



# Laicità e Verità

## CONFLITTO DEI TERMINI

Come primo passo dovremo chiederci che significato attribuire al termine laicità, talmente usato ed abusato che si presta a significare quasi tutto e il suo contrario. Un aneddoto segnala l'importanza dell'operazione. Chiesero a Confucio, nell'ipotesi che il principe Wei gli affidasse il governo: «Che farai per prima cosa?». Rispose Confucio: «È assolutamente necessario ridare ai nomi il loro vero significato».<sup>1</sup> Noi dobbiamo perimetrare' accettabilmente il significato di laicità.

Una scansione provvisoria del tema (non perseguiamo qui altro compito) ravvisa alcuni tra i significati più usuali del termine. Una fondamentale differenza intercorre' tra il significato lungamente primario perché originario di laico, interno alla compagine ecclesiale (laico o il fedele laico), e il significato culturale e civile, invalso nella modernità. In senso originario infatti il laico è nella tradizione ecclesiale sin dai tempi più antichi il membro del popolo di Dio (*laos tou theou*): il fedele, il battezzato che non è sacerdote o religioso. Il termine greco *laikos*, da cui è ricavato il calco italiano "laico", significa "colui che è del popolo".

Nel corso di una lunga vicenda, divenuta più accelerata in Europa da circa due secoli, è accaduto un gioco delle maschere e uno scambio dei linguaggi, per cui alla fine il termine laico, subendo' una quasi completa inversione semantica, non denota più nel linguaggio della cultura e della politica il membro del popolo di Dio ma il non-credente: in vari casi diventa anzi sinonimo di non-credente attivo, tendenzialmente ostile ad ogni influsso pubblico e presenza pubblica del fatto religioso, nell'assunto che la vita civile possa fiorire da sola sulla scorta di criteri pienamente immanenti. In italiano poi è a lungo esistito un solo termine per dire laico tanto nel primo che nel secondo significato, e ciò non ha agevolato la chiarezza. Da vario tempo ma anche con fatica e confusioni prende piede la differenza tra *laicità* e *laicismo*. In genere il laicismo intende rinchiudere il fatto religioso nel privato e l'uomo nell'intramondano.

Anche concentrandosi sul solo termine di laicità, occorre evitare la confusione tra laicità *ecclesiale*, dove si ha di mira lo statuto del laico cristiano nella Chiesa, e laicità *civile*: nel volume *Religione e vita civile* proposi di ricorrere per l'ambito ecclesiale al termine "laicalità" o anche "laicalità cristiana".<sup>2</sup> Laicalità, laicità, laicismo rappresentano tre termini con qualche punto di contatto ma anche con notevoli eterogeneità. La laicalità del membro del popolo di Dio è volta verso la piena comunione ecclesiale, la ricerca della santità e l'animazione della vita comune e quotidiana, ed in questo movimento assume come suo compito inderogabile precise responsabilità verso l'attività sociale e politica.

Dopo queste sommarie determinazioni volgiamoci al termine centrale di laicità, esaminandone i contenuti propri del discorso *ecclesiale* (dove, come appena detto, si potrebbe anche ricorrere a "laicalità") e di quello *civile*.

---

<sup>1</sup> Confucio, *Dialoghi*, libro VII, 305, in *Opere*, a cura di Fausto Tomassini, Tea, Milano 1989, pp. 148-149.

<sup>2</sup> *Religione e vita civile*, Armando, Roma 2002, cap. IV, "Per una laicità aperta", pp. 111-134. Si veda anche il volume di AA. VV., *Laici o laicisti? Dibattito su religione e democrazia*, a cura di V. Possenti, Liberalibri, Firenze 2002.



## L'AMBITO ECCLESIALE

Nel Concilio Vaticano II non ricorre il termine laicità, ma i suoi criteri sono adeguatamente enunciati nella *Gaudium et Spes* (GS, n. 76):

- a) chiara distinzione fra le azioni che i fedeli, individualmente o in gruppo, compiono in proprio nome, come cittadini, guidati dalla coscienza cristiana, e le azioni che essi compiono in nome della Chiesa in comunione con i loro pastori;
- b) la Chiesa non si confonde e non è legata ad alcun sistema politico;
- c) comunità politica e Chiesa sono indipendenti ed autonome l'una dall'altra nel proprio campo. A diverso titolo sono al servizio della vocazione personale e sociale delle persone. Ciò suggerisce di coltivare una sana collaborazione fra di loro;
- d) l'uomo, vivendo nel tempo, conserva la sua vocazione eterna;
- e) evangelizzando la Chiesa estende il raggio d'azione della giustizia e dell'amore nelle e tra le nazioni.

A questi elementi si possono sommare quelli esposti nella *Lumen Gentium* nn. 30-38, in cui spicca come centrale la frase: «Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (n. 31), e i nn. 4-7 della *Apostolicam Actuositatem* dove si dice che «l'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure l'instaurazione di tutto l'ordine temporale... L'ordine temporale deve essere instaurato in modo che, nel rispetto integrale delle leggi sue proprie, sia reso ulteriormente conforme ai principi della vita cristiana e adattato alle svariate condizioni di luogo, di tempo e di popoli» (nn. 5 e 7).

Questa responsabilità spetta in primo luogo ai laici credenti, ai fedeli laici: il Concilio ha loro riconosciuto la primaria responsabilità di operare nelle realtà temporali. L'idea di laicità qui presentata esalta la responsabilità dei fedeli laici verso le cose sociali, politiche, civili. In merito va ricordata l'appropriatezza della partizione di Maritain su tre livelli per quanto concerne i rapporti fra spirituale e temporale: questioni di ordine spirituale, questioni temporali e politiche, questioni in cui lo spirituale tocca il temporale, che sono oggi le più frequenti e controverse (cfr. *Umanesimo Integrale*, l'allegato sulla *Struttura dell'azione*). Esse da tempo riguardano più l'uomo e la sua concezione che soltanto l'etica e le questioni morali.

Non si esce da una giusta prassi di laicità quando i fedeli laici agiscono efficacemente per ispirare le leggi e le istituzioni civili secondo una misura di superiore umanità, razionalità e di rispetto della persona. Così operando essi non impongono le norme regolatrici della vita associata (anche se ne avessero la forza, ipotesi oggi del tutto irrealistica, non sarebbe questa la strada da seguire), ma si attivano per avanzare la soluzione più umana, più rispondente alla natura della persona umana.

## RELIGIONE E POLITICA: RITORNO ALLE SORGENTI

Per cogliere la rivoluzionaria portata della "laicità cristiana" verso l'azione civile, ci è necessario compiere un passo indietro e' ritornare presso le sorgenti cristiane e cristiche, intendendone a dovere il messaggio.

In rapporto al *nesso fra religione e politica*, società civile e società ecclesiale (o alla questione della *laicità*, come sarà chiamata assai più tardi), l'insegnamento di Gesù si pone come reale novità per quanto concerne la diversità fra Dio e Cesare, e per la questione se il potere politico sia rivestito di un carattere



sacrale, divino, teocratico, come perlopiù accadeva nell'Antico Testamento.<sup>3</sup> Diverso è l'atteggiamento del Nuovo Testamento, dove la novità cristiana, o meglio cristica poiché proviene dal Cristo stesso, è racchiusa nella sua nota frase: «Rendete dunque a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio» (*Matteo 22, 21; Marco 12,17; Luca 20,25*). Si tratta di una frase instauratrice, che segna l'atto di nascita di una prospettiva originale sulla differenza fra struttura civile e struttura religiosa, capace di introdurre un passo in avanti nell'esperienza spirituale e politica dell'umanità, e di avviare un processo secolare che intride la storia religiosa e politica dell'area del cristianesimo. Questo non è solo il "creatore" dell'autentica laicità, ma anche il suo salvatore, ciò che consente alla laicità retta di mantenersi e di esplicitare i suoi effetti positivi.

Col *logion* suddetto, la cui comprensione si sviluppò progressivamente, venne introdotta la duplicità della rappresentanza (spirituale e temporale) al posto dell'unità ieropolitica della città antica in cui si congiungeva in un solo vertice (nell'imperatore che era anche pontefice) la rappresentanza sacrale e quella civile. La diversità cristiana apparve un attentato di cospicue dimensioni alla politica poiché, introducendo un criterio sconosciuto alle culture antiche, apriva inedite possibilità di dissidio. Quasi superfluo richiamare l'aspra dialettica fra cristianesimo e Impero romano, tra il papato e il Sacro Romano Impero, la lotta per le investiture, i variabili rapporti fra stato e Chiesa nella modernità, e via discendendo sino alle ideologie intramondane e totalitarie del secolo passato.

Sostiamo a meditare sul detto di Gesù, in cui Cesare è la politica, non solo lo stato. Nella sua prima parte ("date a Cesare") si afferma il valore, la dignità e l'autonomia della politica; con la seconda si sostiene che Cesare non è Dio – fine dunque di ogni idolatria politica che volesse elevare Cesare a Dio –, e il dovere di rendere qualcosa a Dio. Ora nell'interpretazione resa corrente dalla prospettiva laicista o separatista si pone quasi esclusivamente l'accento su una parte soltanto del detto gesuano, quella in cui si ricorda che occorre dare a Cesare, marcandone la piena diversità da Dio. Qualcosa di serio non funziona però in tale ermeneutica, poiché la frase dice non solo che occorre marcare i confini fra Dio e Cesare, ma che occorre *dare*, e dare ad entrambi. Il risuonare di tale verbo cambia la prospettiva della semplice separatezza fra Dio e Cesare. Il dare a Cesare quanto è necessario: giustizia, pace, diritti, rispetto, è qualcosa di grande. Ma Cesare non è Dio. Cesare può essere patria temporale, ma non è patria definitiva per alcun uomo. Il dare a Cesare implica, perché sia autentico e pieno, il dare a Dio quanto è necessario e salutare. Dare solo a Cesare senza dare a Dio è l'inizio della rovina. L'equivoco laicistico sta nel dare a Cesare senza voler dare a Dio. Il versetto evangelico domanda un doppio dare, e l'uno non può stare senza l'altro.

Che cosa significa "dare a Dio"? Varie cose, fra cui evidenzio tre aspetti.

A) La frase di Gesù viene pronunciata in rapporto ad una domanda vertente sulla moneta in cui è impressa l'effigie di Cesare, espressione dell'autorità politica. Ora qualcosa su cui è impressa l'immagine di qualcuno appartiene a tale qualcuno. Ma se l'immagine di Cesare appartiene a Cesare, non dovrà dirsi che l'uomo, il cui carattere essenziale è di essere a "immagine di Dio" (cfr. *Genesi 1,27*), appartiene a Dio, non allo Stato? Come la moneta e l'immagine di Cesare appartengono a Cesare, così la persona umana appartiene a Dio. Aprirsi alla signoria di Dio significa riconoscere la dignità dell'uomo come essere libero, dotato di ragione e in grado di raggiungere il vero. Lo Stato o il potere politico non può perciò privarlo di diritti che gli appartengono in proprio, che si radicano nella sua dignità e provengono dalla mano di Dio. Con la frase di Gesù è posto, insieme al criterio della laicità con cui fa tutt'uno, il

---

<sup>3</sup> Secondo gli studiosi della Bibbia, «la vicenda politica dell'Antico Testamento sembra rivestita sin dagli inizi di caratteristiche sacrali. La struttura politica è teocratica», B. Maggioni, *La fondazione della laicità nella Bibbia*, p. 54, Vita e Pensiero, Milano 1977.



principio della indisponibilità e della trascendenza della persona che costituisce il cardine di ogni politica degna di questo nome; e perciò anche della trascendenza della persona rispetto alla scienza e alla tecnica ed alle loro eventuali intenzioni manipolative.

B) In secondo luogo nel detto evangelico è inclusa la possibilità d'influenza della religione nella sfera pubblica, poiché Dio sta sopra Cesare, diversamente dal postulato liberale canonico secondo cui la fede è un mero fatto privato. Secondo tale postulato il cristianesimo merita forse rispetto a patto che si rintani nell'ultimo angolino che il pensiero laicista gli assegna: la coscienza individuale (dico "forse", perché talvolta sembra che l'unico pregiudizio accettabile oggi sia quello anticristiano). La libertà della religione diventa spesso libertà *dalla* religione. Ci si è poi accorti che esisteva un serio problema, ossia che lo Stato laico riposa su fondamenti che non può garantire, e che possono essere garantiti solo se nella società civile circola una robusta linfa etica e una cultura intellettuale di rispetto, giustizia, libertà che lo Stato da solo non può produrre.

Chi nega il legame esistente fra religione e politica, non ha capito bene che cosa si intenda per religione, ha scritto Gandhi al termine della sua autobiografia.

C) A partire dal detto di Gesù la tradizione cristiana ha eliminato l'idea della *teocrazia politica* ed ha fondato la secolarità della politica e dello Stato, in cui i cristiani vivono con cittadini di altre convinzioni: «La fede cristiana fa distinzione fra questa forma secolare e il Regno di Dio, che come realtà politica non esiste e non può esistere in quanto tale su questa terra, ma vive nella fede, nella speranza e nella carità e deve trasformare il mondo dall'interno... lo Stato laico è un esito della decisione cristiana fondamentale, anche se è stata necessaria una lunga lotta per comprenderne tutte le conseguenze».<sup>4</sup>

Occorre dunque andare alla ricerca del migliore modello di laicità. Forse sarebbe quello europeo o addirittura quello francese? Tocqueville aveva intuito il problema e colto la soluzione dove essa era: in America: essa dice che in America, entro la separazione fra Stato e Chiesa, la religione è fondamento indipendente della politica e che essa «contribuisce potentemente alla conservazione della repubblica democratica negli Stati Uniti». La religione non come elemento della politica, ma come ispirazione necessaria di ogni passabile vita democratica: in tal modo la religione non diviene *instrumentum regni*, ma *seminarium reipublicae*, forza di vivificazione e d'ispirazione.

Il mondo storico in cui si è potuta formare la convinzione che ogni volto possiede dignità e destino di uomo, non è il mondo come cosmo né quello dell'umanità precristiana, ma la civiltà uscita dal cristianesimo. I diritti dell'uomo, partiti ben prima del 1789, si sono sviluppati in Occidente e non potevano svilupparsi altrove, anche quando erano innalzati da esponenti di un cristianesimo laicizzato senza chiesa, adoratori della dea ragione, ma non privi di un sentimento dell'umano.

Lo Stato laico non può garantire i propri fondamenti, poiché essi riposano in ultima istanza sulla legge naturale, che è una legge *morale* e che solo una compatta ignoranza può far confondere con una legge cosmologica o naturalistica. Quando Locke scriveva sui diritti umani aveva un'intuizione nitida di questo e altrettanto Maritain nel XX secolo. Non invece oggi i neoliberali, che da un lato si lamentano con buoni motivi che la faccenda dei diritti sia un supermercato dove ciascuno reclama a ragione o più spesso a torto il suo, e dall'altro si limitano a richiamare l'autonomia kantiana consistente nel rispettare le leggi che liberamente ci si è dati: ma quale legge fondamentale possiamo darci se non quella che è inscritta in noi? Che la legge civile debba essere intesa come l'espressione di un accordo fra i cittadini non è soluzione sufficiente, poiché la maggioranza volta a volta egemone può decidere qualsiasi

<sup>4</sup> J. Ratzinger, "L'Occidente, l'Islam e i fondamenti della pace", Vita e Pensiero, n. 5, ottobre 2004, p. 29 (il corsivo è mio).



ignominia, se non esistono criteri che antecedono il diritto positivo. La soluzione dell'autonomia kantiana, espressione di un cristianesimo laicizzato, poteva funzionare al suo tempo in cui il codice morale accettato era quasi identico a quello dell'etica cristiana e ritenuto universale (vedi Voltaire e in genere l'Illuminismo). Ma oggi, quando l'universo etico si è sbriciolato in un pluriverso morale dove ciascuno legifera per se stesso? quando esistono solo individui solitari, pronti a pensarsi come assoluti?

Né basta invocare la pur legittima differenza fra diritto e morale, fra reato e colpa, un tema noto in tutte le epoche, poiché la loro distanza è modesta, e la loro divaricazione non può essere spinta oltre un punto varcato il quale la società esplode. Il diritto deve accettare in molti aspetti di esprimere non la volontà della maggioranza ma i valori dell'etica: non possiamo neppure lontanamente immaginare un diritto positivo che chiuda gli occhi sul furto, l'assassinio o sulla dissoluzione della famiglia. Verrebbe in più perduto un compito primario della legge, il suo valore "pedagogico" nella formazione del buon cittadino, verso cui il laicismo attuale è alquanto sordo.

## L'AMBITO CIVILE

A fronte di un significato ecclesiale di laico sufficientemente univoco, il termine culturale e civile di laico e il sostantivo astratto "laicità" sono polimorfi, aperti a molteplici determinazioni: perlopiù legate da analogie estrinseche che coprono significati tra loro lontani e perfino opposti, vanno da un estremo vicino a quello cristiano ad un altro che tende ad opporvisi anche energicamente.

All'ingrosso si presentano le seguenti nozioni di laicità civile:

- 1) laicità come sinonimo di imparzialità dello Stato dinanzi a differenti culture e concezioni della vita;
- 2) laicità come indifferenza, ossia l'assunto che Stato e legge civile devono rimanere indifferenti nel senso preciso che non devono introdurre differenze. Esemplificando, devono accogliere le varie forme di convivenza uomo-donna e omosessuali, astenendosi dall'intervenire per differenziarle o al contrario intervenendo attivamente per promuovere quelle mancanti in virtù del criterio di non discriminare;
- 3) laicità come neutralità nel senso che l'autorità civile si comporta come il guardiano notturno e lascia largamente fare alla società;
- 4) laicità come criterio di procedere *etsi Deus non daretur*, un'accezione aperta a varie realizzazioni, che possono trovare un nucleo unificante nell'intento di mettere da parte Dio nella vita pubblica. Si raggiungerebbe allora una laicità-laicismo quale tentativo di emarginare l'annuncio cristiano nella società e di mettere in questione la sua esigenza di permanere in relazione con gli uomini e di offrire loro risposte significative;
- 5) la laicità come fondamentale canone metodologico. Il criterio di laicità preso sul serio non fissa un contenuto ma un criterio metodologico di rispetto della realtà e della razionalità. Laico autentico è colui che prende sul serio le cose che sono, e non dimette troppo facilmente l'esercizio della ragione. Questo criterio esige, apre ed abilita la ricerca comune di credenti e non-credenti sui valori della vita comune, e i fondamentali assetti giuridici e politici che devono nutrire la convivenza civile, e richiede ricerca comune, dialogo, responsabilità.

Da tale scansione, certo ampliabile, si trae un sentimento di un forte polimorfismo del termine, tanto che per reazione si potrebbe dire che i termini "laico" e "laicità" hanno fatto il loro tempo (non i problemi soggiacenti). Spesso diventano nomi di divisione che spartiscono gli uomini in categorie lontane. In realtà il comune denominatore non è né laico, né non-laico, ma uomo e a questo occorrerebbe sempre tornare. Essendo uomo, mi sento vicino a ciascuno, non adottato sin dal primo



passo un nome di divisione. In quanto uomini, esistiamo sin dal primo momento nella società o famiglia del genere umano, senza che nessuno abbia il diritto di stabilire chi ammettere e chi no.

Personalmente tra i vari sensi di laicità privilegio quello basale di *diversità tra religione e politica*, e su piano metodologico considero fondamentale la laicità come concreto *esercizio di razionalità*. La laicità come impegno all'uso della ragione è qualcosa di simile all'invito kantiano al *sapere aude*: abbi coraggio di conoscere e sapere! Col riferimento alla ragione l'orizzonte si amplia e nel contempo diviene più decisivo, collegandosi alla questione della verità e al rapporto tra principio-libertà e principio-verità nella vita pubblica. Avremo allora una laicità che si sforza di contemperare i due criteri, ed una che, operando per la prevalenza della libertà sulla verità, accoglie forme di relativismo etico e comporta decisioni conseguenti di relativismo giuridico. Volgiamoci da tale lato, considerando il contesto culturale attuale, rilevante per l'elaborazione del tema.

## IL CONTESTO

Il contesto entro cui si svolge il dibattito sulla laicità muta col tempo, e col cambiamento delle condizioni civili, spirituali, socioeconomiche. Diventa perciò importante determinare a larghi tratti lo *Zeitgeist* oggi prevalente in Italia, come pure in altri Paesi dell'area europea e occidentale, tenendo d'occhio tanto le opzioni *filosofiche* di fondo quanto le nuove sensibilità e attenzioni *esistenziali* dei soggetti..

Al primo crocevia tocchiamo uno snodo sensibile dell'interpretazione laicistica della laicità, che l'ha lungamente intesa come un nome di universalità, da contrapporre all'"idiotismo" e alla particolarità delle fedi religiose, ritenute portatrici di qualcosa di confessionale, angusto, valevole per chi ci sta e ci crede. *Natura, ragione, scienza* sono state le grandi parole-chiave impiegate nel moderno per trovare una base universale che andasse oltre i particolarismi confessionali. Il processo è durato a lungo, più di un secolo, e da qualche decennio se ne avverte la crisi: quelle parole si sono via via sbriciolate, e la interpretazione laicistica della ragione e della laicità si è trovata a mani vuote, non essendo più in grado di assicurare quella universalità che era il suo obiettivo primario e la sua rivendicazione di partenza. La decostruzione operata dal debolezza e dal fallibilismo, introdotti indiscriminatamente in filosofia, ha costituito una cura debilitante per la ragione, divenuta postmetafisica, angustamente ermeneutica, storicistica, positivista. Ci si arrabatta ancora intorno a *natura, ragione, scienza*, ma con scarsi esiti, perché per ora non sembra che si voglia procedere a mettere in questione le pregiudiziali debolezza e fallibilistica.

Dal lato delle nuove attenzioni dei soggetti/cittadini si riscontra un mutamento sensibile, con un ricentramento delle problematiche intorno alle questioni etiche, bioetiche, esistenziali, più che su quelle socioeconomiche, che hanno dominato a lungo. Le grandi domande che attraversano il dibattito alto e quello quotidiano vertono sul relativismo etico, sul soggettivismo, l'individualismo libertario, la concezione della legge civile e del suo compito. In brevi anni la sensibilità pubblica si è ricentrata non più su temi economico-sociali ma etici, libertari, che prendono a tema il soggetto umano. Un tale spostamento appare imponente nella sinistra culturale e politica, dove l'attenzione per il "fai da te", l'ammissibilità di quasi ogni stile di vita, l'autodeterminazione elevata a criterio supremo hanno sostituito precedenti riferimenti. Siamo entrati in un forte soggettivismo morale per cui si ha diritto di fare tutto ciò che si vuole col solo limite di non danneggiare l'altro (ma chi è l'altro? Torneremo su questa domanda decisiva).

Nella sinistra sembra accaduto un duplice cambio: a) per la giustizia economica ha adottato moduli di taglio liberale sul mercato e il lavoro con un forte richiamo al contrattualismo, lasciandosi alle spalle i paradigmi solidaristici e collettivistici di vicina o lontana ascendenza marxista; b) sui temi eticamente e



antropologicamente sensibili netto è il ricorso a schemi libertari, che privilegiano soluzioni soggettivistiche o anche seccamente utilitaristiche. Ed è a questo crocevia che è andato in crisi il passato idillio tra una parte dell'area cattolica e una parte del mondo comunista, che aveva fatto parlare più o meno appropriatamente di cattocomunismo: da tempo i cattolici si trovano in genere su posizioni diverse rispetto ai postcomunisti sui temi eticamente sensibili relativi all'etica pubblica e privata.

È in tale contesto, sommariamente tratteggiato, che occorre situare nuovi elementi di riflessione sull'etica pubblica, i diritti umani, il diritto pubblico e il compito della legge civile, cui ora ci volgiamo. Prima di concludere presteremo infine attenzione al nesso tra relativismo e democrazia.

## LAICITÀ DEMOCRATICA, ETICA PUBBLICA E RISPETTO DELL'ALTRO

In rapporto al tema della laicità in democrazia molto controverso si presenta il problema dell'etica pubblica, e per stare all'Italia la domanda a quale etica pubblica ci si debba ispirare nella società. Il richiamo alla centralità dell'etica intende esprimere l'idea che essa costituisca l'anatomia della società civile, ben più che l'economia politica, contrariamente al postulato basale del materialismo storico. Ciò introduce la questione della legge civile in cui si ripercuotono i valori e le regole dell'etica pubblica (il che è vero, pur senza giungere a pensare il diritto come una derivazione meccanica dell'etica), e del modo di intendere la democrazia e i suoi fondamenti.

Poniamo una domanda fondamentale concernente lo status dell'etica pubblica: deve questa essere ispirata da una visione antropologica non materialistica ma personalistica, e da un'etica dei diritti e dei doveri dell'uomo, oppure siamo "condannati" a cercare un minimo comune denominatore che col tempo si palesa ad area decrescente e sempre più ristretto? Posto in termini appena diversi la questione chiede se l'etica pubblica debba essere neutrale e non ispirarsi ad alcuna visione, o invece non possa non camminare su alcuni binari abbastanza precisi. E chiede anche se l'etica pubblica debba impennarsi sulla regola della pari libertà per tutti secondo la prospettiva kantiana e a patto di non danneggiare l'altro (come si domanda da parte di molti esponenti della cultura laicistica), oppure se l'etica pubblica debba includere qualcosa di più, mostrando concreto rispetto per alcuni nuclei indisponibili.

Ed è a questo crocevia che si addebita spesso alla Chiesa cattolica ed a quella italiana (alla sua Conferenza episcopale) di voler dall'alto del suo magistero dettare o addirittura imporre un'etica pubblica a tutti i cittadini credenti o meno. Sarebbe così compiuta d'autorità una metamorfosi che dal principio di *laicità* ci ricondurrebbe ad un principio di *cattolicità* valido per tutti, percorrendo all'indietro il cammino che la rivoluzione francese aveva percorso andando dalla cattolicità alla laicità. Ora non basta rispondere che effettivamente un tale progetto ha nell'Italia e nell'Europa di oggi scarsissime possibilità di successo, se mai qualcuno volesse tentarlo. Una risposta del genere sarebbe deviante e impropria, perché non coglierebbe quanto forse si vuole che non venga percepito, cioè l'acuta necessità in cui ci troviamo di riprendere a riflettere sulle condizioni che rendono fiorente una vita civile. Noi dobbiamo compiere non un viaggio all'indietro ma un viaggio in avanti per venire in chiaro su alcuni presupposti essenziali del vivere civile, fra cui in primo luogo il rispetto dell'altro.

E qui emerge la domanda decisiva dell'etica pubblica che ci è necessaria e verso cui guardiamo per un'adeguata laicità: a chi spetta lo statuto dell'esser altro? Chi è l'altro che dobbiamo rispettare? Osservo che questa domanda si pone vicina al criterio di Kant del rispetto e della pari libertà dell'altro, seppure in condizioni nuove, poiché vi sono "altri" (*alter, autrum*) cui Kant non pensava, ed a cui non pensa una quota del laicismo contemporaneo italiano, fortemente marcato dalle opzioni del radicalismo, la cui quintessenza sta nel porre la libertà di scelta dell'adulto sopra tutto.



Considero la questione dell'altro come un nucleo assolutamente centrale di come vada posta la questione della laicità e dell'etica e del diritto pubblici, particolarmente oggi quando sullo statuto dell'alterità cadono ombre. La domanda pertinente chiede se l'etica pubblica possa fondarsi sulla libera contrattazione di mani forti che volta per volta decidono l'*agendum* e le regole da fissare (con il gravissimo rischio, per non dire realtà, che i più deboli, i senza voce non siano considerati in questa contrattazione), oppure se invece esistano limiti all'esercizio della indifferenziata libertà dell'adulto.

Avanzo due esempi di particolare rilievo concernenti la vita nascente e la struttura "naturale" della famiglia.

1) Il concepito è un altro (*alter, altrui*) a pieno titolo? La diversità di opinioni antropologiche sul concepito, se sia un essere umano appartenente a pieno titolo alla nostra specie o invece un mero grumo o ammasso di cellule, può/deve condurre a un "rompete le righe" della legge civile che potrebbe tralasciare di offrirgli adeguate garanzie? Oppure, dato che la società civile si fonda assolutamente sul principio del *neminem laedere*, occorre proteggere il concepito che non è un "signor nessuno", che è qualcuno e non qualcosa?

2) La famiglia quale società naturale fondata sul matrimonio è una figura contrattabile che può tranquillamente lasciare il posto a molte altre forme di convivenza, oppure la libertà e la discrezionalità del legislatore trova in essa un limite non positivo ma naturale? La diversità di opinioni di segmenti della società italiana sulla dignità dell'uomo, la vita e la famiglia devono condurre ad una legislazione pluralistica che riconosce le coppie di fatto e le unioni omosessuali, attribuendo a queste ultime lo status di "famiglia"? In fin dei conti la questione si riconduce al raggio d'azione che può e deve essere concesso alla legge positiva e alla maggioranza politica di volta in volta al potere e che si fa portatrice e interprete di essa. E allora pare necessario ricordare che la legge positiva non può stabilire qualsiasi cosa e parimenti la maggioranza politica in vigore. Nel caso del cosiddetto matrimonio omosessuale e famiglia omosessuale la mia opinione è che il parlamento spagnolo che le ha varate, è andato oltre i suoi reali poteri e responsabilità, arrogandosi un'autorità che non gli spetta in alcun modo, cioè quella di definire famiglia ciò che famiglia non è. Si tratta di un caso tipico in cui la produzione del diritto civile è la distruzione di quello naturale.

Pare evidente che in questi snodi non viene chiesto alcun privilegio per nessuno, sia esso chiesa, cultura, etnia o singolo, ma salvaguardate laicamente le condizioni essenziali per una *res publica* decente, fra cui appunto che la libertà di alcuni non finisca per calpestare quella di altri più deboli.

## LAICITÀ E DIRITTI UMANI

Un problema notevole è oggi il nesso tra laicità e diritti umani, nel senso che da tante parti si sostiene che la miglior realizzazione di una società politica laica è la realizzazione più ampia possibile dei diritti umani. Naturalmente vi è molto di vero e di solido in tale assunto, a patto però che i modi con cui questi ultimi vengono interpretati non prendano strade troppo differenti. In prima battuta sembra che il loro linguaggio costituisca un esperanto compreso da tutti e gradito a tante orecchie. Ma un'attenzione più esercitata indica che parole come dignità, persona, libertà, diritti veicolano significati diversi e non di rado divergenti. La Dichiarazione universale del 1948 fu votata da 58 Paesi, non raccolse voti contrari ma ebbe otto astensioni (sei paesi del blocco sovietico, Sud Africa, Arabia Saudita), un risultato notevole, se si pone mente alla situazione del mondo uscito dalla Seconda guerra mondiale. Ancor più sorprendente fu che, a confusione degli scettici, la Dichiarazione, voluta come indicante un ideale morale, divenne uno dei fattori più ispiranti e influenti da allora in avanti. Il movimento è continuato e offre garanzie di continuare ancora a lungo: un motivo in più per analizzare la sua solidità di fondo,





messa in questione da differenti interpretazioni dei diritti stessi e dalle divergenti assunzioni sulla persona umana alla quale ineriscono tali diritti, e sul carattere della “società buona” cui tendere.

Due sono state e sono tuttora le visioni predominanti, che chiamerò “*libertaria*” e “*dignitaria*” nel senso che la prima fa perno sui diritti di libertà del singolo e l'altra sulla dignità dell'uomo. Già non coincidenti all'inizio e in certo modo anticipate alla fine del '700 in America e in Francia, le due strade non si sono mai compiutamente congiunte ed anzi sembrano da alcuni decenni entrate in una fase di accentuata differenza. Secondo la giurista Mary Ann Glendon, docente ad Harvard (*The Dignitarian Vision of Human Rights under Assault, pro manuscripto*) il modo libertario di pensare i diritti, influenzato dal pensiero inglese di Hobbes e di Locke e da quello americano dei Padri Fondatori (da allora quest'ultima tradizione ha fatto perno specialmente sulla libertà), nutre un buona dose di diffidenza verso tutto ciò che sa di amministrazione e di governo, mentre punta sull'iniziativa individuale. Ciò comporta che il discorso sui diritti assegni una forte priorità a quelli individuali di libertà, di cui si sottostimano i limiti e il rapporto con altri diritti.

La visione dignitaria dei diritti umani, che sembra legarsi alla cultura europea uscita dalla Rivoluzione francese, all'illuminismo di un Kant, all'etica sociale delle Chiese cristiane, concede attenzione non solo alla libertà ma anche all'uguaglianza e alla solidarietà/fraternità. Nello stesso tempo governo politico e amministrazione sono poste in una luce migliore e i diritti individuali sono temperati da limiti e doveri. Il riferimento ultimo all'uomo è diverso nei due casi. Nella tradizione libertaria prevale l'idea di un individuo radicalmente autonomo e capace di autodeterminazione, mentre nell'altro cammino si mette in luce che le persone sono esseri relazionali, non chiusi in un'isola. La Corte costituzionale tedesca in una decisione del 1954 sostenne: «L'immagine dell'uomo nella Legge fondamentale non è quella di un individuo isolato e sovrano. La tensione tra individuo e società [è risolta] a favore del coordinamento e dell'interdipendenza con la comunità senza alterare il valore intrinseco della persona».

Dinanzi a queste due linee si evince abbastanza facilmente che la Dichiarazione del 1948 appartiene alla visione dignitaria più che a quella libertaria, a partire da sue espressioni che ricordano la dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e il valore della persona umana (vedi il preambolo e l'articolo 1), sino all'articolo 16 che si riferisce alla famiglia come «nucleo naturale e fondamentale della società», abilitata ad ottenere come tale protezione dalla società e dallo Stato.

Da varie parti si cerca da alcuni decenni di trattare la Dichiarazione del 1948 come una lista da cui si può scegliere a piacere i diritti che meglio fanno al caso nostro, ossia alla battaglia cui ci siamo votati, privilegiando nettamente i diritti di libertà. Alcuni motivi di questo fenomeno non sono difficili da intendere, per quanto non spieghino tutto: l'appellarsi ai diritti di libertà civili e politici suona come qualcosa di immediatamente percepibile; nell'epoca del confronto fra blocco americano e blocco sovietico si era particolarmente sensibili al tema totalitario e ai diritti di libertà politica, e così via. Ne è seguito un esito sconcertante, ossia che non poche agenzie culturali, mediatiche e politiche hanno creato un insieme di frammenti iperlibertari strappati a forza dal tessuto unitario della Dichiarazione universale, e proiettati in contesti extraoccidentali dove fanno molto fatica ad attecchire per la ben differente situazione della cultura e delle istituzioni. Nel contempo in Occidente queste “avanguardie libertarie” hanno assolutizzato alcuni diritti a scapito di altri.

Il punto cardine su cui si fa leva per imporre una visione oltranzista dei diritti umani è la nozione di *uguaglianza*, e collegata strettamente con essa quella di respingere ogni *discriminazione*. Ciò in concreto significa che a tutti si deve riconoscere un'uguaglianza aritmetica e astratta, a prescindere dalla reale situazione in cui il soggetto si trova. Ora, se è vero che un'uguaglianza fondamentale deve essere riconosciuta alle persone per quanto concerne un notevole numero di diritti quali il diritto alla vita, alla libertà religiosa, al lavoro, alla liberazione della miseria ecc, noi non possiamo impiegare in maniera



illimitata il criterio di uguaglianza e quello di non-discriminazione, così frequentemente impiegati in questi anni come una clava per far passare ogni genere di presunti diritti (quali quelli al matrimonio omosessuale, alla famiglia di pari nome, all'adozione da parte di soggetto singolo, ecc), senza ledere altri fondamentali diritti della persona. In realtà i criteri di uguaglianza e non-discriminazione risultano gravemente violati oggi in ambito bioetico quando si ricorre alla diagnosi pre-impianto degli embrioni, mediante cui alcuni sono scelti ed altri soppressi, come Habermas tra gli altri riconosce in *Il futuro della natura umana*.

La Dichiarazione universale non è una lista di garanzie assolutamente separate l'una dall'altra, di modo che ciascuno a piacere ne estrae quella che al momento gli viene utile. Essa è un quadro di diritti *inalienabili e interconnessi*, di modo che nessun diritto può essere assolutizzato e portato all'infinito a spese degli altri, e in specie dei diritti fondamentali. Se i diritti umani sono universali, indivisibili e interdipendenti è impossibile assumerne uno ignorando la sua relazione con gli altri di modo che nessun diritto può essere lasciato fuori e nessuno completamente subordinato ad un altro. D'altra parte se ogni diritto viene inteso come un assoluto privo di qualsiasi limitazione, l'esito sarà solo un inconciliabile conflitto. Ciò significa che oggi come ieri e domani abbiamo bisogno di una cultura realistica dei diritti umani che ne conservi e ne illustri il valore. Realistico qui significa che i diritti umani sono fondati al meglio in una filosofia a base obiettiva e realistica (parlo del realismo filosofico quale quello di Tommaso d'Aquino e nel XX secolo di Maritain), che non cede alle sirene del relativismo e del contestualismo secondo cui i diritti umani sarebbero una mera e mutevole invenzione occidentale. Ritengo che i diritti umani siano fondati nella legge morale naturale e che l'uomo li possieda in virtù di essa: proprio per questo spettano ad ognuno e non dipendono dal benvolere o dal capriccio del potere politico fattualmente in vigore in una certa società.

Naturalmente qui si entra in un campo filosoficamente delicato, poiché la cultura postmetafisica da cui siamo oppressi, non è in grado di elaborare in maniera adeguata il tema dei diritti umani né di porre una ragionevole interconnessione tra loro.

## IL COMPITO DELLA LEGGE CIVILE

Il tema è presto enunciato: alla legge civile va riconosciuto un compito pedagogico di indirizzo verso la giustizia e la vita buona, o essa è soltanto una veste mutevole che deve adattarsi alle più varie circostanze? Nel diritto/*jus* si esprime qualcosa che vale essenzialmente, o è solo il prodotto di una mediazione variabile e contingente?

Oscurandosi il principio-verità, e prendendo piede un'idea di diritto come non legato a qualcosa che vale in sé, muta il significato della legge civile (e il compito del legislatore), nel senso che essa non traccia più un indirizzo verso il bene comune ma si adatta a recepire quasi ogni richiesta. Non si fa rientrare l'esistenza reale nella legge, ma si adatta la legge – elastico estensibile in ogni direzione – ai mille casi della realtà. Dall'autorità politica si esige che legiferi nel più ampio rispetto della libertà e delle opinioni di ogni genere dei cittadini.

Sia qui consentito richiamare un punto notevole: avendo valori e diritti a che fare coi principi, in molti casi non si può arrivare ad una mediazione tra posizioni contrapposte, poiché i principi, diversamente dagli interessi, non hanno punto medio: non esiste infatti un punto medio tra uccidere e non uccidere. La tolleranza liberale pensa di sfuggire al problema, varando leggi che né obbligano, né vietano, ma permettono e vi ricorra chi vuole. Ma il problema permane: chi, favorevole all'aborto in base al *pro choice*, lo promuove, impone pesanti costi morali all'antiabortista che non vi ricorre ma che sente come una violazione intollerabile l'eliminazione del feto. Chi al contrario lo vieta, in base al *pro life*, impone un



limite a chi intende farvi ricorso che questi sentirà come un attentato alla sua libertà. «Se tu non vuoi, perché io non posso?» si obietta di frequente da parte di chi è a favore della libera scelta. Il valore supremo, per alcuni la vita, per altri la libertà, risulta violato comunque, a meno che non si pongano in scala gli imperativi, ad esempio collocando il non uccidere più in alto della rivendicazione di libertà.

## NUOVI ASPETTI DELLA QUESTIONE DELLA LAICITÀ

Sulla questione della laicità si scaricano oggi in Europa nuovi problemi e nuove tensioni, che ne fanno un tema aperto e soggetto a notevoli evoluzioni e ripensamenti. Lungamente intesa entro il quadro dei rapporti fra Stato e Chiesa, la laicità fuoriesce da tempo da questi binari per investire un'ampia gamma di snodi culturali, morali, giuridici, politici, ecc. Qui esamineremo alcuni aspetti legati all'atteggiamento delle istituzioni verso il pluralismo etnico e religioso.

Del pluralismo si parla molto oggi come trenta o cinquanta anni fa, sebbene il termine includa significati molteplici, di cui qui almeno due vanno sottolineati: a) il pluralismo *sociale* o delle formazioni sociali intermedie fra singolo cittadino e Stato (su cui cfr. l'art. 2 della Costituzione italiana, uno dei suoi capisaldi) con il correlato criterio di sussidiarietà; b) il pluralismo etnico, culturale e soprattutto *religioso*, al quale intendo ora riferirmi. Mentre il primo pluralismo con la sussidiarietà e il rilievo delle formazioni sociali intermedie rappresenta un principio di edificazione personalistico-comunitario della società civile, il secondo è molto spesso un fatto crescente con cui misurarsi.

È in rapporto a quest'ultimo che adesso occorre ricalibrare l'idea di laicità da intendere non più come mera separazione fra i due ambiti del religioso e del civile, ma come imparzialità delle istituzioni pubbliche verso le diverse posizioni religiose e morali. Questa imparzialità non può valere come neutralità indifferente: la laicità di indifferenza o peggio di ostilità verso il fatto religioso non tiene e rappresenta un'eredità da abbandonare. Perché si formi nelle democrazie europee e in Italia un'imparzialità attiva e un pluralismo compatibile occorre che esista e/o che venga attivamente creato un quadro di valori morali e civili di riferimento che operi come uno zoccolo duro, come un confine invalicabile del mutuo convenire, capace perciò di valere come un limite verso posizioni morali, religiose, civili che non rispettano elementi fondamentali del patto sociale. Uno Stato laico che svolga efficacemente il suo compito entro una società religiosamente, culturalmente, etnicamente pluralista, non può mostrarsi talmente inane da tollerare ogni posizione.

Su questi problemi un'autentica laicità dello Stato dovrebbe appoggiarsi su e realizzare un doppio criterio: quello di uguaglianza che esige un minimo comune denominatore inderogabile; e quello di parziale e saggia differenziazione – là dove strettamente necessario – di alcune regole, usanze e costumi. Ciò significa far valere la soluzione pluralistica secondo due direttrici che chiamerei di *controllo* e di *apertura differenziante*.

A) Di *controllo* poiché le istituzioni pubbliche che hanno per lunga consuetudine acquisito adeguata conoscenza delle antiche religioni storiche presenti in un Paese, del loro patrimonio dogmatico e morale, del loro diritto religioso interno e così via, non possiedono affatto la stessa conoscenza nei confronti delle nuove forme e comunità religiose da poco presenti. Per l'Italia si può pensare per esemplificare a due distinte realtà, quella islamica con la sua crescente rete di moschee e alle posizioni tra il religioso e il politico che spesso vi sono propagandate, talvolta con un incitamento alla “guerra santa” e perfino al terrorismo, oppure alle “nuove religioni” spesso di provenienza nordamericana, sotto cui si nascondono intenti commerciali, finalità di lucro e talvolta di truffa del prossimo.

Vari autori trovano molto attuale il sistema italiano di rapporti fra Stato e confessioni religiose, capace di prevedere un regime differenziato per ogni confessione in base ad accordi stilati fra queste e lo Stato.



In tal modo si consegue il doppio effetto di garantire pari libertà per tutti e per ogni confessione il diritto di godere di un trattamento giuridico rispettoso della propria identità; e di assicurare allo Stato la possibilità di conoscere effettivamente il deposito dogmatico, morale e giuridico proprio di ogni espressione religiosa, cui consegue la possibilità di un “controllo” e di poter intervenire vietando quanto risulti incompatibile con i valori basali dello Stato e dell’ordinamento costituzionale.

B) di *apertura differenziante*, capace di tener conto, dinanzi a famiglie religiose diverse (tipico adesso in Europa il caso dei cittadini di fede islamica), di possibili “statuti personali”. Ciò in rapporto alla permanente e forse insuperabile difficoltà di accettazione della distinzione fra Dio e Cesare, ignota alla tradizione islamica. Statuto o diritto personale significa che, una volta assicurati valori inderogabili che stanno alla base della vita comune (l’uguaglianza, la libertà, la dignità della persona, la validità della legge e del disegno costituzionale, ecc), sia possibile riconoscere spazi di diritto personale concernenti il regime alimentare, gli abiti, tempi e luoghi per l’attività di culto, e così via. Ma escludendo categoricamente pratiche consentite dal diritto religioso interno quali la poligamia nell’islam o pratiche gravemente offensive della dignità umana come le mutilazioni genitali femminili (circoncisione femminile o infibulazione). Si comprende bene come questo tipo di metodo pluralistico sotto la regola dell’area comune e delle possibili differenziazioni da riconoscere, sia ben lontano dal relativismo.

### LA RICETTA DEL RELATIVISMO IN DEMOCRAZIA

Da più parti si chiede di riformulare la teoria liberaldemocratica in modo da superarne i limiti, dandole un senso che vada oltre la sua indubbia efficacia di strumento di benessere materiale. Si tratta di un compito necessario in rapporto alle situazioni presenti in Occidente: talvolta i nemici più agguerriti li abbiamo in casa, ed essi ritengono che la democrazia e la libertà vadano bene così, pragmaticamente, poiché hanno successo. Dunque non abbisognano di giustificazioni. Se poi un fondamento o una cultura saranno necessari, si suggerisce quella del relativismo etico, che allontana da sé come superflue le “tentazioni” di andare un poco oltre a ricercare fondamenti antropologici e metafisici del mutuo convivere nella società.

La mortale crisi di varie democrazie europee negli anni Venti e Trenta del secolo scorso e la paurosa barbarie che ne seguì sino all’esito della Seconda guerra mondiale dovrebbe rendere edotti che niente è mai conquistato per sempre, e che l’indifferenza pubblica verso la libertà, i valori, il bene è l’inizio di ogni autodissoluzione. La Germania nazista e l’Italia di Mussolini la democrazia l’hanno persa per disgregazione morale interna.

Varie democrazie liberali di quegli anni crollarono perché non alimentarono in se stesse una fede morale e razionale nella democrazia, nella libertà, nei valori. Erano crani vuoti dove rimbombavano parole vuote, atte al cedimento invece che all’impegno. Animate da uno spirito di dimissione, erano crani vuoti poiché avevano cercato di neutralizzare il valore sociale della verità e del bene. Ha scritto un filosofo pubblico, acuto ma oggi alquanto dimenticato, Walter Lippmann, che non era né scettico né relativista: «I difensori di un libero modo di vita si battono per le garanzie di legge contro qualsiasi repressione delle opinioni. Ma la cittadella è vuota, perché la filosofia pubblica ne è uscita e tutto ciò che i difensori della libertà hanno ancora da proteggere non è più che una pubblica neutralità e un pubblico agnosticismo».<sup>5</sup>

Naturalmente la presa di distanza dal relativismo non significa far d’ogni erba un fascio, ma mantenere la differenza tra *pluralismo* culturale e *relativismo*. Il relativismo distrugge se stesso nel senso che ai suoi

---

<sup>5</sup> *La filosofia pubblica*, Ed. di Comunità, Milano 1957, p. 111.



occhi una cosa vale l'altra, affermazioni lontane ed opposte possono essere ugualmente valide, e non si danno affermazioni universali, ma solo situate e variabili. Il pluralismo invece è la consapevolezza che esistono punti di vista multipli che non necessariamente si oppongono ma possono completarsi, e che qualsiasi cosa io possa dire ha un senso e ha una pretesa di verità in relazione a un contesto del quale io non sono completamente consapevole. Nel pluralismo è insito l'atteggiamento di chi vede la relazione dei diversi punti di vista presenti in una società, e sottolinea questa relazione più delle differenze. La forma estrema del relativismo (fenomeno moderno, secolo XIX) afferma la relatività non solo della conoscenza, ma di tutti i valori fondamentali della vita umana, considerati relativi alle singole epoche storiche, le quali varrebbero come unità organiche chiuse, senza rapporto l'una con l'altra. L'opposto del relativismo è l'assolutismo, ossia l'idea che si dia un solo schema valido sempre e dovunque.

Il rapporto tra verità e pluralismo non dice che ci sono tante verità. La verità nella sua ricchezza e complessità è una sola. Ma ci sono numerose vie alla verità. La verità non è plurale, ma esiste un pluralismo delle verità, nel senso che la verità possiede più lati. L'esemplificazione migliore di questa idea la posso trovare nell'immagine della montagna, dove una sola è la vetta, e tante le vie per raggiungerla, alcune più agevoli altre meno. Applicherei qui un celebre detto di Simmaco, rivolto ai molti cammini che esistono verso il divino: *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*. Il fatto di conoscere la posizione altrui, anche se non ci persuade, ci arricchisce.

Sulla scorta di tali premesse avanziamo la domanda se nelle liberaldemocrazie possiamo concederci il lusso di culture e giustificazioni relativistiche. Esse hanno introiettato più o meno intensamente la problematica ricetta di Kelsen secondo cui «la causa della democrazia risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta, la comprensione dei valori assoluti... il relativismo è quella concezione del mondo che l'idea democratica suppone. La democrazia stima allo stesso modo... ogni credo politico, ogni volontà politica».<sup>6</sup> Parole pesanti come pietre che non dovremmo sottovalutare, perché hanno lasciato un segno profondo nelle democrazie ancor oggi. Senza rendersene conto, Kelsen che pur era un democratico e non un totalitario, ha contribuito a sguarnire le democrazie nei confronti dei totalitarismi, non solo con l'idea del relativismo inerente alla democrazia ma anche con quella secondo cui è diritto positivo valido *qualsiasi* diritto, purché posto da un potere fattualmente in carica. Ed anche il diritto nazista restò per lui diritto, perché validamente posto da una volontà in vigore (di altro avviso fu Leo Strauss che “bacchettò” Kelsen proprio su questo). In sostanza il diritto diventa la produzione di una tecnica specifica, posta al servizio della volontà politica al momento vigente.

Alla democrazia legata al relativismo si affianca dunque un diritto positivo non regolato da alcuna norma superiore, ossia quanto si può chiamare il “relativismo giuridico” nel senso che nel diritto si esprime la volontà variabile del potere in vigore, con cui è cancellata l'idea che nel diritto debba esprimersi una qualche misura di giustizia. Parlo del diritto nell'ampiezza della sua realtà, che non si riduce solo a momento astratto e formale, formalmente universale appunto, ma anche del contenuto del diritto, che non è disperatamente relativo ma semmai ulteriormente determinabile. Non tiene un dualismo secondo cui nel diritto il momento contenutistico è relativo e quindi non universale, mentre il momento assoluto sarebbe universale ma vuoto. Né è sostenibile l'idea che la legge debba essere aperta a qualsiasi contenuto per non imporre alcunché. La verità certo non si impone ma si propone; quanto alla legge quale garante e guida di un'accettabile convivenza, essa può e deve imporre alcune regole, senza che con ciò si gridi all'assolutismo. È impensabile ogni forma di convivenza civile in cui ciascuno possa a piacere interpretare e infine violare la norma del *neminem laedere*.

---

<sup>6</sup> *I fondamenti della democrazia*, Il Mulino, Bologna 1966, pp. 107 e 109.



Comprendo bene che la posizione kelseniana sul relativismo è estrema, e non condivisa che parzialmente. Portata all'apice, essa sbocca nel nichilismo.

Tuttavia l'assunto che vi sia incompatibilità tra l'affermazione ferma di ciò che è vero, buono e giusto da un lato e la democrazia dall'altro riprende quota spesso, e ultimamente nelle posizioni di G. Zagrebelsky: «La democrazia è relativistica, non assolutistica. Come istituzione d'insieme, non ha fedi o valori assoluti da difendere, a eccezione di quelli su cui si basa (ma allora è assolutistica). Deve cioè credere in se stessa e sapersi difendere, ma al di là di ciò è relativistica nel senso preciso della parola: fini e valori sono da considerare relativi a coloro che li propugnano e, nella loro varietà, ugualmente legittimi. Democrazia e verità assoluta, democrazia e dogma, sono incompatibili. La verità assoluta e il dogma valgono nelle società autocratiche, non in quelle democratiche».<sup>7</sup>

L'autore ritiene che in democrazia tutto può essere rimesso in discussione, eccettuati alcuni pochi presupposti procedurali e sostanziali, consacrati in norme intangibili della Costituzione. Con qualche strappo alla coerenza, questa assumerebbe un carattere di invariabilità e intangibilità che si nega alle idee anche più solide. Ma forse al fondo sta la giusta idea, che occorrerebbe però meglio esplicitare, che sia possibile un incontro non strumentale su valori fermi da parte di persone e cittadini di diverse convinzioni filosofiche e religiose. È motivo di speranza ritenere, come ritengo, che cittadini di diverse ed anche opposte posizioni ultime possano entro certi limiti trovare una convergenza pratica su alcuni valori centrali per la vita sociale e politica. Questa sembra la strada preziosa da percorrere per giungere sin dove possibile ad un riconoscimento comune, attraverso forse un doppio apprendimento.

Ma appunto ciò non è relativismo ma pluralismo convergente. Ciò significa che intendere per relativismo il fatto che «le convinzioni, i valori, le fedi sono... relativi a chi li professa e che nessuno può imporli agli altri»,<sup>8</sup> rischia di essere una banalità, a meno che la banalità sottintenda che non vi è alcuna speranza di trovare un valore e una convinzione che si mostrino più basilari e persuasivi di altri.

Più di altre forme di governo politico la democrazia si basa su valori fermi ed esigenti: la dignità della persona, il suo valore di fine e non di puro mezzo, un personalismo egualitario, l'assioma *Dignitas humana servanda est*, in cui si ravvisa il principio di un ordine politico nuovo. Il personalismo egualitario dà voce all'idea che le unità fondamentali di rilevanza ontologica, morale e politica sono le persone, portatrici di eguale valore ed eguale dignità, e non gli Stati o altre forme di associazione umana. Esistono valori sottratti alla regola della maggioranza, valori che esprimono la base del diritto naturale e dei diritti dell'uomo, intangibili a prescindere dalle diverse giustificazioni che se ne possono dare. Ogni decente filosofia del governo democratico difficilmente può fare a meno di queste basi ideali, e non può che prendere la massima distanza dall'assurda posizione kelseniana per il quale ogni credo politico, ogni volontà politica è degna di stima e pari rispetto. La frase «la democrazia accetta tutte le posizioni senza che qualcuno pretenda una verità assoluta» è dunque non giustificabile, specialmente nella prima parte, se non appunto assumendo un relativismo *outré* che dissolve le basi stesse della democrazia.

La “democrazia relativistica” secondo la versione di Zagrebelsky è dotata del carattere della rivedibilità di ogni decisione (sempre esclusa quella sulla democrazia stessa). Ma anche qui un chiarimento appare opportuno in ordine al significato di rivedibilità: vi sono rivedibilità che capovolgono e negano quanto prima si era accettato, e rivedibilità che integrano, migliorano e approfondiscono. In questo secondo senso qualcosa è rivedibile se viene esibita una ragione migliore, magari prima trascurata, non dunque in base a criteri di irrazionalità, numero, potere, ma in base alla forza dell'argomento.

---

<sup>7</sup> G. Zagrebelsky, *Decalogo contro l'apatia politica*, intervento tenuto al Convegno Nazionale del CIDI, 4 marzo 2005.

<sup>8</sup> G. Zagrebelsky, *La Chiesa cattolica è compatibile con la democrazia?*, *Micromega*, n. 2/2006, p. 4.



Esemplifico. A mio parere le argomentazioni sempre più accurate e stringenti sullo statuto personale dell'embrione umano potrebbero portare a rivedere l'atteggiamento scettico o contrario alla personalità dell'embrione di non pochi, e a richiedere che tale statuto sia giuridicamente riconosciuto come necessaria estensione del principio-persona e del rispetto della sua umanità e dignità. Ciò varrebbe anche come un richiamo a quanto chiamerei il principio-verità, e al suo correlato necessario, seme di ogni antico e nuovo illuminismo: *sapere aude*, abbi il coraggio di conoscere! Non accontentarti troppo presto! E oggi accontentarsi troppo presto, manifestarsi di "bocca buona", è frequente in specie verso la scienza, ritenuta acriticamente la prima e l'ultima manifestazione di verità.

Né emergono motivi per elevare un fossato tra verità e carità: «nell'ordine della carità, la Verità non ha posto o, se ha posto, per usare un linguaggio allusivo e impreciso, è il prossimo la tua verità».<sup>9</sup> *Veritas et amor obviaverunt sibi; iustitia et pax osculatae sunt*, dice la grande voce profetica del salmo 84. Ogni ordine politico sano ha pari bisogno di verità e di carità, insieme e non separatamente. Non vi è amore retto senza un orientamento autentico verso il vero.

Per un resoconto attendibile della democrazia e delle sue basi occorre congedare Kelsen. La straordinaria fragilità della sua concezione della democrazia risalta con particolare evidenza nell'interpretazione che egli dà del processo a Gesù. Che Pilato sia il rappresentante ideale della democrazia poiché su Gesù non decide da solo ma mette ai voti il da farsi, e quindi segue già da sempre la regola della maggioranza, è tanto poco vero quanto l'accettare che il Giusto sia messo a morte perché una maggioranza sobillata e amorfa l'ha voluto. Un esito che non è segno di democrazia ma di catastrofe del politico, e controprova che la sola regola della maggioranza e del consenso senza altri e precedenti valori e criteri fermi comporta il prevalere dell'arbitrio e dell'ingiustizia più intensa. Il processo a Gesù è prova inconfutabile della barbarie che la 'democrazia' può raggiungere quando si abbandona al relativismo e alla vigliaccheria.<sup>10</sup>

## EPILOGO

1) Ritorniamo a gettare uno sguardo sulla situazione italiana. Lo schema di laicità che con alti e bassi sembra farsi strada punta su nuclei di cooperazione fra coscienza religiosa e coscienza civile, più che sulla sola riaffermazione della diversità, separatezza, e autonoma sovranità dello Stato e della Chiesa. In tal senso appare una formula più flessibile e matura di quella che si è imposta in Francia con la legge della separazione del 9 dicembre 1905, votata da una maggioranza repubblicana di sinistra, che ha per così dire canonizzato per un secolo un cammino di laicizzazione iniziato dalla rivoluzione francese e proseguito nettamente negli anni che vanno dal 1880 al 1905. Le recenti e discusse vicende sulla "legge sul velo" sembrano indicare la presenza di momenti di rigidità nella laicità di stile francese.

Da parte di vari esponenti culturali e sociali, credenti e non-credenti, si richiama oggi l'attenzione sul patrimonio anche civile costituito dalle nostre radici religiose cristiane, sul fatto che non possiamo spogliarcene o abbandonarle senza gravi rischi per la nostra identità di popolo, che è tale se permane

<sup>9</sup> *ivi*. L'argomentazione di Zagrebelsky sembra viziata da una costante *vis* polemica verso la Chiesa cattolica, intesa come "potere dogmatico": ci sarebbe da fermarsi a lungo su questa impropria determinazione che scambia - ahimè - l'autorità col potere e il dogma con una costrizione indegna, ma trattandosi di temi esterni alla filosofia politica e alla teoria della democrazia, li possiamo in questa sede tralasciare.

<sup>10</sup> Per un'elaborazione adeguata di questi aspetti vedi il capitolo "Le aporie della fondazione della democrazia in Kelsen" che si conclude con un "addio a Kelsen" e un diverso modo di intendere il processo a Gesù, nel mio *Le società liberali al bivio*, Marietti, Genova 1991, pp. 315-345.

È per me sempre stato motivo di enorme stupore leggere alcune righe di Kelsen, totalmente contraddittorie rispetto al suo relativismo. Secondo Kelsen noi dobbiamo «essere così sicuri della nostra verità politica da imporla, se necessario, con il sangue e con le lacrime, essere così sicuri della nostra verità, come lo era della sua il Figlio di Dio» (op. cit., p. 331)!



nel tempo e si sente partecipe di un passato comune. Gli atteggiamenti, che si legano alla volontà di non rinunciare al proprio passato per indifferenza o desiderio di quieto vivere o per un malinteso senso di pluralismo di indifferenza che mette tutto sullo stesso piano, paiono opportuni.

La laicità all'italiana, che vede un forte impegno nell'ambito della promozione della vita, raggiungerebbe nuove mète se aggiungesse a tale azione un altro obiettivo parimenti centrale: il contributo all'edificazione della pace internazionale.

2) Il dibattito sulla *laicità della politica* andrebbe svecchiato e rinnovato, riconoscendo il valore sociale delle religioni e il loro compito verso la vita civile. Una nuova laicità non può assumere nei confronti della religione il carattere ostile o marginalizzante di antichi e nuovi laicismi. Sotto questo profilo è saggio rendersi conto che una lunga epoca in cui perlopiù illuminismo, liberalismo e altre culture operarono per rendere il fatto religioso qualcosa di assolutamente privato, di seccamente individuale e spesso anche di sospetto, si è chiusa in maniera forse definitiva. In una società postsecolare, in cui non è più vero che a più modernità corrisponde meno religione, occorre sulla questione della laicità procedere con una *disponibilità reciproca ad apprendere* tra ragione secolare, ragione metafisica e fedi religiose, e a riconoscersi reciprocamente, nonché a cercare i beni fondamentali che rendono possibile una vita comune.<sup>11</sup>

Senza pretese di monopolio segnalo l'apporto laicamente articolato della coscienza religiosa cristiana a quella civile per conseguire alcuni obiettivi fondamentali:

- 1) proteggere non solo i propri diritti e le proprie libertà, ma quelle di tutti;
- 2) proteggere la persona e la sua espressione fondamentale, individuata nella questione della vita (embrione, aborto, eutanasia, manipolazioni genetiche);
- 3) partecipare alla formazione dell'ordine del giorno delle grandi questioni pubbliche.

A mio avviso le espressioni politicamente più attive delle religioni lanciano oggi una sfida ai potentati del mondo globalizzato su nuclei molto sensibili: la promozione dei diritti umani, delle libertà civili e del rispetto della persona contro l'aggressione che può provenire tanto dall'intolleranza, la violenza, il terrorismo, la discriminazione religiosa, quanto su altro piano dall'ideologia del libero mercato presentata come una panacea universale; la messa al bando delle armi nucleari e della guerra; l'affermazione di una bioetica nell'orizzonte della difesa della vita. Accade dunque che movimenti sociali e politici a ispirazione religiosa mettano in questione la legittimità e l'autonomia di due importanti sfere secolari: lo stato col mito della sua assoluta sovranità e il nefasto "diritto" di dichiarare guerra (*jus ad bellum*), e il mercato come realtà intoccabile.

**VITTORIO POSSENTI**  
Università di Venezia

---

<sup>11</sup> Il ritorno delle religioni sulla scena pubblica, la sostanziale chiusura dell'epoca della 'religione come fatto privato', il contributo di fermento, ispirazione e rettificazione che il Vangelo può attribuire alla vita civile nella ricchezza e complessità dei suoi snodi, sono temi ampiamente elaborati nel testo citato nella nota 2.