

12 marzo 2007

E' possibile una laicità dialogante? Note minime su relativismo, postsecolarismo, identità

di Francesco Rimoli

Sommario: 1. Il relativismo, la democrazia, la Chiesa cattolica – 2. I “mali del secolo” vengono da lontano... – 3. ...e vanno lontano: l'ipotesi postsecolare è realismo politico o illusione prospettica? – 4. Conclusioni: la società pluralista non ammette l'assoluto.

di Francesco Rimoli

1. Il relativismo, la democrazia, la Chiesa cattolica

Quasi non passa giorno che non giungano, dal Vaticano, accuse di vario genere contro il relativismo. Ripetendo una condanna antica e costante, che va (per fare qualche esempio senza risalire troppo indietro) dalle proposizioni contro la modernità del *Sillabo* di Pio IX (nell'enciclica *Quanta cura*, del 1864), alla condanna del complesso fenomeno del modernismo da parte di Pio X (con l'enciclica *Pascendi dominici gregis*, del 1907), alle più recenti, severe critiche di Giovanni Paolo II, il quale nel razionalismo, e nell'incauto transito dall'*esse* di Tommaso al *cogito* di Cartesio, nonché nelle successive evoluzioni verso l'Illuminismo, vedeva l'origine di mali che sarebbero infine apparsi evidenti con le mostruosità dei totalitarismi del Novecento, la Chiesa continua a pensare che, al di là di qualche improbabile distinzione, il progresso sia di solito foriero di sventure^[1]. E Benedetto XVI, dal canto suo, non può che concordare, sia pure con la maggior finezza del filosofo e il rigore del teologo per molti anni preposto all'aspro ruolo di *defensor fidei*^[2].

L'alternativa proposta è, inevitabilmente, più o meno la stessa da due millenni: una profonda e convinta adesione ai valori cristiani (cattolici, nella fattispecie) e, soprattutto, il riconoscimento alla Chiesa di un ruolo pastorale, tale da costituire momento di soluzione di ogni conflitto e di pacificazione delle diversità: infine, strumento di salvezza, individuale e collettiva.

Altrettanto inevitabilmente, i problemi delle democrazie contemporanee impongono risposte ben più complesse, articolate e dubbiose: la crescente affluenza di culture, etnie e soprattutto religioni *diverse* rende sempre più attuale l'idea kelseniana di una democrazia intesa come compromesso “alto”, fondato

sull'affermazione di un ineludibile relativismo etico, che giustifica la tutela delle minoranze nel temperare il principio di maggioranza[3]: fermo cioè restando il diritto degli individui a credere in una dimensione ultraterrena, e a manifestare il proprio sentimento religioso, svolgendo ogni attività ad esso inerente, esercitando cioè una libertà ormai riconosciuta pressoché ad ogni livello nelle dichiarazioni internazionali, negli ordinamenti sovranazionali e nelle costituzioni nazionali dell'area occidentale (ma storicamente raggiunta proprio con le lotte contro gli integralismi religiosi)[4], è tuttavia evidente che i poteri pubblici, se vogliono raggiungere un fine di integrazione, non possono che porsi come luoghi di incontro e confronto di civiltà, scongiurando lo scontro, da tutti paventato, ma da molti, di fatto, perseguito.

Così, al di là della pur significativa e non sopita disputa sulle radici cristiane dell'Europa, e dell'inclusione di un riferimento ad esse nel Trattato costituzionale, si pone un problema più sottile e profondo: la contrapposizione concettuale, oltre che storica, tra il modello inclusivo delle democrazie procedurali, particolarmente se intese nella loro accezione deliberativo-discorsiva[5], e la dimensione del "sacro", per sé, per definizione, intangibile, portatore di verità assoluta, fondativo ed esclusivo.

Questa contrapposizione pone già dilemmi di difficile soluzione quando si è in presenza, entro un contesto specifico, di una religione incontestabilmente dominante (il caso dell'Italia è certamente, tuttora, peculiare in tal senso); i problemi però si moltiplicano allorché accada (e anche in Italia, seppur con qualche ritardo, si sta verificando questo fenomeno) che le religioni presenti siano sempre più numerose e attive, con rivendicazioni che, magari giocate su principi deprecati e negati nel singolo credo (la democrazia, l'eguaglianza tra i sessi), pure valgono, strumentalmente ma legittimamente, ad affermare la propria presenza rilevante in quel medesimo contesto, che su essi vuole fondarsi.

Le ricorrenti diatribe sull'uso dei simboli religiosi nei luoghi pubblici, o sull'impiego di indumenti che ostentino appartenenza confessionale, recisamente risolta in Francia con la legge n.2005/228, e in Italia, per ora e in tutt'altro senso, con la sentenza n. 556/2006 della VI sezione del Consiglio di Stato, che, con una sconcertante piroetta interpretativa, fa addirittura diventare il crocifisso simbolo di tolleranza e di valori civili (ma per questi non ci sarebbe quella bandiera di cui parla l'art.12 della Costituzione?), rendendone l'esposizione nella aule scolastiche compatibile con il principio di laicità, sono il chiaro segnale di un mutamento oggettivo del quadro culturale. Ai "valori forti" della Chiesa cattolica non si oppone più solo il "pensiero debole" dei relativisti o il nostalgico, e per qualcuno "anacronistico", anticlericalismo dei laicisti, ma la decisa, agguerrita e talora proterva azione di altri e concorrenti valori, di identità marcate, distinte e organizzate, che pongono lo Stato laico occidentale in una situazione affatto nuova, e non tranquillizzante[6].

Si prospetta qui una singolare evoluzione: da un lato, la Chiesa cattolica, tuttora prevalente, ha un palese interesse immediato a sfuggire un conflitto con le altre fedi, e particolarmente con quella islamica, consapevole della minor compattezza dei suoi ranghi, e della improponibilità di nuove forme di crociata nelle secolarizzate società dell'Occidente: di qui, dunque, un pur cauto avallo dell'ipotesi postsecolarista, che, fondata su un obiettivo quanto generico e confuso "ritorno del sacro" nella postmodernità, tende a cercare convergenze almeno sul piano pragmatico, auspicando, secondo le tesi di Habermas, un *apprendimento complementare* tra laici e credenti (un po' sommariamente divisi), uno sforzo di reciproca traduzione linguistica di contenuti tra la dimensione religiosa e quella laico-razionalista[7]. D'altro canto, però, il nemico di sempre resta il razionalismo illuminista, e il più degenerare dei suoi nipoti, il relativismo: compresa la debolezza del tentativo di appropriarsi di alcune delle più rilevanti conquiste della modernità rivendicandone un'improbabile origine nel cristianesimo (la laicità, nel dualismo del pur variamente interpretato passo evangelico del "rendete a Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio" [Mt., 22,21]; il paradigma dei diritti fondamentali, in un personalismo cristiano che è tutt'affatto diverso dall'individualismo liberal-kantiano che anima il costituzionalismo postilluminista)[8], la Chiesa torna alla consueta (ma coerente) posizione di condanna. Il relativismo è fonte di molti mali, devia dal messaggio di Verità di cui la religione (cattolica) è portatrice e la Chiesa

unica fedele interprete (anzi, lo nega come tale), ed è dunque da condannare in ogni sua forma. Il che è comprensibile e legittimo, dal punto di vista della fede, o almeno di una certa interpretazione della stessa: ma, al di là dell'evidente, strumentale approssimazione concettuale che sta nella sommaria identificazione del relativismo come assenza di valori, e della frequente sua connessione con esiti di tipo nichilista[9], torna qui il quesito da cui siamo partiti: fermo restando che questa prospettiva deve essere, al pari di ogni altra (e tanto più per la sua rilevanza sociale) integrata nel processo deliberativo discorsivo proprio delle democrazie pluraliste, in che modo ciò può avvenire, dinanzi al palese rifiuto di porre in discussione certi principi, alla ribadita "non negoziabilità" delle soluzioni sui temi eticamente sensibili, che costituiscono tanta parte del dibattito e dell'agenda politica delle società ipertecnologiche e multiculturali?

2. I "mali del secolo" vengono da lontano...

Insomma, al pensiero "debole" dei relativisti si contrappone, ancora una volta, quello "forte" dei credenti, per i quali il dubbio esiste, ma è ammesso solo in vista del suo superamento, del rafforzamento delle certezze di fede da cui si muove e a cui si torna; altrimenti diventa errore. Probabilmente, non è questa la realtà concreta: anche il nuovo spiritualismo che da tempo emerge dalle società secolarizzate, e che ha fatto parlare di società ormai "postsecolare", è anch'esso ricerca di senso dell'esistenza, di ipotesi alternative all'ipermaterialità del consumismo trionfante, alla cinica selettività del mercato globale. L'offerta è però estremamente varia, e la stessa tradizionale appartenenza cattolica, all'opposto di quanto sembrano presupporre (in pubblico) le gerarchie vaticane per assumere efficacemente certe posizioni, è ormai del tutto frammentata, indisponibile ad accogliere passivamente imposizioni dogmatiche (del che, peraltro, l'episcopato, anche italiano, è ben consapevole)[10].

Dunque, si assiste a un paradosso palese: dinanzi all'affermarsi di un'effettiva pluralità di concezioni, che non contrappongono soltanto, secondo la rozza semplificazione di uso mediatico, laici a cattolici (ossia, in quest'accezione, non credenti a credenti), ma anche cattolici a credenti di altre fedi (ormai chiamati, con orribile locuzione, i "diversamente credenti": forse in sottile, e doppiamente ipocrita, analogia con il *politically correct* dei "diversamente abili"?), e cattolici tra loro, la reazione della Chiesa cattolica è quella di un irrigidimento delle posizioni, etiche e politiche, di un estremo tentativo di "ricompattare" le forze.

Ora, questo è, in verità, un problema interno alla comunità ecclesiale, connesso alle difficoltà (peraltro assai significative, per quanto prima detto) di far penetrare realmente, al suo interno, e nei rapporti con l'istituzione gerarchica, quei principi di democrazia, di eguaglianza (soprattutto tra i sessi) e quella libertà di espressione che, a dispetto del dettato conciliare (ma forse non senza coerenza con la tradizionale funzione pastorale dell'istituzione ecclesiastica), sembrano essere stati affatto negletti dagli ultimi due pontificati. Di qui, il non trascurabile effetto di rendere la prassi concreta della fede ispirata, per molti, a una sorta di "personalizzazione" individuale, con molti accomodamenti, più che a una diligente osservanza dei dettati del magistero[11].

Dalla prospettiva del laico, che pure non può (e non vuole) intromettersi più di tanto in questi processi interni, resta però un dubbio: pur nella consapevolezza dell'estrema varietà di atteggiamenti con cui ciascun credente di fatto risolve, interiormente e nella sua vita attiva, il dilemma della sua duplice appartenenza (di fedele e cittadino, che diventa particolarmente delicata per chi sia in tale condizione all'interno delle istituzioni civili), e della conseguente attenuazione dell'influenza di un intervento costante della Chiesa cattolica nella politica corrente, il reiterato rifiuto del tronco più vivo della cultura occidentale (quello che, proprio da Cartesio in poi, costituisce il nucleo della modernità, senza il quale la stessa vera o presunta postmodernità non potrebbe esistere) è realmente compatibile con una società del dialogo, o, ancora più brutalmente, con la democrazia pluralista? In questo senso, e pur assai semplificando l'uso dei termini, vi è maggiore affinità tra il pensiero cattolico e il pensiero occidentale, oppure fra il primo e il pensiero religioso in genere, quale che sia l'area culturale di riferimento?

Ovvero, il cattolico strettamente osservante, ligio al dettato delle gerarchie, è più vicino al laico, in quanto figlio, come quello, di un Occidente secolarizzato, o al musulmano (o all'ebreo) fondamentalista, in quanto convinto dell'assoluta prevalenza dell'etica religiosa su quella civile? E' proprio vero che un problema di compatibilità con il modello democratico si pone solo per i fondamentalismi degli "altri"?[12]

In realtà, quella stessa gerarchia che rinnega il razionalismo cartesiano, ispirandosi a un'estrema e irrinunciabile rilettura del tomismo, rischia di escludere una parte decisiva dell'evoluzione culturale dello stesso cattolicesimo moderno. Rovesciando cioè gli argomenti tante volte uditi per invocare un riferimento alle radici cristiane nel Trattato costituzionale europeo, può dirsi (e in fondo è un'ovvietà) che anche la cultura cattolica oggi non sarebbe la stessa se non avesse accettato (spesso subendola) l'influenza della modernità. Quella cultura dei diritti, quel paradigma dello Stato di diritto, laico e secolare, che si è innervato nel modello costituzionalista dalla seconda metà del Settecento, nella sua declinazione giusnaturalista americana, ma anche nell'accezione deista e anticlericale della Francia rivoluzionaria, da sempre vituperata e demonizzata da parte cattolica, ha tuttavia contribuito a costruire, nei due secoli successivi, *anche* quella parte della Chiesa che aveva trovato, se pur temporaneamente e in modo parziale, un'espressione nella fase del Concilio vaticano secondo[13]. Ferma dunque restando l'insostenibilità di ogni forma di appropriazione della genesi di tali modelli da parte cattolica, e la perdurante distinzione di senso attribuita tuttora al paradigma personalistico, resta però una patente contraddizione nell'affermare, da un lato, la necessità, nell'individuazione delle radici della civiltà europea, del riconoscimento del cristianesimo, e, dall'altro, nel rinnegare quanto, nella prospettiva cui ci si riferisce, da quelle stesse radici si è *oggettivamente* prodotto sul piano dell'evoluzione storica. In altre parole, sarebbe certo sbagliato, anzitutto sul piano della storia culturale, trascurare l'importanza dell'apporto del pensiero cristiano (nelle sue varie forme, e insieme a molte altre istanze culturali e religiose, da quella greco-romana, a quella celtica, e perfino a quella islamica, che è stata *anche* europea per alcuni secoli, fino al compimento della *reconquista* della penisola iberica) alla costruzione dell'attuale identità europea (e, per estensione, occidentale)[14], così sarebbe un macroscopico errore di prospettiva ritenere non tanto ininfluenza – perché questo non può comunque essere detto – ma *epistemologicamente* (nonché, va da sé, eticamente) deviante il modello razionalista. Il modello di conoscenza che la Chiesa cattolica continua a propugnare, ispirato a una Rivelazione moderata solo da una tolleranza ermeneutica appena al di là dell'esegesi (secondo schemi peraltro ben noti anche ad altre religioni), mantiene, nonostante le affermazioni contrarie e le scottanti esperienze storiche subite per il suo antisecolarismo, tale confessione (nell'accezione, sia chiaro, voluta dal magistero ecclesiastico, non dalla comunità della Chiesa vivente) nello spirito di una "religione del Libro", in forme tendenzialmente non troppo lontane da quelle proprie dell'ebraismo ultraortodosso o dell'islamismo radicale. Il recente recupero di formule desuete ed arcaiche, come il *non possumus* opposto a un disegno legislativo timido e accomodante come quello sui diritti dei conviventi (di fatto poi immediatamente affossato nelle secche parlamentari dalla caotica situazione politica contingente), e lo sconcertante richiamo fatto dal papa, in tale occasione, alla violazione di una "norma divina" posta sull'istituto familiare, rendono sempre più improbabile la prospettiva di una *laicità dialogante*, che sia cioè "sana" e positiva non solo dal punto di vista vaticano.

3. ...e vanno lontano: l'ipotesi postsecolare è realismo politico o illusione prospettica?

E invece, c'è un altro paradosso: lo stesso pontefice regnante, già da cardinale e Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, nonché da autorevole teologo, nel citato dialogo con Habermas sembrava aderire, solo qualche anno fa, e pur con qualche comprensibile riserva, all'ipotesi di un incontro tra la cultura laico-razionalista e quella religioso-metafisica, nel contesto di una prospettiva che si è definita "postsecolare", e che non riguarda tanto il fenomeno, diffuso ma altrettanto confuso, del risorgere di istanze e pratiche religiose, ma soprattutto l'idea che l'*impasse* comunicativa che tratteggia ormai da secoli il rapporto tra pensiero laico e pensiero religioso possa essere superata tramite uno

sforzo reciproco verso un “processo di apprendimento *complementare*”, in cui l’uso pubblico della ragione, inteso in senso rawlsiano, passi per “un atteggiamento epistemico derivante da un accertamento autocritico dei limiti della ragione laica”[15], da cui deriva che, al pari di quanto fanno già i cittadini credenti dinanzi alle decisioni assunte nella sfera pubblica politica informata alla prevalenza della ragione secolarizzata, “i cittadini laicizzati, nella misura in cui si presentano come cittadini dello Stato, non hanno la facoltà di negare in linea di principio un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo, né di contestare ai cittadini credenti il diritto di partecipare a pubbliche discussioni in linguaggio religioso”, ché, anzi, da loro una cultura politica liberale può aspettarsi “che partecipino a iniziative volte a tradurre contributi rilevanti dal linguaggio religioso in una lingua pubblicamente accessibile”. Il tutto si basa sul fatto che, per Habermas, “la neutralità ideologica dell’autorità statale, che garantisce pari libertà etiche ad ogni cittadino, non è conciliabile con la generalizzazione politica di una visione laicistica del mondo”[16]. La profonda fiducia del filosofo tedesco nella dimensione comunicativa dell’agire, e la sua necessità logica di rispettare i canoni dell’etica discorsiva nella sfera pubblica deliberativa, primo tra tutti quello della inclusività del procedimento e del rispetto dei diritti fondamentali inerenti alla “pari opportunità di partecipazione ai processi formativi dell’opinione e della volontà”[17], lo inducono dunque, nell’incontro del 2004 con Ratzinger, su cui merita tornare per il suo valore emblematico, a sostenere che la religione, in particolare di fronte alla paventata crisi della ragione illuminista, rappresenta per la filosofia una “sfida cognitiva”[18]. Consapevole della “differenza di genere” che corre tra “discorso laico, con pretesa di risultare accessibile a tutti”, e “discorso religioso, dipendente da verità rivelate”, e al di là del doveroso rispetto per coloro che trovano nella religione “la fonte dell’integrità e dell’autenticità”, la filosofia “ha motivo per mostrarsi pronta ad apprendere dalle tradizioni religiose”; perché “a partire dall’asimmetria delle rispettive pretese epistemiche si può fondare una disponibilità all’apprendimento della filosofia nei confronti della religione: non per motivi funzionali, ma...per motivi di contenuto”[19]. Ciò servirebbe, in altre parole, a fermare il processo per cui, nella società globalizzata, alcuni *media* di integrazione, mercato e potere amministrativo, inevitabilmente ne emarginano altri, come la solidarietà sociale; o, in termini più habermasiani, l’orientamento al successo prevale costantemente su quello all’intesa. Di qui l’utilità del recupero del patrimonio culturale della religione, e la necessità del già descritto apprendimento complementare, e reciproco, che mantiene comunque ferma, tra credenti e non credenti, la ragionevole attesa della sopravvivenza di un dissenso. Si nega però, come detto, ogni pretesa di priorità *prima facie* a “visioni del mondo naturalistiche, debitorie di una rielaborazione speculativa di informazioni scientifiche e rilevanti per l’auto-comprensione etica dei cittadini”, rispetto a “concezioni, di natura religiosa o cosmologica, concorrenti”: fin qui Habermas[20]. Dal canto suo, Ratzinger sembra consentire ad alcune delle posizioni del filosofo, ma partendo da posizioni schiettamente giusnaturalistiche: perché il potere dev’essere sottoposto al controllo della legge, e la legge è fatta, in democrazia, tramite la rappresentanza e il principio di maggioranza; ma le maggioranze “possono essere cieche o ingiuste”, e dunque resta aperta la questione dei “fondamenti etici della legge”, cioè se ci sia alcunché di assolutamente ingiusto, e dunque da vietare comunque, o, al contrario, “qualcosa che per sua natura è legge immutabile, a prescindere da ogni decisione della maggioranza, e che da essa deve essere rispettata”, e che dunque è sempre da tutelare. Qui l’età moderna risponde con il paradigma dei diritti umani e con le relative dichiarazioni, che li sottraggono al gioco delle maggioranze: ma è chiaro al teologo che “ci sono dunque valori che valgono per se stessi, che provengono dalla natura umana e perciò sono inattaccabili per tutti coloro che possiedono questa natura”[21]. Sull’applicazione concreta del criterio della “legge immutabile”, *id est* divina, che Ratzinger, asceso al soglio pontificio, avrebbe fatto pochi anni dopo, scomodandone l’arcana potenza per un’alquanto misera causa, come quella del disegno di legge del governo italiano sui diritti dei conviventi, è meglio sorvolare: ciò che qui interessa è piuttosto capire come già i presupposti dei due discorsi siano di “genere diverso”, e che dunque il dialogo tra i due sia destinato a marcare le differenze, più che le affinità. Laddove Habermas, che pure si fonda su un’etica postcognitivistica, e non su quella del relativista puro, non cognitivistica, invoca una concezione veritativa comunque sottoposta al processo discorsivo, ossia sempre rivedibile sulla base della consensualità, nel senso dell’*overlapping consensus* di Rawls o del pur opinabile criterio dell’argomentazione migliore di

Alexy[22], Ratzinger si sottrae immediatamente alle regole dell'etica discorsiva, opponendo il limite della "non negoziabilità" dei principi immutabili, la rigidità assoluta del nucleo etico della rivelazione, e, addirittura (è una lettura troppo critica?), sembra adombrare una negazione del possesso della natura umana (o forse della natura di "persona", concetto deontologico, secondo quanto si diceva sopra) a chi voglia attaccarne (e di fatto ne attacca) gli intangibili contenuti. Certo, il teologo giunge poi ad auspicare il dialogo interculturale, aprendo alle culture "concorrenti", ossia oltre l'alternativa, tutta occidentale, tra cristianesimo e "tradizione razionalista", entrambe giustamente ritenute di fatto "non universali" e contrastate al loro interno, benché certo predominanti e influenti sulle altre culture (islamica, induista, buddista, africane, latinoamericane), ciascuna a sua volta ricca di tensioni endogene, come nei rapporti con le altre.

Quanto all'ipotesi postsecolare, che intende come "la disponibilità ad apprendere e la autolimitazione da entrambe le parti", Ratzinger accetta, in "ampio accordo" con Habermas, che le "patologie della religione", pur esistenti, "rendono necessario considerare la luce divina della ragione come un organo di controllo, dal quale la religione deve costantemente lasciarsi chiarificare e regolamentare"; ma essendoci anche una ben nota *hybris* della ragione, non meno pericolosa, e anzi ancor più minacciosa "a causa della sua potenziale efficacia" (e qui il futuro papa associava la bomba atomica alla manipolazione genetica, dove l'uomo "è visto come un prodotto"), la ragione stessa, capiti i suoi limiti, "deve imparare la capacità di ascolto nei confronti delle grandi tradizioni religiose dell'umanità"[23].

Dunque: l'etica discorsiva impone a Habermas il riconoscimento e l'inclusione dell'altro, di ogni altro, e anzitutto di colui che riflette la perdurante presenza del pensiero religioso accanto a quello postmetafisico nella società contemporanea; Ratzinger è piuttosto indotto dalla complessità del momento storico a un'apertura che, almeno in apparenza, tende a rinunciare all'assolutezza delle pretese di verità proprie del pensiero religioso (non solo cattolico), per cercare convergenze epocali, verso una sorta di "riconciliazione" con il mondo laico razionalistico[24]. Ma in ciò non rinnega affatto (né potrebbe) i cardini del pensiero cattolico, nella versione neotomista: la *ragione* è "luce divina", e illumina di tale sua divinità l'uomo, che così ne diventa partecipe, ma per ciò stesso (ne consegue) essa non è assecondabile, o, meglio, non è ragione *tout court*, laddove giunga a negare il proprio creatore e i suoi precetti. Il *diritto* può e deve controllare il potere, ma è concepito come diritto "naturale", ed è naturale in quanto conforme anch'esso al dettato divino: dunque, è solo in parte affidabile alla democrazia rappresentativa e al modello maggioritario, e infine non è riconoscibile, o non è diritto *tout court*, quando a quel dettato (e alla lettura datane dalla Chiesa) contraddica. L'*individuo* è, quindi, obbligato a riconoscere l'intangibilità dei valori indicati da quel magistero e dal diritto che ne deve discendere, poiché in ciò trova la sua reale partecipazione alla natura umana, e, finalmente, il suo *status* stesso di "persona". Dunque, o rispetta per intero il modello così definito, in una prospettiva etica integrale e tendenzialmente totalizzante, o – sembra potersi dire – non è persona, *tout court*.

Ma allora, al di là delle apparenze, è davvero plausibile la prospettiva di traduzione e collaborazione reciproca tra pensiero laico e religioso (qui, cattolico), di apprendimento complementare su cui, al livello linguistico e comunicativo, l'ipotesi postsecolare vorrebbe fondarsi? Se questo dialogo, svolto ai massimi livelli individuali di confronto interculturale della società occidentale (e non a quello, di piccola politica quotidiana, in cui normalmente si sviluppano i confronti tra i sempre più numerosi "atei devoti", le cui spesso sorprendenti e variopinte evoluzioni ormai affollano le cronache italiane e l'editoria di settore), può costituirne un esempio (giustificando l'attenzione che gli abbiamo rivolto), resta più di qualche dubbio, che merita qualche breve osservazione conclusiva.

4. Conclusioni: la società pluralista non ammette l'assoluto.

Come dice il titolo, queste devono essere note minime, e non è dunque possibile affrontare qui un tema che richiederebbe ben altro approfondimento: sarebbe però già un buon risultato, per una riflessione così rapida, aver suscitato qualche interrogativo sull'utilità reale di una prospettiva come quella postsecolare,

che sembra alimentarsi più di un volenteroso ottimismo ideale (per alcuni) o di un contingente pragmatismo politico (per altri, inclini a volare un po' più in basso), che non di un'effettiva praticabilità sul piano culturale. L'idea di una reciproca traducibilità dei linguaggi, pur in sé auspicabile, si scontra quotidianamente con gli irrigidimenti dogmatici (clericali, ma anche anticlericali; delle chiese religiose, ma anche delle chiese politiche, dai sopravvissuti veterocomunismi, fino agli ecologismi misoneisti e ai pacifismi d'assalto) di cui purtroppo non mancano esempi quotidiani. Ma, al di là di questi, resta il problema, ineludibile, di costruire una *laicità dialogante*, che consenta di affrontare le sfide dell'integrazione multiculturale e multietica in modo costruttivo e, per quanto possibile, non conflittuale. E qui, al contrario di quanto sostenuto dalle gerarchie cattoliche, l'unica possibilità praticabile, anche sul piano della comunicazione interculturale, è quella fondata sul riconoscimento dell'intima connessione tra democrazia, laicità, pluralismo e relativismo: perché senza quest'ultimo fattore, in sé prodromico agli altri, si rende di fatto impossibile il dialogo. Naturalmente, il riconoscimento dell'etica relativista – che è tutt'altro che assiologicamente “vuota”, essendo piuttosto basata non sulla *negazione*, ma sul *riconoscimento* di tutti i valori in concorso tra loro – non può essere inteso come imposizione per i singoli e per i gruppi: ma, *nella sfera pubblica*, ciascuno di questi, quale che sia la propria concezione dell'esistenza e il proprio modello di “vita buona”, deve integrarsi in un ambito nel quale sia impossibile porre alcuna istanza con pretesa di verità *assoluta ed esclusiva*, e pure ciascuna sia riconosciuta e accolta come egualmente *legittima*, sul piano etico e politico prima che giuridico, ovvero non sia negata *a priori*, né imposta ad altri (singoli o gruppi) che non l'accettino come tale.

Tenendo sempre ben chiara, nelle scelte politiche, la distinzione tra ciò che è riconosciuto come mera *facoltà*, e che dunque ne rispetta l'autonomia di decisione e di dissenso concreto nell'azione del singolo (ad esempio, la legislazione sul divorzio o sull'interruzione di gravidanza), e ciò che invece diventa *obbligo*, o più spesso *divieto*, costringendo gli spazi di libertà di ciascuno (ad esempio, il sostanziale impedimento ad accedere alle tecniche di procreazione assistita, imposto dalla legge n.40/2004): nel primo caso si rispettano le opzioni di tutti (credenti e non), nel secondo solo di alcuni (che finiscono con il vincolare tutti gli altri alle loro convinzioni). La prima opzione è, in sé, conforme al principio di laicità dello Stato, la seconda certamente no (e ciò, ovviamente, prescinde da ogni pronuncia referendaria in materia).

Tale caratteristica strutturale dello Stato laico (democratico, pluralista), lungi dal costituire un'autocontraddizione logica, secondo una delle obiezioni più superficiali, eppure più frequenti, mosse a questa concezione, ne rende invece possibile l'esistenza e ne legittima l'autodifesa, che sarà anzi doverosa allorché le concezioni più forti e integraliste, com'è probabile, tentino di prevaricare su quelle più deboli o più tolleranti[25].

In altri termini, la democrazia pluralista non può ammettere l'assoluto. Essa si sostanzia piuttosto del relativo, del contingente, del costantemente diveniente: non è mai – non potrebbe comunque esserlo - alla ricerca o al seguito di una *Verità* preesistente e immutabile, e forse neanche di una sorta di “verità consensuale”, pur sempre rivedibile, secondo il modello habermasiano dell'etica discorsiva[26]. Perché dell'idea stessa di verità, in fondo, non può che negare il nucleo concettuale, che è quello dell'esclusività, e della conseguente condanna del suo opposto, ossia della falsità e dell'errore. Solo se il concetto di verità è declinato al plurale, come concorrenza e coesistenza di *molte* possibili verità, può vivere l'idea del pluralismo, e con essa della democrazia, che deve sempre essere inclusione, e mai esclusione. Ma, se è resa plurale, la nozione di verità perde altresì il suo senso originario, e diventa di fatto argomento inutilizzabile nel discorso pubblico: chi riconosce molte verità possibili non può, infatti, privilegiarne una fino ad escludere le altre. Ma proprio qui sta il fulcro dell'integrazione pluralista, nel rendere possibile, e magari proficua, in un contesto *pubblico* di relatività assiologica (l'unica che davvero consente l'eguaglianza), la coesistenza dei diversi, il ragionare per affinità e non per differenza, mai giudicando, e lacerando ogni convivenza, in termini di verità ed errore. E proprio qui sta – anche – il vero senso dell'identità degli individui, dei popoli e delle civiltà, che costantemente si rinnovano, con

l'incontro, il confronto e l'aggregazione di molte identità in precedenza distinte[27]. E chi finora, scegliendo il rifiuto o la ghettizzazione dell'estraneo, con la violenza del razzista, con la rabbia dello xenofobo o con l'inganno sottile del multiculturalista, si è opposto a questo semplice dato di realtà, è stato sempre – fortunatamente – smentito dalla storia.

[1] Con l'enciclica *Fides et ratio*, del 14 settembre 1998, o, a titolo personale, nel volume *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni*, Rizzoli, Milano, 2005, spec.19 ss.; per la seconda metà del secolo XIX, in sintesi, si veda G.Verucci, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi*, Laterza, Roma-Bari, 1999, spec.12 ss..

[2] Si veda già il dialogo, svoltosi nel 2000, tra l'allora cardinale Ratzinger e Paolo Flores d'Arcais, e ora riportato nel volume *Dio esiste?*, pubblicato da *MicroMega* come supplemento al n.2/2005.

[3] H.Kelsen, *Assolutismo e relativismo nella filosofia e nella politica* [1955], tr.it. in Id., *La democrazia* (raccolta di saggi), il Mulino 1981, 441 ss.: perché se si accetta che “solo valori relativi sono accessibili alla conoscenza e alla volontà umane....può essere che l'opinione della minoranza, e non quella della maggioranza, sia giusta. Unicamente a causa di questa possibilità, che soltanto il relativismo filosofico può ammettere – ciò che è giusto oggi può essere ingiusto domani – la minoranza deve avere l'opportunità d esprimere liberamente la sua opinione e la possibilità di diventare, a sua volta, maggioranza” (ivi, 451).

[4] Si veda per tutti, sul tema, il recente studio di N.Colaiani, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, il Mulino, Bologna, 2006.

[5] Delineata, com'è noto, da J.Habermas, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria della democrazia discorsiva* [1992], Guerini & ass., Milano 1996.

[6] Sul punto, un quadro dei problemi attuali in N.Colaiani, *op.cit.*, 75 ss.

[7] Sul punto, il dialogo riportato in J.Habermas-J.Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G.Bosetti, Marsilio, Venezia, 2005; in tema sia permesso rinviare a F.Rimoli, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, in www.associazionedeicostituzionasti.it

[8] Per una nitida ricostruzione dell'evoluzione del paradigma dei diritti fondamentali, si veda P.Ridola, *Diritti fondamentali. Un'introduzione*, Giappichelli, Torino, 2006.

[9] Diffusa anche in una certa cultura “laica”: si veda il caricaturale ritratto del relativista fatto da G.Jervis, *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005; una lettura sintetica ma assai più equilibrata del relativismo come impostazione filosofica in G.P.Prandstraller, *Relativismo e fondamentalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1996. Sul vivissimo dibattito in materia anche i recenti interventi di diversi autori riportati nel volume *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, a cura di E.Ambrosi, Marsilio, Venezia, 2005.

[10] Una recente analisi della situazione italiana in F.Garelli, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna, 2006.

[11] Non mancano tuttavia, dall'area del cattolicesimo vivente, non troppo legato alle gerarchie,

manifestazioni di più lungimirante apertura: si legga ad esempio il saggio di E.Bianchi, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino, 2006.

[12] Tema anch'esso assai frequentato, soprattutto per l'Islam: si veda il volume della sociologa marocchina F.Mernissi, *Islam e democrazia. La paura della modernità* (II ed. 2002), tr.it. Giunti, Firenze, 2002; in Italia, R.Guolo, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, II ed., Laterza, Roma-Bari, 2007.

[13] Sul tema V.Ferrone, *Chiesa cattolica e modernità. La scoperta dei diritti dell'uomo dopo l'esperienza dei totalitarismi*, in *Chiesa cattolica e modernità. Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino*, a cura di F.Bolgiani, V.Ferrone, F.Margiotta Broglio, il Mulino, 2004, 17 ss.

[14] Sul punto A.Foa, *Le radici meticce dell'Europa*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G.Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2005, 152 ss.

[15] Così J.Habermas, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione" da parte dei cittadini credenti e laicizzati* (2005), tr.it. in Id., *Tra scienza e fede* (raccolta di saggi), Laterza, Roma-Bari 2006, 19 ss. (il passo citato è a p.43); la prospettiva postsecolare è delineata anche in K.Eder, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die post-säkulare Gesellschaft?*, in "Berliner Journal für Soziologie", n. 3/2002, 331 ss.

[16] Così J.Habermas, *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico?* (2002), ora in tr.it. in Id., *Tra scienza e fede*, cit., 5 ss. (passo citato a p.18), e già in *Fede e sapere* (2001), ora in Id., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* (2001-02), tr.it. Einaudi, Torino, 2002, 99 ss..

[17] Si veda J.Habermas, *Fatti e norme*, cit., spec. 148 ss.

[18] J.Habermas, *Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)*, in J.Habermas-J.Ratzinger, *op.cit.*, 53.

[19] *Ibidem*, 56-57.

[20] *Ibidem*, 62.

[21] J.Ratzinger, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in J.Habermas-J.Ratzinger, *op.cit.*, 65 ss. (passo citato a 68-69).

[22] J.Rawls, *Liberalismo politico* (1993), tr.it. Ed. di Comunità, Milano, 1994, 124 ss.; R.Alexy, *Teoria dell'argomentazione giuridica* (1978), tr.it., Giuffrè, Milano, 1998, spec. 149 ss. sulle regole del discorso.

[23] *Ibidem*, 76-81.

[24] Si veda però sul punto G.Bosetti, *Idee per una convergenza "postsecolare"*, in J.Habermas-J.Ratzinger, *op.cit.*, 7 ss..

[25] Sia permesso qui il rinvio a F.Rimoli, *Pluralismo e valori costituzionali. I paradossi dell'integrazione democratica*, Giappichelli, Torino, 1999, spec. 378 ss..

[26] J.Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (raccolta di saggi, 1983), tr.it. *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, II ed.Bul, 1993, 49 ss.; una rilettura delle riflessioni ivi svolte è ora in Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici* (raccolta di saggi, 1999), tr.it. Laterza, Roma-Bari 2001, spec.265 ss. Sulle prime tesi di Habermas in materia, risalenti ai primi anni Settanta, già R.Alexy,

op.cit., 82 ss.

[27] Sul tema F.Remotti, *Contro l'identità*, III ed., Laterza, Roma-Bari, 2005.