

«Nella situazione prospettata da Schmitt non vi sono universali a cui appellarsi: non la ragione perché l'esistenza non può risolversi in essa e la situazione estrema non può essere dalla ragione compresa e spiegata; non la legge perché essa è sempre relativa ad un ordinamento concreto, a un popolo, un territorio; non un'autorità superiore perché nel conflitto, nell'aut-aut non si può astrarre dall'esistenza e raggiungere un punto di vista esterno a me. (...) non c'è una conoscenza neutra, oggettiva, razionale della situazione conflittuale che possa fondare la decisione. Solo chi è esistenzialmente coinvolto può comprendere e decidere perché in questa decisione "ne va" della sua esistenza.» (Nicoletti 1990, p. 264)

Schmitt enfatizza così l'importanza dell'eccezione:

«L'eccezione è più interessante del caso normale. (...) la regola stessa vive solo dell'eccezione [*die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme*]. Nell'eccezione la

⁸ La citazione è da *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 22-23 e questo è il testo in lingua originale: «Vor einer, nicht nur in technischen, sondern auch im vitalen Sinne unmittelbaren Demokratie erscheint das aus liberalen Gedankengängen entstandene Parlament als eine künstliche Maschinerie, während diktatorische und zäsaristische Methoden nicht nur von der *acclamatio* des Volkes getragen, sondern auch unmittelbare Äußerungen demokratischer Substanz und Kraft sein können.»

forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione.»

(Schmitt 1922, p. 41)

e coerentemente ne deduce che *decidere* è più importante che *decidere bene* (aderendo all'oggettività):

«nella mera esistenza di un'autorità è presente una decisione e la decisione a sua volta è valida in sé, poiché proprio nelle cose più importanti conta più che si decida, che non come si decide.» (Schmitt 1922, p. 77)

Sarebbero troppo numerosi da citare i passi in cui egli afferma che la decisione non è sottomessa a una legge che la preceda e a cui debba conformarsi. Limitiamoci perciò a questa: «la decisione sovrana è il principio assoluto, e il principio (nel senso anche di ἀρχή) non è altro che decisione sovrana. Quest'ultima scaturisce da un nulla normativo e da un disordine concreto»⁹. Prima della decisione, cioè, non c'è un dato, l'oggettività di un diritto naturale, ma il «nulla».

Tutto ciò a sua volta mi sembra rimandare a una volontà di svincolare l'identico dall'altro, da quell'alterità che è l'oggettività. L'identico che autoafferma in modo esasperato la propria centralità non vuole dipendere da altro.

E come non vuole sottomettersi a una oggettività *impersonale*, a leggi universali, così non vuole sottomettersi all'oggettività *personale*, gli altri. E così l'altro diventa nemico, un nemico da sottomettere (il popolo) o da annientare (l'estraneo).

Quanto al popolo non deve ingannare il fatto che Schmitt parli con favore della parola democrazia: già abbiamo visto che si tratta di una democrazia ... dittatoriale; ma possiamo anche leggere che cosa dice riguardo al soggetto della democrazia, il popolo: esso, «irrazionale», deve essere «padroneggiato»

⁹ *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, tr.it. «I tre tipi di pensiero giuridico» in Schmitt 1922, p. 264.

«Ora se il popolo è l'irrazionale, non è possibile trattare o stipulare accordi con esso, ma lo si deve padroneggiare con l'astuzia o la violenza. Qui l'intelletto non deve scendere a patti, perdersi in ragionamenti, ma semplicemente dettare. L'irrazionale non è che strumento del razionale perché solo il razionale ha reale capacità di egemonia e di azione.» (Nicoletti 1990, p. 143, la citazione è da *Die Diktatur*, ed. orig. 1921, p. 10, tr.it. p. 22)

Ma il nemico «estraneo», «eterogeneo» deve essere ridotto in condizioni di non minacciare più l'identico, e talora Schmitt usa proprio a tal proposito la parola «annientamento» (*Vernichtung*):

«Alla democrazia appartiene dunque necessariamente in primo luogo l'omogeneità e in secondo luogo - in modo necessario - la esclusione o l'annientamento dell'eterogeneo» («Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens - nötigenfalls - die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen.») (*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 14, cit. in Nicoletti 1990, pp. 201-202)

Ci sembra interessante al riguardo anche la definizione di nemico come colui che è *altro*

«Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venire decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo 'disimpegnato' e perciò 'imparziale'.» (Schmitt 1932¹⁰, p. 109)

¹⁰ Questo il testo originale (p. 27): «Er ist eben der Andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas Anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines „unbeteiligten“ und daher „unparteiischen“ Dritten entschieden werden können.» La traduzione italiana è all'interno di *Le categorie del politico*, 1972, cit., p. 109

Come si vede basta poco per essere un nemico. Sono noti del resto i passi in cui Schmitt afferma la inevitabilità dell'inimicizia, laddove egli sostiene che si tratta della distinzione politica a cui si possono ricondurre tutte le altre, insomma la realtà basilare di qualsiasi realtà politica¹¹, per cui senza l'individuazione del nemico i concetti politici perdono senso¹².

2. Nell'ambito dei rapporti internazionali, poi, Schmitt è sempre stato duramente critico nei confronti di qualsiasi intesa o coordinamento collaborativo tra Stati: l'*identico* non deve dialogare con l'*altro*, non deve accettare alcuna limitazione alla propria sovranità. Per lui qualsiasi organismo internazionale, che limiti la sovranità nazionale in nome della pace e della concordia tra i popoli, è una inaccettabile ipocrisia, che maschera in realtà la volontà egemonica di uno Stato (dopo la Seconda guerra mondiale, in pratica, gli USA): il conflitto tra Stati è inevitabile, fino a giungere alla guerra

«Non si può eliminare l'inimicizia fra gli uomini, vietando le guerre fra Stati di vecchio stile, propagando una rivoluzione mondiale e cercando di trasformare la politica mondiale in polizia mondiale.» (Schmitt 1970, p. 98)

Gli stati che rinunciano alla guerra sono destinati ad essere sopraffatti¹³.

¹¹ «Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind.»: «la specifica distinzione politica, alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di amico (Freund) e nemico (Feind)» (Schmitt 1932, p. 108).

¹² «Tutti i concetti, le espressioni e i termini politici hanno un senso polemico; essi hanno presente una conflittualità concreta, la cui conseguenza estrema è il raggruppamento in amico-nemico (che si manifesta nella guerra e nella rivoluzione), e diventano astrazioni vuote e spente, se questa situazione viene meno. Termini come Stato, repubblica, società, classe e inoltre: sovranità, stato di diritto, assolutismo, dittatura, piano, Stato neutrale o totale e così via sono incomprensibili se non si sa chi in concreto deve venire colpito, negato e contrastato attraverso quei termini stessi» (Schmitt 1932, p. 113; ed.orig. p. 31)

¹³ «Sarebbe (...) un errore credere che un singolo popolo possa accantonare la distinzione di amico e nemico attraverso una dichiarazione di amicizia nei confronti di tutto il mondo o mediante un disarmo volontario. In questo modo il mondo non viene spoliticizzato né mutato in uno stato di pura moralità, di pura giuridicità o di pura economicità. Se un popolo teme le fatiche e il rischio dell'esistenza politica, si troverà un altro popolo disposto ad assumersi tali fatiche, garantendo la sua «protezione da nemici esterni» e gestendo così il dominio politico. Sarà allora il protettore a determinare il nemico, in forza della connessione eterna che esiste fra protezione e obbedienza. (...) Sarebbe sciocco credere che un popolo inerme abbia solo amici, e sarebbe ridicolo pensare che il nemico potrebbe forse essere commosso dalla mancanza di resistenza. (...) Il politico non scompare dal mondo per il fatto che un popolo non ha più la forza o la volontà di mantenersi nella sfera del politico stesso: scompare semplicemente un popolo debole.» (Schmitt 1932, pp. 136-137)

3. Ora ci vogliamo chiedere: è idonea questa impostazione ad affrontare in modo accettabile l'attuale problema di una convivenza di diverse *comprehensive doctrines* in società pluralistiche? A mio avviso no, perché essa implica inevitabilmente una dimensione di *violenza*, che apparentemente va a colpire solo l'*altro*, ma che a ben guardare non può non ritorcersi anche contro chiunque, quindi anche contro l'*identico*, che la promuove pensando di difendersi da una minaccia.

In una sua possibile variante più moderata questa posizione potrebbe essere quella di chi sostiene con accenti ultimativi la irrinunciabilità del riconoscimento statale di «principi non negoziabili», intesi come contenuti valoriali molto specifici. Qui saremmo allora in presenza di quella che potremmo chiamare una sostantività *estesa*, estesa come in Schmitt, anche se in quest'ultimo si trattava di una sostantività *decisa* (nel senso di "voluta"), mentre qui la pretesa è quella di avere a che fare con una sostantività (razionalmente) *riconosciuta*: si pretende cioè di difendere un diritto naturale che si vorrebbe perfettamente chiaro e immutabile fin nel dettaglio, al punto da negare senz'altro la buona fede di chi ne mettesse anche solo qualche punto in discussione.

2. Il contrasto aproblematicamente accettato

Come abbiamo detto si tratta del multiculturalismo *radicale*, o multiculturalismo *hard*, cioè di una impostazione che non vede alcun problema e alcun pericolo nella convivenza di comunità animate da visioni della realtà profondamente contrapposte, da cui non possono non derivare ordinamenti giuridici tra loro contraddittori, al solo patto che esse accettino, o meglio dicano di accettare, le mere regole procedurali del gioco democratico.

È vero che oggi molti considerano il multiculturalismo come morto, in quanto, accontentandosi di far *coesistere* le diverse culture l'una accanto all'altra senza curarsi di farle incontrare e perciò realmente *convivere*, esso crea seri problemi di compatibilità soprattutto di certe culture (fondamentaliste) con le altre e con lo Stato costituzionale democratico; perciò si preferisce da qualche tempo parlare di *interculturalità*, come impostazione che cerca di far dialogare e incontrare le culture, le *comprehensive doctrines*, così da tendere verso un assetto della società, che, pur rispettando le differenze, sia il più armonioso possibile.

Purtroppo però ci sembra che tale concetto sia tanto ampiamente apprezzato quanto generico, e che soprattutto abbia una portata più sociologico-culturale o, al massimo, politica, ma non offra proposte

concretamente alternative al multiculturalismo sul piano *giuridico-costituzionale*, che è quello che qui ci interessa.

Nessuno infatti nega che sia importante, giusto e necessario favorire l'incontro tra diverse soggettività (etnico-religioso-)culturali: questo è un prezioso possibile apporto di chiunque abbia a cuore il bene comune, ma esso non può che essere affidato essenzialmente alla spontaneità dei cittadini, al loro libero impegno, come singole persone o come realtà comunitarie; resta poi però da affrontare il tema, giuridico-costituzionale, di che cosa fare laddove ci siano e operino dei soggetti appartenenti a *comprehensive doctrines* che non riconoscono, coscientemente e programmaticamente, i principi costituzionali fondamentali. Come poco oltre vedremo. E questo è un problema non (non interamente, almeno) risolvibile a livello di *società*, ma che richiede una presa di posizione dello *Stato*.

1. È opinione di molti studiosi che una indiscriminata accoglienza giuridica di usi e costumi delle diverse comunità *comprehensive* presenti in una società pluralista, segnatamente di quelle animate da valori fondamentalistici, possa comportare dei rischi, ad esempio per i diritti degli individui che ne fanno parte. È il caso della possibile oppressione, in comunità che abbiano ad esempio una concezione esasperatamente maschilista e patriarcale, di figli o di mogli, a cui possono venire negate libertà che difficilmente anche il multiculturalista più intransigente potrebbe negare siano diritti umani essenziali. Si pensi ad esempio alla pratica dell'infibulazione: può uno Stato costituzionale democratico accettare tale pratica in nome del rispetto di tutte le diverse culture? O alla asimmetria tra marito e moglie, visibile ad esempio nell'istituto del *ripudio*¹⁴ presente nel diritto di diversi paesi a maggioranza islamica. La possibilità di un contrasto tra diritti delle comunità e diritti degli individui è ammessa da un fronte molto ampio di studiosi.

Così ad esempio Marcello Ostinelli osserva:

«Chi considera prioritario il compito di difendere i valori politici della cittadinanza democratica rispetto alle differenze culturali, sa che ciò è tanto più importante quando sono in gioco le libertà e diritti delle donne e dei bambini nella sfera di vita domestica e familiare, cioè quando si tratta della condizione di persone più deboli in quegli ambiti

¹⁴ Cioè del divorzio unilateralmente, e insindacabilmente, chiesto dal marito.

nei quali la discriminazione può essere facilmente esercitata e la garanzia dei diritti individuali risulta più difficile» (in Galli 2006, p. 122)

Similmente Ferdinando Adornato rileva che:

«Non è il meticciato antropologico che ci deve preoccupare» - cioè l’immigrazione, chioso io - «Ciò che deve preoccupare è invece il rischio di un meticciato culturale o addirittura costituzionale. Una piena integrazione, infatti, può riuscire solo se, come appunto avviene in America, si accettano, si condividono e si rispettano i valori di fondo della cittadinanza della nazione in cui si decide di vivere.» (in Zamagni 2009, p. 205)

In questa direzione si muove anche Francesco Botturi, nella sua ultima, corposa e interessante, monografia:

«Ciò significa anche che il bene della comunicazione traccia il confine della partecipazione politica, distinguendo quanti ne riconoscono il vincolo da quanti invece se ne escludono. In tal senso risulta subito *l'impossibilità politica di una convivenza tra qualsivoglia componente culturale*: fondamentalismo, anarchismo, terrorismo, settarismo occulto, ecc. E qualunque soggetto individuale o collettivo che si opponga alla dignità superiore della persona umana, all'uguaglianza di diritto degli uomini, alle libertà fondamentali, al primato della legge, si esclude perché in contraddizione con il criterio fondamentale della convivenza politica.» (in Botturi 2018, p. 184, il corsivo è nostro)

Ma i multiculturalisti radicali tendono a minimizzare questi rischi, un po’ insistendo sulla reattività e quindi contingenza dei comportamenti - diciamo – fondamentalistici, che vengono visti interamente come comprensibile reazione ai pregiudizi dei cittadini autoctoni nei confronti dei “nuovi arrivati”; ma soprattutto negando l’esistenza di culture nettamente e definitivamente stagliate, e rileggendo in tal senso la storia del passato *Clash of Civilization* come una storia di episodi casuali e con polimorfici

intrecci tra le solo apparentemente opposte civiltà. È ad esempio questa la tesi di Alessandro dal Lago, che dissolve le diverse culture in una caleidoscopica pluriformità, senza che si possano tra loro individuare confini precisi e definiti. Così, ad esempio le culture cattolica e protestante non sarebbero poi così chiaramente contrapposte, in quanto non sarebbero chiaramente definibili:

«Così, un concetto come «cultura cattolica» o «cultura protestante» ha senso soltanto se accompagnato da una lunga serie di distinguo, specificazioni e riserve. Non solo sono estremamente variabili le forme di identificazione dei credenti in una fede (fino a costituire vere e proprie subculture religiose); soprattutto, mutano i modi in cui la religione è capace di influenzare gli altri subsistemi sociali, come il diritto e la politica.» («Esistono davvero i conflitti fra culture? Una riflessione storico-metodologica», pp. 45-79, in Galli 2006, p. 67)

Dal Lago sostiene del resto che anche Bisanzio conservò «qualcosa dell'ecumenismo romano»¹⁵, e che l'Islam era diviso e tollerante¹⁶. Ne conclude che siamo noi oggi che proiettiamo sul passato una unitarietà e una radicalità (di culture contrapposte) che non sono mai esistite (p. 59-60).

Non manca poi chi vede nella sottolineatura della differenza tra culture una ideologicità strumentale agli interessi del grande capitale: è il caso ad esempio di Emanuela Fornari, per la quale:

Esiste una «segreta complicità - e interrelazione - tra la dinamica omologante indotta dalla globalizzazione del capitale e la radicalizzazione essenzialista delle identità religiose e culturali.» («Senso e traduzione. Religioni, culture, logiche identitarie» in Ferrara 2009, p. 265)

e tale sottolineatura è quindi negativa e «polemogena»:

¹⁵ Op. cit., p. 54, ossia una «plasticità culturale» e una «flessibilità diplomatica» (p. 55), che rendeva Bisanzio più opposta alla cristianità occidentale che all'islam (p. 55).

¹⁶ Pp. 56-57. Lo fu finché arrivarono i crociati coi loro massacri (p. 57). Il vero conflitto per lui era politico, non culturale o religioso (p. 57-58). E così fu anche in età moderna, con l'Impero Ottomano (p. 58).

«Il carattere intrinsecamente polemogeno della logica dell'identità applicata alla cultura e civiltà - logica fondata su una contrapposizione assoluta amico/nemico di sapore schiettamente schmittiano - è stato d'altronde da più parti evidenziato (si veda ad esempio Balibar 2003).» (op. cit., in Ferrara 2009, p. 265)

Occorre perciò combattere «le nuove forme di “razzismo differenzialista” che stigmatizzano l'altro a partire dalla sua appartenenza culturale.» (in Ferrara 2009, p. 270) ¹⁷.

Questo concetto di razzismo differenzialista si rifà in qualche modo a Pierre-André Taguieff, la cui monografia *Il razzismo*¹⁸, stigmatizza quella che secondo lui è la versione aggiornata e subdola del razzismo, quella che cerca di sfuggire alla sua altrimenti corale condanna, espungendo ogni aspetto biologico (razziale in senso stretto), ossia appunto il razzismo “culturalista” e “differenzialista”:

«Il nuovo razzismo ideologico si è progressivamente riformulato come un culturalismo e un differenzialismo, entrambi radicali, aggirando così l'argomentazione antirazzista basata sul rifiuto del biologismo e dell'inegualitarismo, pensati come i due caratteri fondamentali del razzismo dottrinale, a cui si credeva ingenuamente di poter opporre il relativismo culturale e il diritto alla differenza. Il principio della recente metamorfosi ideologica del razzismo consiste proprio nel fatto che l'argomento dell'ineguaglianza biologica tra le razze è stato sostituito con quello dell'*assolutizzazione della differenza tra le culture*.» (Taguieff 2018, cap. 3, par.12, corsivo nostro)

Ci pare interessante la definizione che egli dà di razzismo:

¹⁷ Osserviamo brevemente al riguardo che è sì vero che soffiare sul fuoco di contrasti culturali tra “poveri” può, come ogni “guerra tra poveri”, essere funzionale agli interessi dei “ricchi”. Ma mi sembra occorra evitare anche il rischio opposto, di trascurare differenze che esistono e conducono ad esempio a una oppressiva condizione delle donne, come in certe “comunità” religiose. Per cui parlare di un “razzismo culturale” (differenzialista) è qualcosa che andrebbe attentamente contestualizzato: può essere motivato nel caso di un populismo demagogico, ma non di fronte a riflessioni pacatamente argomentate.

¹⁸ *Le Racisme. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Flammarion, Paris, 1997. Tradotto in italiano nel 1999 per i tipi di Raffaello Cortina, che ha curato anche l'edizione elettronica del 2018, da cui citiamo.

«Il razzismo designa “ogni atteggiamento di esclusione che assume il carattere di permanenza”.» (Taguieff 2018, cap. 3, par. 14)

Questa definizione ci sembra inadeguata; essa infatti muove sì da intenti positivi, cioè evitare una stereotipizzazione che non guarda all'altro per quello che effettivamente è: a) in un “qui ed ora” che può non essere identico a un giorno prima, e b) nella sua peculiare individualità, non riducibile al gruppo a cui apparterebbe, e da cui può benissimo dissentire, almeno su date questioni; tuttavia se il giudizio sull'altro deve evitare stereotipi che lo fossilizzino “essenzialisticamente”, proprio una apertura alla realtà per quello che effettivamente è, oltre ogni schema aprioristico, non può escludere la presenza “permanente” di soggettività collettive che “permangono” in un rifiuto dei principi costituzionali democratici.

Il punto che deve darsi perché si possa parlare di razzismo non ci pare in effetti tanto la “permanenza” di una esclusione, o meglio di un giudizio di incompatibilità con la democrazia, nella misura in cui ciò fosse la presa d'atto di un dato oggettivo, quanto piuttosto una discriminazione dovuta a fattori *indipendenti dalla libertà*, dalla *libera volontà* della persona discriminata. Il punto insomma è la *non volontarietà*: sono razzista (in senso lato) se discrimino qualcuno a motivo di qualcosa che questi non ha liberamente scelto e non continua liberamente a scegliere. Nella misura invece in cui una *comprehensive doctrine* antidemocratica fosse liberamente scelta, giudicare come antidemocratico chi vi aderisce non sarebbe razzismo, nemmeno “differenzialista”.

2. Se le differenze tra *comprehensive doctrines* non sono davvero marcate, ma sono abitualmente, e interessatamente, sopravvalutate, ne segue la proposta di una minimizzazione delle richieste da avanzare nei loro confronti. Lo Stato democratico deve cioè lasciare la massima libertà alle diverse comunità *comprehensive* di auto-organizzarsi, anche in modalità reciprocamente incompatibili.

La proposta di Emanuela Ceva ad esempio mira a che l'assetto costituzionale sia il meno sostantivo possibile e:

Fondi «le proprie proposte su basi largamente giustificabili¹⁹ in modo da realizzare una certa armonia sociale e politica ed evitare i conflitti violenti. Per rispondere a questa sfida ho proposto di adottare un approccio minimale. Una teoria è minimale quando assume il meno possibile in termini di valori e concezioni del mondo controverse. Inoltre considerando il contesto generale in cui una simile teoria dovrebbe essere applicata, ho suggerito che essa venga strutturata in termini procedurali. Data l'eterogeneità di tali contesti sembra infatti promettente concentrarsi su una caratterizzazione trans-contestuale delle proprietà formali qualificanti procedure giuste, piuttosto che sulle proprietà di sostanza di esiti.» («Pluralità etico-religiosa e giustizia politica», in Ferrara 2009, p. 192)

E ciò anche perché per l'approccio multiculturalista non bisogna assolutizzare quello che è solo uno dei tanti possibili modelli di democrazia; così ad esempio Francesca Rigotti afferma che:

«Ammettere e incoraggiare il pluralismo di svariate forme della democrazia che abbiano la possibilità di crescere in modo indigeno e diversificarsi da paese a paese significa adottare anche in questo campo una epistemologia multiculturale, grazie alla quale realtà e verità possono essere fatte e non solamente e meccanicamente scoperte nella loro essenza data e immutabile, universale e sempre valida in ogni dove.» («Le basi filosofiche del multiculturalismo», in Galli 2006, p. 43-4)

«A differenza del modello realista monoculturale, che elabora modeste ma a suo avviso praticabili strategie di efficienza basate su ciò che la democrazia veritativamente è, il modello idealista multiculturale, nella sua apertura alla diversità e all'immaginazione, considera anche la democrazia l'occasione «di un interminabile e insolubile confronto tra forme», in cui ciascun partecipante possa crescere nella sua specifica prospettiva» [Bencivenga 2004, 159-160]» (Galli 2006, p. 44)

¹⁹ Ci si potrebbe chiedere quanto potrebbero essere «largamente giustificabili» le basi della convivenza civile, se non nella misura in cui si faccia leva su una adeguata componente argomentativa e quindi sostantiva.

Insomma potremmo sintetizzare così la proposta di questo multiculturalismo radicale: un proceduralismo, che lasci sussistere *comprehensive doctrines*, a) anche quando il loro obiettivo, dichiarato o logicamente deducibile dai loro presupposti dogmatici, è l'abbattimento della democrazia e b) anche quando tali *comprehensive doctrines* teorizzano comportamenti, come la pena capitale per gli apostati, che non sono compatibili coi principi fondamentali di uno Stato costituzionale democratico.

3a. Vediamo di precisare bene questo punto, perché sostenere in termini generici che occorra imporre il minimo possibile di sostantività, così da lasciare il più possibile libere le diverse comunità di vivere conformemente alle loro diverse *comprehensive doctrines*, è una tesi in sé assolutamente plausibile. Ma il punto è: *qual è* questo minimo possibile? Che cosa occorre richiedere cioè come *conditio sine qua non* alle *comprehensive doctrines* perché siano accettate come legittimamente partecipi del gioco democratico²⁰? La risposta sembrerebbe semplice: l'accettazione della democrazia. Ma non è così semplice perché, come diceva Aristotele²¹, non tutto quello che uno dice lo pensa anche: c'è la possibilità della dissimulazione dei propri veri intenti²². E comunque esiste la possibilità che uno (una certa comunità) non *faccia* niente di incostituzionale, ma *progetti* di farlo.

La questione quindi ci sembra si riconduca a quest'altra, che in effetti viene posta sia da Böckenförde sia da Habermas sia da Rawls: per ammettere la legittimità costituzionale di una *comprehensive doctrine* è sufficiente che i suoi seguaci non compiano *attualmente* atti *esteriori* contrari alla Costituzione (vigente in quel dato Stato)? O possiamo e dobbiamo invece vagliare anche le *intenzioni* o dichiarate ovvero organicamente e indiscutibilmente correlate all'impianto "dogmatico" di quella *comprehensive doctrine*?

Si tratta insomma della questione (del rischio) di una adesione solo *opportunistica* alle regole democratiche, in attesa di poterle poi sovvertire, allorché se ne dessero le condizioni.

²⁰ Ovviamente questa domanda presuppone che si consideri la democrazia come un bene irrinunciabile, come il vero e basilare «principio non negoziabile». Quindi qualcosa che vada difeso *al sopra* di ogni altro valore e diritto particolare, questi ultimi stando infatti alla democrazia come i rami di un albero stanno alle sue radici.

²¹ Una frase citata spesso dalla mia maestra Sofia Vanni Rovighi, ad esempio in *Uomo e natura*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 220.

²² Nella cultura islamica esiste, com'è noto, il termine taqiyya (in arabo: تقية).

Su questo tema Habermas sostiene che la democrazia ha il diritto e il dovere di difendersi:

«Con quanta tolleranza la democrazia deve trattare i suoi nemici? Se lo Stato democratico non vuole arrendersi, deve mostrarsi intollerante verso i nemici della costituzione, ricorrendo agli strumenti del codice penale politico o con provvedimenti diretti a proibire i partiti politici (art. 21,2 della Costituzione²³) o a sospendere diritti fondamentali (art. 18, art. 9,2 della Costituzione). Nel nemico della costituzione torna la figura del nemico dello Stato, che ha in origine connotazioni religiose – e torna nella forma laicizzata dell'ideologo politico, che combatte lo Stato liberale, o in quella del fondamentalista, che avversa la forma di vita moderna in quanto tale.» (Habermas 2006, cap. 6, par.7)

«La coesistenza a pari diritti di forme di vita diverse non deve portare a una segmentazione. Essa esige l'integrazione dei cittadini dello Stato – e il reciproco riconoscimento delle loro aggregazioni subculturali – nel quadro di una cultura politica condivisa. I membri della società civile vengono autorizzati a sviluppare le loro specificità culturali solo a condizione che tutti – al di là delle barriere subculturali – si concepiscano come cittadini della stessa comunità politica.» (Habermas 2006, cap. 6, par.38)

E Böckenförde, che pure a lungo aveva sostenuto la giudicabilità giuridica dei soli atti esteriori effettivamente realizzati, sostiene una tesi simile, con toni anche (sorprendentemente, devo dire) più decisi:

«Lo Stato secolarizzato non può né deve consentire ad alcuna convinzione religiosa, indipendentemente dal sostegno che essa può trovare, di ammettere la possibilità di aprire e quindi smontare l'ordine costruito sull'apertura [cioè l'ordine democratico], dietro la pretesa della libertà di religione e dello sfruttamento delle possibilità

²³ La Costituzione a cui Habermas si riferisce ovviamente non è quella italiana, ma quella tedesca, il *Grundgesetz*.

democratiche. Ne deriva che, qualora una religione, attualmente l'Islam, dovesse assumere alla lunga un atteggiamento di resistenza attiva nei confronti della libertà di religione, e cercasse di abbatterla non appena si presentasse l'opportunità politica di farlo, attraverso la formazione di una maggioranza, lo Stato dovrebbe fare in modo che questa religione, nella fattispecie i suoi sostenitori rimanessero in minoranza, col che la riserva della diaspora mantiene il proprio significato. Ciò potrebbe, eventualmente, rendere necessarie delle corrispondenti misure politiche a livello di apertura, di immigrazione e di naturalizzazione.» (Böckenförde 2008, p. 51-2)

Rawls a sua volta guarda con preoccupazione la presenza di componenti fondamentalistiche nella società, che sono «una minaccia per le istituzioni democratiche»:

«How far unreasonable doctrines²⁴ may be active and are to be tolerated in a constitutional democratic regime does not present a new and different question, despite the fact that in this account of public reason we have focused on the idea of the reasonable and the role of reasonable citizens. There is not one account of toleration for reasonable doctrines and another for unreasonable ones. Both cases are settled by the appropriate political principles of justice and the conduct those principles permit. *Unreasonable doctrines are a threat to democratic institutions*, since it is impossible for them to abide by a constitutional regime except as a *modus vivendi*. Their existence sets a limit to the aim of fully realizing a reasonable democratic society with its ideal of public reason and the idea of legitimate law.» (Rawls 1997, p. 806, il primo corsivo è nostro)

²⁴ Le «dottrine irragionevoli» sono quelle di tipo fondamentalistico, che non riconoscono i principi democratici fondamentali, pretendendo di *imporsi*: «comprehensive doctrines that cannot support such a democratic society are not reasonable. Their principles and ideals do not satisfy the criterion of reciprocity, and in various ways they fail to establish the equal basic liberties.» (Rawls 1997, p. 801); «a reasonable comprehensive doctrine is one in which they [the reasonable political values of a constitutional democratic society] are not overridden; it is the unreasonable doctrines in which reasonable political values are overridden.» (Rawls 1997, p. 801-2).

Nicoletti apporta un contributo interessante alla discussione indicando un criterio per stabilire se una *comprehensive doctrine* aderisce opportunisticamente o meno alle regole democratiche, ossia la coerenza di una proclamata lealtà alla democrazia con l'insieme dei presupposti "dogmatici" di quella *comprehensive doctrine*:

«La rinuncia alla forza da parte delle religioni ha da fondarsi teologicamente: non quindi su un calcolo di convenienza, ma su una comprensione di autenticità.»
(«Religione e sfera pubblica», in Rusconi 2008, p. 118)

Quanto queste preoccupazioni, che costituiscono una seria obiezione a un multiculturalismo *hard*, siano fondate mi appare anche da una considerazione storica, nel senso che mi sembra arduo escludere che si possa ripetere qualcosa di simile a quanto si è già storicamente verificato nella Germania del 1933, allorché la democrazia fu sopraffatta non da un colpo di stato, ma in base a procedure formalmente democratiche, essendosi trascurato di sbarrare il passo in precedenza, quando ancora ce n'era il tempo, a chi *dichiaratamente* voleva abbattere la democrazia²⁵; avendo cioè puntato tutto su un mero proceduralismo, trascurando una adeguata attenzione alla sostantività.

Del resto nelle democrazie occidentali l'esistenza di una proibizione non solo di abbattere la democrazia, ma anche di *progettare* di abatterla, non è una cosa nuova: basti pensare al divieto, presente nella Costituzione italiana, di ricostituzione del «disciolto partito fascista»²⁶.

3b. Ma ammettiamo che il rischio di un abbattimento della democrazia sia sufficientemente remoto e che si possa ragionevolmente sperare in una evoluzione della interpretazione del nucleo dogmatico di una *comprehensive doctrine* nel senso di una accettazione non-opportunistica (o sempre meno opportunistica) delle regole democratiche. Resterebbe però l'altro problema, quello della non

²⁵ E non aveva ancora messo in atto comportamenti inaccettabili *costituzionalmente* (ma solo *politicamente*) rilevanti.

²⁶ Si contro-obietterà che il MSI, che appunto era ritenuto in continuità col «disciolto partito fascista», non venne mai messo fuori legge, come peraltro chiedeva una certa parte dello schieramento politico italiano (ricordo ancora lo slogan, gridato nelle strade al tempo della mia adolescenza: «MSI/fuori legge, a morte la DC/che lo protegge»). Non sto ad entrare nei meandri dei motivi, credo più politici che giuridici, per cui tale scioglimento non venne mai attuato, quello che mi interessa è che la Costituzione affermava solennemente che perché una realtà associativa potesse essere dichiarata incostituzionale non occorre che i suoi membri *facessero* qualcosa, ma bastava che *progettassero* di farla.

osservanza, all'interno di una certa comunità *comprehensive*, di diritti umani costituzionalmente riconosciuti, come la libertà religiosa²⁷, uno dei cui tratti imprescindibili è la libertà di abbandonare una *comprehensive doctrine* e una *comprehensive community*. Che fare, ad esempio, con una *comprehensive doctrine* che preveda la pena capitale per i suoi membri che la abbandonano, gli "apostati"? È sufficiente che di fatto nessun membro di quella *comprehensive community* dichiari di volere uccidere, e non uccida, chi di fatto se n'è andato, lasciando comunque pendere sulla testa di costui la sciabola di una sempre possibile punizione estrema, in quanto espressamente prevista da un impianto dogmatico né rinnegato né reinterpretato?

Non voglio qui proporre una soluzione, ma solo evidenziare come il problema sia serio e tale da costituire una seria obiezione a un multiculturalismo radicale.

Il multiculturalismo *hard* parte da una intenzione eccellente: il massimo rispetto dell'*altro*. Solo che esso rischia a) di mettere a repentaglio quell'*identico* che è la democrazia e comunque b) nella migliore delle ipotesi, volendo salvare un altro *collettivo*, di sacrificare degli *altri* individuali in carne ed ossa.

3. Una gestione articolata del contrasto

È la strada percorsa da Böckenförde, Habermas, Rawls e Taylor. Qui, più che sottolineare le differenze tra tali autori, ci interessa coglierne soprattutto gli aspetti convergenti.

1. Rinuncia al fondamentalismo. Una convinzione che accomuna questi autori, e che chi scrive condivide, è che una convivenza in una società pluralista richieda il rifiuto, da parte di tutte le *comprehensive doctrines*, del fondamentalismo. Vediamo allora anzitutto di definire che cosa si debba intendere con questo termine.

²⁷ Si tratta di un esempio, seppure a mio avviso centrale. Ma non voglio tacere che la stessa Chiesa cattolica viene criticata per la non ammissione delle donne al sacerdozio e c'è chi si pone seriamente il problema se lo Stato non dovrebbe obbligarla a tale scelta, in quanto l'attuale situazione si configurerebbe come una discriminazione sessista, che violerebbe i diritti umani di uguaglianza tra i generi, costituzionalmente riconosciuti. È il caso di Anna Elisabetta Galeotti, che in «Secolarismo e oltre», in Ferrara 2009, pp. 81-99, si chiede se non si dovrebbe forzare la Chiesa ad ammettere il sacerdozio femminile. Qualunque cosa si possa pensare, nel merito, di tale richiesta, c'è comunque il fatto che la Chiesa non obbliga nessuno ad entrare a farne parte e quindi non si capisce a quale titolo lo Stato dovrebbe imporle delle regole diverse da quelle liberamente accettate dai suoi membri: chi non è d'accordo, può semplicemente evitare di farne parte.

L'essere umano è inevitabilmente²⁸ alla ricerca di una interpretazione globale della vita e della realtà; ma questa interpretazione non è ricavabile da quel sapere che è (in linea di principio) universalmente condiviso, cioè il sapere scientifico, e neppure da quel sapere, comunque di fatto più controverso, che è la filosofia, la quale non è in grado di dire un'ultima, sotto ogni aspetto soddisfacente, parola su problemi come il male e la morte. Perciò ogni essere umano, ne sia consapevole o meno, adotta una certa *comprehensive doctrine* (religiosa, agnostica o atea), che tale interpretazione fornisca, andando oltre le evidenze universalmente condivise²⁹, e lo fa più o meno inserendosi in una qualche sorta di associazione con altri esseri umani, che la condividono³⁰ con lui.

Una *comprehensive doctrine* è intesa in senso fondamentalistico quando i suoi sostenitori dimenticano che essa è una delle tante *comprehensive doctrines*, e che la adesione ad essa non è dettata da argomenti che si imporrebbero (con solare evidenza) alla ragione (per cui il suo rifiuto sarebbe senz'altro indice di malafede e di immoralità), ma richiede un salto colmabile solo dalla libertà (di arbitrio). In questo modo, mentre un atteggiamento non fondamentalistico si connota per tolleranza e rispetto verso chi non condivide la propria *comprehensive doctrine*, i fondamentalisti guardano con disprezzo ai sostenitori di *comprehensive doctrines* rivali, di qualsiasi tipo essi siano, e tendono a voler imporre (statalmente/autoritariamente) la loro *comprehensive doctrine*.

Questa definizione non implica il relativismo: percepire che la propria *comprehensive doctrine* non si impone universalmente in modo immediato può benissimo non portarmi a dubitare della sua verità, ma può semplicemente significare che la sua verità è qualcosa che va sempre più scoperta, in virtù dell'esperienza della realtà che progressivamente la vita mi porta a fare. Per cui, come sono “in cammino” io, e come sono costretto ad avere pazienza con me stesso, così sarò portato ad essere paziente e tollerante con chiunque altro, non giudicherò quindi la sua coscienza né pretenderò di imporgli la mia *comprehensive doctrine*. Senza peraltro che ciò implichi mettere tutte le *comprehensive doctrines* oggettivamente sullo stesso piano veritativo.

²⁸ Infatti è inevitabile che uno si chieda per che cosa valga la pena vivere, qual è il fine, il senso della sua esistenza. Avendo noi la ragione è inevitabile abbracciare la totalità e non limitarci al qui ed ora, per cui i fini prossimi sono inevitabilmente ordinati a un fine ultimo (che, certo, poi può variare nel tempo).

²⁹ Il che non significa “andando contro la ragione”, ovviamente. Il fatto che una scelta non sia *razionalmente dimostrabile*, non implica che essa non sia *ragionevole*.

³⁰ Peraltro sempre in modo più “simile” che “identico”.

Ora, è facile capire che, per giungere a una convivenza accettabile in una società pluralistica, occorre espungere sempre più le tentazioni fondamentalistiche, che poco o tanto possono coinvolgere chiunque. In questo senso ci pare importante l'opera di Charles Taylor, in particolare la sua monumentale *A secular age*. In questo volume il filosofo canadese, che pure è cattolico credente, non esita a riconoscere le passate e presenti tentazioni fondamentalistiche della Chiesa (e in genere dei cristiani), specularmente guardando la modernità con la massima simpatia possibile a un credente, vedendone la spinta fondamentale come orientata al positivo.

Per lui ad esempio la Chiesa moderna, "tridentina", ha reso antipatico il Mistero che essa annunciava, a causa di una declinazione moralistica del messaggio cristiano, per cui:

«Morality takes precedence over everything, and religion becomes its servant. Faith and the sacraments are no longer understood as the basis of the moral life, but as duties to be carried out, as truths that we must believe, and as means to help us fulfill these moral obligations.» (Taylor 2007, p. 498)

Ma più ancora, e connesso al precedente punto, c'è il fatto che è stato disastroso insistere sull'ira di Dio (*wrath of God*), su un Dio castigatore, il che in qualche modo autorizzava i suoi seguaci ad essere violenti con gli "infedeli" e i malfattori:

«Expropriated divine violence is also a mechanism of exclusion. *We are on God's side*, and by definition *they* - the infidel, heretic, wrong-doer, adversary of our community - *are not*.» (Taylor 2007, p. 653, corsivi nostri)

«Seeing the violence as part of the ultimate, fulfilled divine plan, as the destiny of evil-doers, allows us to participate in our own version, cheering on the punishment of these evil-doers; or else, even inflicting it as God's *militia*. Hence the endorsement of sacred massacres.» (Taylor 2007, p. 671)

Inoltre secondo Taylor, in epoca moderna più ancora che nel Medioevo³¹, vi è stato un cedimento a quella *teologia politica*, non a caso cara a Schmitt³², che è in qualche modo connessa a una flessione fondamentalistica, in quanto assolutizzando una determinata politica (vista infatti come l'unica possibile declinazione del dogma), essa rende intolleranti e potenzialmente violenti verso chi tale politica contesti; il che, egli nota giustamente, è negativo per la stessa fede:

«First, in that in identifying the Christian life with a life lived in conformity with the norms of our civilization, we lose sight of the further, greater transformation which Christian faith holds out, the raising of human life to the divine (*theiosis*). Secondly, as Ivan Illich has so forcefully argued, something is lost when we take the way of living together that the Gospel points us to and make of it a code of rules enforced by organizations erected for this purpose.» (Taylor 2007, p. 737)

Per lui nessuna realtà politica storico-contingente può pretendere l'assolutezza che le verrebbe dall'essere l'esauriente incarnazione del Regno di Dio (come capivano i medioevali meglio di certi credenti moderni):

«How closely did life in the actual society, whether in the Middle Ages, or le Grand Siècle, or nineteenth-century America, reflect "Christian values"? The fact that society paid obeisance to these, unlike what we see today, was no guarantee of actual conformity to them. But at a deeper level, we should ask what we might expect this conformity to consist in. In the mediaeval period itself, it was generally understood that the full demands of Christian life would never be met, outside of isolated pockets of sanctity, in history, but only in the Parousia, at the end of time. It was recognized that

³¹ Egli elogia la capacità di distinguere le due città, ad esempio ai tempi di Dante: «In other words, the ideal of Christendom has tended to evolve since the age of Dante. Then there was a strong sense of the gap and inescapable tension between the ultimate order of the Parousia, which is in gestation today, on one hand, and the established order of civilization as we live it, on the other. In many Christian milieux in modern times, that gap has narrowed, and the tensions lost sight of.» (Taylor 2007, p. 736-7)

³² Si ricorderanno le due importanti opere, che egli ha dedicato a difesa di tale concetto: *Teologia politica I*, 1922 e *Teologia politica II*, 1970.

there were structural features of our existence here, for instance, the existence of states, and of private property, which were inseparable from our fallen condition; these were necessary to mitigate some of the disastrous effects of the Fall, but just for this reason, they couldn't be projected forward into the eschaton.» (Taylor 2007, p. 735)

In quest'ottica occorre anche liberarsi da ogni clericalismo³³ in ambito politico, e quindi ogni proposta di *religione civile*:

«There are a gamut of cases, from a deeply felt religious allegiance, all the way to situations in which the religious marker is cynically manipulated in order to mobilize people. Think of Milošević, and the BJP. But whatever one's ethical judgments, this is a powerful reality in today's world, and one that is not about to disappear.» (Taylor 2007, p. 515)

Esempi di fondamentalismo cristiano per Taylor sono il rifiuto in blocco della modernità³⁴ o il rifiuto dell'evoluzionismo³⁵.

³³ Per clericalismo (in politica) intendo non qualsiasi attenzione dell'autorità ecclesiastica alle cose politiche, con indicazioni generiche che lascino poi ai laici la possibilità di declinarle autonomamente nel concreto, ma la volontà di dettare ai laici credenti una linea vincolante estremamente *dettagliata* su ogni specifica questione politica. Il tema del rapporto tra autorità religiosa e fedeli laici impegnati in politica è un tema spesso ricorrente nelle riflessioni sulla secolarizzazione e la convivenza in società pluraliste. Una chiara distinzione di ambiti e di competenze viene invocata non solo da anticlericali come Zagrebelsky (in Ferrara 2009, pp. 56-7), ma anche da credenti come Böckenförde; quest'ultimo ad esempio, in Böckenförde 2007, p. 311, scrive: «Il fatto che la Chiesa, in quanto istituzione che esiste e opera nella società, non può sottrarsi al Politico, visto che ogni sua presa di posizione su questioni politicamente rilevanti, come pure ogni mancata presa di posizione, può equivalere a schierarsi politicamente, non offre alcun argomento utilizzabile per far agire la Chiesa diversamente da come deve, sulla base del suo compito di annunciare il Vangelo ed entro i suoi limiti. Il tentativo di (sovra)determinare di nuovo tale agire, questa volta guardando ai suoi (possibili) effetti politici, porterebbe a rinnegare quel compito, in quanto ciò che potrebbe accadere come conseguenza della predicazione viene trasformato nel punto di partenza per trovare il contenuto della predicazione stessa. Se ciò avvenisse si avrebbe una completa politicizzazione della predicazione ecclesiastica, che perderebbe così la propria incondizionatezza.»

³⁴ Taylor 2007, pp. 569-70. Il filosofo canadese non esita a criticare lo stesso Pio IX per il Sillabo. Per rifiuto in blocco della modernità in effetti si intende ad esempio il rifiuto o la diffidenza verso la democrazia, o verso l'evoluzionismo (che non coincide con il darwinismo filosofico) e in genere la scienza, come pure un attaccamento ossessivo a delle *forme* del passato (come l'uso del latino nella liturgia), con la conseguente tendenziale chiusura alla novità in quanto tale, anche laddove essa non intacchi l'essenziale della fede.

³⁵ Taylor 2007, pp. 330 sgg.

D'altra parte, però, esiste anche un fondamentalismo laicista (secolarista). A prenderne le distanze non sono solo autori credenti, come Possenti³⁶, Zamagni³⁷ o Silvio Ferrari³⁸, ma anche un non credente come Habermas, che nei suoi interventi grosso modo post-2001 ha insistito sul tema del *post-secolarismo*³⁹. Con questa espressione egli intende indicare il superamento della tesi della inevitabilità e irreversibilità del declino delle religioni, sia sul piano privato sia su quello pubblico. Il filosofo tedesco sostiene che credenti e non credenti abbiano reciprocamente da apprendere, il che appunto implica il superamento di pregiudizi fondamentalistici. Da entrambe le parti. I credenti, secondo lui, da una parte a) devono accettare di vivere in una società in cui non hanno il monopolio (statalmente certificabile) della verità religiosa, per la presenza di «religioni concorrenti», come b) non hanno neanche quello della verità razionale, per la competenza delle «scienze istituzionalizzate» sul livello mondano della realtà⁴⁰; inoltre essi c) devono accogliere «le premesse egualitarie della morale dei diritti umani»⁴¹. Ma d'altra parte anche i non credenti devono correggere atteggiamenti da cui potrebbero essere tentati, devono cioè smettere di pensare alla fede come una superstizione inevitabilmente destinata ad estinguersi con l'avanzare del progresso, imparando anzi a cogliere importanti valori che le religioni possono offrire, come quello della solidarietà:

«I cittadini secolari (...) nella sfera pubblica (...) non dovranno più ignorare, o sottovalutare in via di principio, le espressioni religiose. Nell'uso pubblico della ragione, cittadini secolari e cittadini religiosi devono potersi incontrare e discutere sullo stesso piano. Infatti, ai fini del processo democratico, i contributi dell'una parte non

³⁶ In Ferrara 2009 egli scrive che «nessuna idea di teocrazia o di impero cristiano può essere giustificata dalla pericope gesuana, ma anche nessun esilio pubblico di Dio.» (Ferrara 2009, p. 251) e «un comprensivo criterio di laicità non la riconduce a procedere metodicamente *etsi Deus non daretur* (come se Dio non fosse)» (Ferrara 2009, p. 251).

³⁷ In Zamagni 2009, Introduzione.

³⁸ In Rusconi 2008, «Diritto e religione nello Stato laico: Islam e laicità», pp. 313-26. Lo studioso critica in particolare la laicità (laicista) francese.

³⁹ Cfr. Habermas 2015 o anche il dialogo con Ratzinger nel 2005.

⁴⁰ Una coscienza religiosa «fattasi riflessiva», dovrebbe lasciare «alle scienze istituzionalizzate la decisione sul sapere mondano» («Il Politico». Cosa possiamo ragionevolmente ereditare dalla teologia politica», in *Verbalizzare il sacro*, par. 34).

⁴¹ Op.cit. par. 35.

sono meno importanti di quelli dell'altra parte.» (par.3) (“«Il Politico». Cosa possiamo ragionevolmente ereditare dalla teologia politica”, in Habermas 205, par. 31)

«La mia domanda è questa: nelle società contemporanee, il potenziale di questa cultura illuministica – grandiosa e, voglio sperare, acquisita per sempre (*unverlierbar*) – è sufficiente a produrre la solidarietà che ci è necessaria per superare le crisi?» («Perché tradurre in linguaggio secolare i potenziali religiosi? (...) Per questa domanda non ho risposte ma soltanto dubbi.» (Habermas 2015, par.7-8)

2. Dialogo. Però, non basta ... negare il negativo (il fondamentalismo), occorre affermare il positivo, anzitutto concordando sul *metodo* da seguire. E qui una parola campeggia su tutte, la parola *dialogo*. Essa è sostenuta con grande insistenza, da un capo all'altro della sua produzione, da Habermas: il filosofo di Düsseldorf ha sempre sottolineato, la possibilità e la necessità dell'*intesa* tra gli esseri umani, intesa che può essere raggiunta dalla «ragione comunicativa» mediante un dialogo argomentato.

In effetti in Habermas c'è sì un rifiuto della metafisica⁴² e quindi di una verità assoluta; ma io credo che ciò sia essenzialmente dovuto a *un certo modo* di intendere la (assolutezza e oggettività della) verità⁴³. E infatti in lui c'è anche una sorta di nostalgia di una verità oggettiva, raggiungibile tuttavia solo intersoggettivamente. Si può giungere a condividere delle verità, superando così lo scetticismo e il relativismo, che possono essere sostenuti *teoricamente*, ma non quando la realtà concreta urge a trovare una intesa intersoggettiva:

«Giusta è quella risposta che (alla fine) rende possibile la cooperazione sociale a partire dalle aspettative comportamentali intersoggettivamente riconosciute. Quando ci vediamo pragmaticamente costretti a coordinare le azioni e a metterci d'accordo, ecco

⁴² Anche nella sua produzione più recente, nonostante la rivalutazione del fattore religioso, Habermas sostiene l'insuperabilità di Kant: il post-secolare non è alternativo al post-metafisico.

⁴³ Cioè alla violenza che storicamente si è prodotta a motivo della assolutizzazione di verità che certi esseri umani pensavano di detenere e che li autorizzava, nella loro prospettiva, a imporsi ad altri esseri umani che tali verità non riconoscevano

che la strada dello scetticismo diventa impercorribile: non è più possibile concedersi il lusso di portare avanti riflessioni sofistiche. (...)

Per quanto sia grande la disparità empirica delle opinioni si può sempre (voler) cercare un accordo razionale.» (Habermas 2015, sez.V: «Religione e pensiero post-metafisico», par.74)

In qualche modo in Habermas l'intersoggettività compensa il rifiuto della metafisica, garantendo una certa oggettività. Oggettività a cui egli non rinuncia, ad esempio allorché sostiene che certi valori, espressi nelle grandi Dichiarazioni dei diritti umani, non siano relativisticamente interpretabili come "europei", ma come realmente universali:

«Che l'idea occidentale dei diritti umani sia – almeno a prima vista – ben giustificata e meritevole di approvazione universale è convinzione che si confà a chi è aperto e disponibile alla discussione, assai più che non a coloro che si arroccano rassegnati di fronte all'ostacolo delle differenze culturali.» (Habermas 2015, «Il liberalismo politico di Rawls», par. 50)

Oppure allorché sostiene la possibilità di giungere a regole etiche ben motivate⁴⁴, o la possibilità di discernere religioni più o *meno* compatibili con la democrazia⁴⁵, superando anche qui un approccio relativistico.

⁴⁴ «L'obbligatorietà delle regole morali merita riconoscimento in quanto risulta coperta – epistemicamente – da «buone ragioni». Con queste ragioni è possibile, quando occorre, giungere a un consenso generale passando attraverso il discorso» (Habermas 2015, «Il liberalismo politico di Rawls», par. 8)

⁴⁵ Secondo Habermas la ragione «laica» (quella che Rawls chiamerebbe *public reason*) non può dire se una religione sia più *vera* di un'altra, ma può dire se (/in che misura) sia, nelle sue implicazioni *pratico-politiche*, compatibile con la democrazia: «Per una persona di mentalità laica, la fede mantiene una qualità opaca che non si può né negare né semplicemente accettare. La ragione laica dovrebbe insistere sulla differenza fra le certezze di fede e le pretese di validità pubblicamente criticabili ma astenersi dal valutare la razionalità o irrazionalità della religione in quanto tale. Ovviamente il riserbo cognitivo di un agnosticismo riflessivo del genere è parte di un processo di apprendimento complementare. Politicamente, tale riserbo può soltanto operare a favore di quelle religioni che a loro volta hanno imparato a riconoscere la democrazia, il pluralismo religioso e l'autorità laica della scienza.» (Habermas 2006, p. 41)

Ma questa oggettività può essere raggiunta solo con il dialogo, non potendosi più fare affidamento (da un punto di vista pubblico, almeno) su riferimenti metafisici o trascendenti:

«Il “bene trascendente” che c’è venuto a mancare può essere compensato soltanto in “forma immanente”, ossia sulla base della struttura interna della prassi dibattimentale.»
(Habermas 1998, p. 56)

E, nel dialogo, i partecipanti mirano a intendersi, sia nel senso di capire le reciproche ragioni sia in quello di raggiungere un’intesa, un accordo:

«Nei ‘discorsi’ i partecipanti vogliono giungere a opinioni comuni cercando - tramite argomenti - di convincersi reciprocamente di qualcosa.» (Habermas 1998, p. 219)

«Ora, se questi discorsi (e queste trattative) rappresentano il luogo di formazione di una volontà politica ragionevole, allora quella presunzione di risultati legittimi che il procedimento democratico intende fondare dovrà da ultimo poggiare su un assetto [*Arrangement*] comunicativo.» (Habermas 1998, p. 220)

Presupposto di questa concezione dialogica è l’idea che gli esseri umani sono essenzialmente (una comunità di) «liberi ed eguali»: il che implica quindi il superamento tanto dell’idea marxista⁴⁶ di lotta di classe quanto dell’idea schmittiana di amico/nemico; l’intesa è possibile con tutti, è intesa di tutti con tutti, al di là di qualsiasi contrapposizione, se si eccettua quella dovuta al rifiuto del dialogo e dei

⁴⁶ Ovviamente ciò non toglie il grande debito di Habermas verso Marx, che ad esempio è rintracciabile nella sua grande sensibilità al problema della giustizia sociale, che lo porta a criticare, da un capo all’altro della sua opera, il capitalismo; tuttavia egli, come e più di altri francofortesi, ha avuto il coraggio di distanziarsi da tesi marxiane non poi tanto secondarie. In particolare egli nota, sia in Habermas 1986 (vol.II, p. 1005) sia in Habermas 1998 (p. 133), come la situazione di benessere della classe operaia creatasi nel secondo dopoguerra in Europa, metta in discussione la visione marxiana ortodossa di lotta di classe. Inoltre egli si distanzia in generale da un economicismo unilateralmente materialista e da un collettivismo radicale, sostenendo la realtà della libertà personale (cfr. Habermas 2006, cap. 3-4), ovviamente da coniugarsi con un imprescindibile riferimento comunitario.

suoi presupposti fondamentali (eguaglianza di tutti, tolleranza e rispetto, e in genere i diritti umani, che come abbiamo detto sono per lui oggettivi e universali): lì in effetti un *nemico c'è*⁴⁷.

Il dialogo tra appartenenti a diverse *comprehensive doctrines* è importante anche per Rawls:

«Citizens' mutual knowledge of one another's religious and nonreligious doctrines expressed in the wide view of public political culture recognizes that the roots of democratic citizens' allegiance to their political conceptions lie in their respective comprehensive doctrines, both religious and nonreligious. In this way citizens' allegiance to the democratic ideal of public reason is strengthened for the right reasons.» (Rawls 1997, p. 784-785)

Ma affinché ci sia dialogo è necessario che i parlanti usino la stessa lingua, altrimenti non potrebbero intendersi. È qui il problema della *traduzione*, dei linguaggi e dei contenuti delle diverse *comprehensive doctrines*, in un linguaggio universalmente comprensibile.

Dal momento che si tratta di statuire disposizioni che avranno valore vincolante per tutti, indipendentemente dalle loro *comprehensive doctrines*, le motivazioni su cui tali disposizioni si devono basare devono essere comprensibili a tutti, il che implica che si usi appunto un «linguaggio» universalmente comprensibile.

A volte si parla di (traduzione in) linguaggio «secolare» e questa terminologia fa sorgere equivoci e problemi, nel senso che se si intende con «secolare» qualcosa con cui i non credenti sarebbero già, come dire, perfettamente in regola, a differenza dei credenti, si introduce in tal modo una *asimmetria* tra cittadini credenti e cittadini non credenti, visto che ai primi toccherebbe un onere che non toccherebbe ai secondi. Il che violerebbe il fondamentale principio di eguaglianza di tutti i cittadini davanti alla legge e allo Stato. È questo in effetti il rilievo che Habermas accoglie, rimproverando a Rawls appunto di chiedere troppo ai credenti. Ecco che cosa sostiene Rawls:

⁴⁷ Come abbiamo sopra ricordato egli è netto nel sostenere che la democrazia ha il diritto di difendersi, e che è giusto non tollerare l'intolleranza, presente nei fondamentalismi: «le visioni del mondo fondamentalistiche sono dogmatiche nel senso che sono incapaci di riflettere sul rapporto che le collega alle altre visioni del mondo. Non capiscono cioè di dover condividere con esse lo stesso universo di discorso e di non poter competere contro le loro pretese alternative di validità se non sulla base di ragioni. I fondamentalismi non ammettono nessuno spazio di "reasonable disagreement".» (Habermas-Taylor 1998, p. 92-93)

«A citizen engages in public reason, then, when he or she deliberates within a framework of what he or she sincerely regards as the most reasonable political conception of justice, a conception that expresses political values that others, as free and equal citizens might also reasonably be expected reasonably to endorse.» (Rawls 1997, p. 773)

«Reasonable comprehensive doctrines, religious or nonreligious, may be introduced in public political discussion at any time, provided that in due course *proper political reasons* - and not reasons given solely by comprehensive doctrines - are presented that are *sufficient to support* whatever the comprehensive doctrines introduced are said to support.» (Rawls 1997, p. 783-4, corsivo nostro)

Come si vede il filosofo di Baltimora chiede di usare «proper political reasons», qualcosa cioè che tutti possano capire, così da potersi aspettare che essi lo possano ragionevolmente accogliere. A mio parere non sarebbe giusto sostenere che egli ponga una asimmetria tra credenti e non credenti, in quanto la «traduzione» in linguaggio universalmente accessibile, è richiesta sia a credenti sia a non credenti, all'unica condizione di essere sostenitori di «reasonable comprehensive doctrines» appunto «religious or nonreligious».

Il punto reale della sua divergenza da Habermas mi pare sia un altro. Habermas infatti sostiene una tesi che distingue tra ambito pubblico e ambito istituzionale. I credenti, egli dice nei suoi scritti più recenti, non sono cittadini di serie B, che debbano tenere solo in privato le loro concezioni del mondo e quindi anche le motivazioni per cui per loro ci vorrebbero certe leggi piuttosto che altre. Devono poter esporre pubblicamente le loro idee, anche con il loro tipico e specifico modo di argomentare. Ciò però solo in ambito *pubblico*, ma non in ambito *istituzionale*: quando cioè si tratta di statuire disposizioni, come dicevamo prima, aventi carattere vincolante per tutti, quindi nelle sedi come il parlamento o altre assemblee o organi decisionali, occorre usare argomenti che tutti possano capire⁴⁸. Da un lato, insomma, in ambito *pubblico*, i credenti devono poter essere sé stessi:

⁴⁸ Il che significa ovviamente che li *possano* capire, non che li *debbono* approvare.

«A me pare che una teoria costituzionale che tolga a tutti i credenti (intellettuali o non intellettuali) il diritto di servirsi in pubblico dello stesso linguaggio con cui sogliono chiedere consiglio a sé stessi e agli amici nei casi moralmente difficili (per es. la questione dell'eutanasia) finisca per essere una teoria troppo esigente sul piano dell'ethos civico.» (Habermas 2015, «Un simposio su fede e sapere», par. 99)

Ma, d'altro lato, in ambito *istituzionale* essi devono sforzarsi di tradurre le loro convinzioni:

«Di questo diritto [di usare pubblicamente del suo linguaggio], tuttavia, egli dovrà fare uso nella consapevolezza di dover ancora dipendere dalla cooperazione di altri cittadini (religiosi o non religiosi), dal momento che le sue prese di posizione possono contare nel processo decisionale di parlamenti, tribunali e amministrazioni, soltanto a patto che il loro contenuto sia prima stato tradotto in un linguaggio pubblicamente accessibile.» (*ibidem*, par. 100)

A me pare che la radice del disaccordo stia nel fatto che nell'europeo e "continentale" Habermas c'è una maggiore pretesa/fiducia nella possibilità che, argomentando e confrontandosi reciprocamente, i cittadini di diverse *comprehensive doctrines* giungano a un *Einverständnis*, a capirsi e ad accordarsi (anche) su *contenuti*, mentre nell'americano (e kantiano) Rawls vi è una minor sostantività e un maggior spazio dato a una accettazione, sia pure convinta e non opportunistica («for the *right reasons*»), cioè con convinzioni intimamente assimilate), delle *regole* democratiche.

3. E qui giungiamo all'ultimo punto del nostro discorso, in cui dobbiamo chiederci a *quale sostantività* si debba tendere.

La risposta a tale questione dipende dall'epistemologia che uno adotta: più si avrà fiducia nella capacità veritativa della ragione, più si allargherà il nucleo dei contenuti sostantivi di una Costituzione (o, che è lo stesso, si riterrà facilmente attingibile, da chiunque non sia in malafede, un *diritto naturale* estesamente articolato), e viceversa. A mio avviso occorre tenere conto da un lato che, se si insiste troppo sulla sostantività, si rischia una assolutizzazione di ciò che è relativo, con effetti di potenziale violenza. D'altra parte se si nega una adeguata componente sostantiva si giunge all'eccesso opposto

di relativizzare ciò che è assoluto, come i diritti umani fondamentali, come quello alla vita, alla dignità, all'uguaglianza, con risultati alla fine non meno negativi che nel primo caso.

3.a. Vediamo il primo rischio. Ne parla ad esempio Böckenförde allorché egli critica il «diritto naturale»⁴⁹, notando come, nella storia, ciò che un tempo era parso a molti, se non a tutti, come ovvio, come ovviamente giusto, successivamente è stato invece giudicato come sbagliato. È il caso, su cui il costituzionalista tedesco insiste molto, della libertà religiosa. L'autorità ecclesiastica l'ha a lungo, per secoli, negata⁵⁰, proprio come contraria al diritto naturale, pretendendo che l'autorità secolare rendesse legge per tutti ciò che il cristianesimo insegna e che alle altre religioni non fossero concessi pari diritti. Col Concilio Vaticano II però le cose sono cambiate, e la Chiesa ha accettato di non godere di alcun privilegio statale, lasciando che lo Stato sia (il più possibile) neutrale nei confronti delle diverse religioni: alla verità si accede, questo è la nuova prospettiva, solo tramite la libertà.

E in generale Böckenförde ribadisce più volte la distinzione che deve essere fatta tra diritto ed etica, con la non deducibilità del primo, che deve rimanere qualcosa di contingente e relativo, dalla seconda. Come esempio di mutabilità di ciò che viene inteso come diritto naturale egli porta ancora il caso della libertà religiosa:

«Il contemporaneo che abbia interesse alla cosa, e che cerchi nel diritto naturale ecclesiastico un criterio di orientamento o anche solo un ausilio per orientarsi nell'agire politico, scopre con stupore che ciò che *nel 1950 e nel 1954 non era* affatto coperto dal diritto naturale, anzi non era affatto *consentito* da esso, *già nel 1962 e nel 1965* venne a corrispondere a quello stesso diritto naturale. Egli fa così esperienza, anche in questo caso, del dilemma tipico del diritto naturale ecclesiastico, e che la sua impostazione rende necessario: l'alternativa tra universalità sovratemporale-astratta, la cui portata

49 Espressione a cui egli non di rado aggiunge l'aggettivo «ecclesiastico», nel senso che il Magistero della Chiesa, che per secoli è stato considerato come fonte autorevole, ha in passato assolutizzato regole, che in seguito avrebbe dovuto relativizzare, come vediamo subito oltre.

50 «La dottrina cattolica tradizionale, che arriva fino al cosiddetto discorso sulla tolleranza di Pio XII, del 1953, si è sempre rifiutata di riconoscere la libertà religiosa ovvero, il che è poi la stessa cosa, ha sempre rigettato il principio della tolleranza. In ciò essa muove dal primato della verità di contro alla libertà e dalla tesi per cui l'errore in sé non ha alcun diritto nei confronti della verità.» (Böckenförde 2007, p. 40).

non supera (p. 229) il livello elementare delle esigenze minimali, e una concretezza che scorre più o meno parallela alle mutevoli rappresentazioni di «valore» del tempo storico.» (Böckenförde 2007, p. 229-30, corsivi nostri)

Altri casi in cui si è assolutizzato come diritto naturale qualcosa che tale non era sono quello della *proprietà* (affermata in modo individualistico, non tenendo conto del bene comune) e della *guerra*, troppo facilmente giustificata⁵¹. Inoltre egli avverte che la possibile mutevolezza di ciò che può venir inteso come diritto naturale non è venuta meno oggi: non possiamo certo illuderci di essere arrivati al capolinea delle sue possibili evoluzioni. Lo stesso magistero ecclesiastico, a suo giudizio, dovrebbe, ammonito dalla storia, guardarsi dal credersi infallibile in ciò che non è espressamente dogma, essendosi storicamente già dovuto ricredere su ciò che dava per assoluto⁵², e dovrebbe di conseguenza dare più autonomia all'iniziativa (politica) dei credenti laici⁵³.

Anche Habermas rifiuta un'idea di diritto naturale come qualcosa di totalmente dato, e di fondato su un'etica vista come assoluta:

«Non c'è dubbio che i diritti dell'uomo siano fondabili anche moralmente. Tuttavia non è possibile farli cadere paternalisticamente dall'alto sulla testa del sovrano. Infatti, l'idea dell'autonomia giuridica dei cittadini esige che i destinatari del diritto possano ritenersene simultaneamente anche gli autori. Questa idea verrebbe a essere contraddetta, ove il legislatore democratico-costituzionale si trovasse già "scodellati" i diritti dell'uomo come dei dati di fatto morali, e dovesse soltanto provvedere a positivizzarli.» (Habermas 1998, p. 256)

⁵¹ Böckenförde 2007, pp. 220 sgg.

⁵² È il tema del 5° capitolo di Böckenförde 2007.

⁵³ Il Magistero deve *argomentare* le sue indicazioni, non limitarsi a enunciarle: «L'autorità che compete all'ufficio dottrinale della Chiesa non consiste, pertanto, nel fatto che esso possa fare a meno di argomentazioni e fondazioni; ma nel fatto che i suoi argomenti e le sue ragioni hanno dalla loro una supposizione di correttezza. Nonostante godano di tale presupposto, essi debbono sottoporsi alla verifica del consenso argomentativo.» (Böckenförde 2007, p. 86). Perciò i fedeli laici non sono tenuti a una obbedienza cieca alle indicazioni magisteriali in ambito politico (Böckenförde 2007, p. 87).

Una messa in guardia da una pretesa di estendere troppo i “principi non-negoziabili”, quindi la sostantività dell’assetto costituzionale, viene anche da Botturi, che sottolinea una necessaria *flessibilità* nell’intendere il diritto naturale:

«L’impegno realizzativo dei contenuti storici del bene comune non può essere rigido, ma *a geometria variabile*, secondo il mutare delle condizioni culturali e sociali. La politica del bene comune è condizionata nelle sue determinazioni dalle *negoziazioni con le diverse interpretazioni* e il mutevole consenso circa gli oggetti dei diversi ambiti decisionali, sui quali gli epocali cambiamenti in corso hanno una fortissima incidenza; l’identificazione degli oggetti della deliberazione politica, le loro interpretazioni tecnico-scientifiche e valoriali, le relative forme del consenso chiedono un aggiornamento continuo quanto alla composizione pratica del bene comune e quindi quanto all’autenticità politica delle scelte.» (Botturi 2018, p. 186, corsivi nostri)

3.b. D’altro lato, secondo rischio, occorre anche evitare di dissolvere un adeguato nucleo di diritti umani naturali, non riducibili a contingente prodotto di interessi particolari. Così, lo stesso Habermas pensa che occorra presupporre l’esistenza di diritti fondamentali dell’uomo che istituiscono i cittadini come soggetti politicamente e giuridicamente abilitati, per la ragione che se non si dessero diritti naturali anteriormente alla produzione legislativa, i cittadini non sarebbero abilitati a legiferare: vi è insomma una cooriginarietà di diritti umani e sovranità popolare:

«Non esisterebbe nemmeno il *medium* per istituzionalizzare giuridicamente le condizioni abilitanti i cittadini all’esercizio della loro autonomia politica, se non esistessero i diritti fondamentali tutelanti l’autonomia privata. In tal modo l’autonomia privata e pubblica si presuppongono a vicenda, senza che né i diritti dell’uomo possano mai pretendere un primato sulla sovranità popolare, né questa possa mai pretenderlo su quelli.» (Habermas 1998, p. 256)

In questo senso per Habermas esistono diritti umani fondamentali che non sono esclusivo appannaggio della cultura occidentale, ma possono essere considerati a buon diritto universali; lo

sostiene ad esempio criticando alcuni governi asiatici, che invece accusano i diritti umani, esplicitati nelle grandi Dichiarazioni, di essere qualcosa di tipicamente occidentale e non davvero universale, non essendo adatto alle loro culture. Habermas ribatte loro che:

«Le società asiatiche non possono imboccare la strada di una modernizzazione capitalistica senza servirsi anche delle prestazioni di un ordinamento giuridico individualistico. Non si può volere una cosa e tralasciare l'altra.» (Habermas 1998, p. 227)

Anche in *Tra scienza e fede* ribadisce un simile giudizio compiacendosi del fatto che si stia consolidando una convergenza su scala mondiale nella riprovazione della violazione dei diritti umani⁵⁴.

Similmente Böckenförde tempera le sue già accennate critiche al diritto naturale, chiarendo così implicitamente, notiamo, che esse sono in realtà rivolte non al diritto naturale in quanto tale, ma a un certo modo in cui esso è stato storicamente inteso, con l'affermazione di un ineliminabile riferimento del diritto all'etica, almeno nel senso di non doverla contraddire; dopo aver infatti ricordato la debolezza della concreta situazione umana e perciò la inopportunità di leggi troppo esigenti, egli precisa che

«Con ciò non si dà la parola a una forma di relativismo che rincorre ciò che si lascia trovare volta per volta. Resta fermo infatti, e ciò non va dimenticato, che nessun precetto giuridico può disporre positivamente, e quindi elevare a comando giuridico, un comportamento che contraddica in maniera diretta la legge etica naturale - e ciò non

⁵⁴ Convergenza, ovviamente, non significa unanimità: ne siamo ben lontani, purtroppo. Però essa testimonia che quei diritti non sono esclusivo appannaggio occidentale: si sta sviluppando, egli nota, una «solidarietà cosmopolitica», per cui i diritti umani, almeno in negativo «sono radicati in tutte le culture»: «Dalla consonanza delle indignate reazioni a massicce violazioni dei diritti umani e ad evidenti infrazioni del divieto dell'uso della forza, come pure dalla simpatia per le vittime di catastrofi umanitarie o naturali, emerge a poco a poco – al di là delle grandi distanze, e della diversità di forme di vita e religioni – una parvenza di solidarietà cosmopolitica. (...) I doveri negativi di una morale legalitaria universalistica – il dovere di astenersi da delitti contro l'umanità e da guerre di aggressione – sono radicati in tutte le culture, e corrispondono per fortuna ai criteri giuridicamente precisati in base ai quali le stesse istituzioni dell'organizzazione mondiale giustificano le loro decisioni.» (Habermas 2006, cap. 8, par.72-3).

è poca cosa. In tal modo l'orientamento finalistico dell'ordinamento giuridico resta intatto, così come il criterio che ne deriva.» (Böckenförde 2007, p. 288)

Abbiamo già prospettato le possibili conseguenze negative di una possibile assenza di una adeguata sostantività, parlando del multiculturalismo e non vogliamo qui ripeterci.

Conclusioni

A mio avviso quindi si tratta di tendere a una sintesi tra apertura all'altro, unilateralmente affermata dal multiculturalismo, ed esigenza di affermazione di identità, unilateralmente affermata dall'impostazione schmittiana; una sintesi, intendo, in cui l'identità non sia intesa in senso etnico o culturale-religioso (affermando la supremazia di una *comprehensive doctrine*), ma nel senso di riconoscimento e chiara statuizione di un nucleo di principi costituzionali fondamentali non meramente procedurali, che chiunque voglia partecipare come cittadino a uno Stato democratico deve cordialmente accettare.

A conclusione, mi sia consentito un riferimento letterario: l'altro come (possibile) *nemico* (assoluto) trova una rappresentazione letteraria molto efficace nei personaggi di un romanzo di Léon Bloy, *La femme pauvre*, ossia i coniugi Poulot, visti come irrimediabilmente e totalmente malefici, al punto che l'unica soluzione che il protagonista trova nei loro riguardi è quella di chiedere a Dio, in cambio della propria vita, la morte della malvagia signora Poulot, venendo in ciò esaudito. Com'è diverso l'atteggiamento verso chi sbaglia suggerito da Manzoni, che fa rimproverare Renzo da padre Cristoforo per i suoi propositi di vendetta contro don Rodrigo, per il quale è invece prospettato un possibile cambiamento verso il bene. Questo mi sembra un modo più giusto di impostare il tema di un rapporto "contrastato".

Bibliografia

Böckenförde 2007: *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia, 2007.

Böckenförde 2008: «Lo Stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel XXI secolo», in *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna, pp. 31-53.

Botturi 2018: *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e pensiero, Milano 2018.

Ferrara 2009: Ferrara A. (ed.), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma, 2009.

Galli 2006: Galli C. (ed.), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna, 2006.

Habermas 1986: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am M., 1981 (tr.it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986).

Habermas 1998: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am M., 1996. (tr.it. *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998).

Habermas - Taylor 1998: *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano, 1998.

Habermas 2006: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am M., 2005. (tr.it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari 2006).

Habermas 2015: *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Bari, 2015.

Nicoletti 1990: *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990.

Rawls 1997: «The Idea of Public Reason Revisited», in *The University of Chicago Law Review*, n.3, 1997, pp. 765-807.

Rusconi 2008: Rusconi G.E. (ed.), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna, 2008.

Schmitt 1922: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Dunker & Humblot, München-Leipzig, 1922, tr.it. «Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità», in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, pp.27-86.

Schmitt 1932: *Der Begriff des Politischen*, Dunker & Humblot, München, 1932, tr.it. «Il concetto di politico» in *Le categorie del «politico»*, Il Mulino, Bologna 1972, pp.87-208.

Schmitt 1970: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Dunker & Humblot, Berlin, 1970, 1984⁽²⁾, tr.it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffré, Milano 1992.

Taguieff 2018: *Le Racisme. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Flammarion, Paris, 1997. (tr.it. *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Cortina, Milano 1999, edizione epub 2018).

Taylor 2007: *A secular age*, Harvard Univ. Press, Cambridge [MA] - London, 2007.

Zamagni 2009: Zamagni S. - Guarnieri A. (eds.), *Laicità e relativismo nella società post-secolare*, Il Mulino Bologna 2009.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.