

Democrazia e laicità

di ELENA BEIN RICCO

I. LA LAICITÀ LIBERALE E LA SFIDA DEL MULTICULTURALISMO

1. *Il modello classico della laicità e il protestantesimo*

La parola *laicità*, come tutte le parole concettualmente dense, non può essere racchiusa in una definizione univoca, ma contiene in sé una stratificazione di significati. Quanto alla sua versione storicamente originaria, essa riflette la concezione liberale classica, che rappresenta una delle conquiste più alte scaturite dall'intreccio tra la modernità e il protestantesimo e ha, tra i suoi punti di forza, la distinzione netta tra il potere politico e quello ecclesiastico, tra le leggi civili e i codici religiosi, così che lo Stato non può privilegiare nessuna visione religiosa o non religiosa, ma deve farsi garante delle libertà di tutti i cittadini, senza interferire nelle loro scelte personali in materia di fede, di etica, di credenze ideologiche.

Lunga e complessa è la storia dell'idea di Stato laico. Qui ci limitiamo a ricordarne la prima, sistematica delineazione, che si deve a John Locke, il filosofo del liberalismo classico e il teorico di quella «Gloriosa rivoluzione» che, con un secolo di anticipo rispetto alla Rivoluzione francese, ha prodotto in Inghilterra la prima monarchia costituzionale della storia.

Nella celebre *Epistola sulla tolleranza* (1689), Locke pone la separazione radicale tra la sfera politica e la sfera religiosa, tra lo

Stato e le chiese, che presentano caratteristiche, competenze e prerogative del tutto inassimilabili le une alle altre: «i confini, da entrambe le parti, sono fissi e immutabili», e «confonde cielo e terra» chi mescola «questi due organismi, che sono per origine, per fini e per ogni rispetto assolutamente distinti»¹. Lo Stato altro non è se non «un'associazione di uomini, costituita solo in vista del mantenimento e progresso dei loro interessi civili», vale a dire «la vita, la libertà, l'integrità e immunità del corpo, e il possesso degli oggetti materiali»²; il suo specifico compito istituzionale è quello di assicurare la stabilità della convivenza civile e di garantire i diritti innati e inviolabili dei cittadini.

Emerge qui un modello di pensabilità dello Stato ricalcato sulla concezione giusnaturalistica e contrattualistica elaborata nella modernità, secondo cui il politico non è inteso come un ordine immutabile che discende dall'alto, ma è visto come una costruzione artificiale che si crea dal basso, ad opera di un libero accordo tra gli esseri umani. Perché esista una società organizzata, occorre che vi sia all'origine il progetto liberamente e razionalmente perseguito dagli individui di porre fine alla condizione prepolitica dello Stato di natura e di procedere alla formazione delle istituzioni civili, di modo che i diritti di ciascuno siano salvaguardati da un assetto di leggi positive. Lo Stato diviene il prodotto di una contrattazione volontaria, non ha altra forma di legittimazione all'infuori del consenso dei singoli e trova il suo limite nella finalità per la quale è stato fondato, che è quella di proteggere le libertà di tutti i cittadini.

Tra la libertà e la legge si istituisce un nesso forte e stabile, tanto che l'una non sussiste senza l'altra: la prima «consiste nell'essere libero dalla repressione e violenza di altri, il che non può essere ove non c'è legge», e lo scopo di quest'ultima «non è abolire o reprimere la libertà, ma conservarla e accrescerla», così che essa non diventi «licenza» o «capriccio», ma si traduca nell'esercizio ordinato della propria volontà e autodeterminazione, nel pieno rispetto della volontà altrui³.

¹ Cfr. J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, Firenze, La Nuova Italia, 1984, p. 26.

² Ivi, p. 9.

³ Cfr. ID., *Due trattati sul governo*, Torino, UTET, 1982³, p. 267.

Mentre dello Stato fanno parte indistintamente tutti i cittadini che risiedono nel territorio in cui esso esercita la sua sovranità, l'appartenenza a una chiesa dipende in modo esclusivo da una adesione assolutamente libera. «Nessuno, per nascita» afferma Locke «è membro d'una chiesa» perché in tal caso, assurdamente, la religione dei padri verrebbe trasmessa ai figli per diritto ereditario; ciascuno sceglie autonomamente di entrare a far parte di quella comunità ecclesiastica «in cui ritiene di aver trovato la professione di fede e la forma di culto che a Dio veramente siano ben accette», continuando a essere «sempre tanto libero d'uscirne quanto era stato libero d'entrarvi»⁴.

Le chiese vengono così a distinguersi nettamente dallo Stato e presentano i tratti di «un'associazione libera e volontaria» di credenti legati da un patto consensualmente sottoscritto; sono pertanto delle «società private», che lo Stato ha il dovere di tutelare in egual modo senza che nessuna goda di particolari privilegi, ma che non possono pretendere di sostituirsi a esso o di condizionarne l'azione⁵. La sfera spirituale della «cura delle anime», di competenza delle chiese, si separa da quella politica del potere del magistrato, che deve fare osservare il rispetto delle leggi anche mediante l'uso della forza, ma non può esercitare alcun tipo di coercizione in materia religiosa, imponendo «articoli di fede, o dogmi, o forme di culto», dal momento che «nessuno potrebbe, anche volendo, conformare la sua fede ai comandi di un altro»⁶.

Lo Stato deve attenersi al suo statuto di laicità e mantenersi rigorosamente neutrale nei confronti delle diverse confessioni religiose, e le chiese, dal canto loro, hanno il diritto di scegliere liberamente la loro forma organizzativa, ma non hanno giurisdizione sul piano politico né possibilità di ingerenza nelle istituzioni pubbliche.

L'innalzamento di questo «muro fra chiesa e Stato» ha il duplice esito di garantire, dal lato della religione, la piena autonomia delle scelte di ciascuno, senza che la pubblica autorità possa interferire nelle ragioni di coscienza, e, dal lato della politica, di assi-

⁴ Cfr. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza* cit., p. 14.

⁵ *Ibid.* Vedi inoltre C.A. VIANO, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1960, p. 408.

⁶ Cfr. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza* cit., pp. 10-11.

curare sia «l'uguaglianza dei credenti e dei non credenti» sulla base del comune *status* di cittadinanza, sia il principio della tolleranza, quale strumento essenziale per la pacifica convivenza civile e per il rispetto reciproco tra le confessioni religiose»⁷.

Sul lungo periodo, questa idea dell'indipendenza fra Stato e chiese troverà la sua compiuta espressione nella teoria separatista elaborata dal teologo protestante Alexandre Vinet, cui si ispirerà Cavour nella celebre formula «Libera chiesa in libero Stato»⁸.

La teorizzazione del principio di laicità messa a punto da Locke non nasce nel vuoto, ma presuppone l'esperienza storica della prima rivoluzione inglese ad opera dei puritani e riflette alcune acquisizioni fondamentali della Riforma protestante, tra le quali soprattutto la centralità della *coscienza* e il concetto di *patto*.

L'affermazione del primato della coscienza segna come un filo ininterrotto la vicenda del protestantesimo e rappresenta uno dei suoi contributi specifici all'«invenzione» moderna della laicità dello Stato. È con Lutero che si effettua lo spostamento significativo dalla exteriorità della religione all'interiorità della fede e dalla mediazione salvifica della chiesa all'immediato rapporto con Dio.

La coscienza individuale acquista tutta la sua centralità, poiché è qui che si è interpellati dalla Parola di Dio e si giunge alla consapevolezza della propria soggettività libera nel momento in cui si decide di rispondere alla sua vocazione. Nello spazio della coscienza, dove si è «presso sé e presso Dio», come dice Hegel, «nessuno si deve arrogare di avere voce»⁹; essa è vincolata solo all'ob-

⁷ Cfr. M. WALZER, *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 247. A proposito della tolleranza, Locke esclude da essa i «papisti» e gli atei, in quanto i primi si pongono «sotto la protezione e al servizio di un altro sovrano» e pertanto possono rappresentare un pericolo per la sicurezza dello Stato, e gli altri per il fatto che «promesse, impegni e giuramenti, che sono tutto ciò che lega assieme la società umana, non possono essere stabili e sacri per un ateo: tutto ciò è dissolto infatti dal negare Dio, sia pure solo nel pensiero» (cfr. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza* cit., pp. 67-68).

⁸ Cfr. A. BECCHINO, *Il contributo protestante alla separazione della chiesa dallo Stato*, in: AA. VV., *Chiese e Stato nell'Italia che cambia. Il ruolo del protestante - simo*, Torino, Claudiana, 1998, pp. 131-137.

⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, vol. III/1, p. 241.

bedienza a Dio e non è sottoposta ad alcuna autorità esterna, né ecclesiastica né politica.

La libertà del cristiano «non soggetto a nessuno» emerge con chiarezza nella dichiarazione di Lutero alla Dieta di Worms (1521): «Se non sarò convinto mediante le testimonianze della Scrittura e chiare ragioni [...], io sono vinto dalla mia coscienza e prigioniero della Parola di Dio a motivo dei passi della Sacra Scrittura che ho adottati. Perciò, non posso né voglio ritrattarmi, poiché non è sicuro né salutare fare alcunché contro la coscienza»¹⁰.

A Worms si profila l'immagine nuova di un soggetto responsabile di sé, che fa valere la sua libertà di coscienza rivendicando l'autonomia delle proprie deliberazioni, e si schiude l'orizzonte del tempo moderno, paragonato, nella suggestiva metafora hegeliana, a quel «bel giorno [...] che finalmente spunta dopo la lunga [...] notte del Medioevo»; di questo «bel giorno» la Riforma rappresenta «il sole che tutto trasfigura», dato che nel suo «contenuto essenziale», riassumibile nella consapevolezza che «l'uomo è destinato da se stesso a essere libero», si può riscontrare quel principio della soggettività che Hegel pone a fondamento dell'età moderna¹¹.

Posto direttamente davanti a Dio, il credente si svincola dalla subordinazione alla chiesa magistero, non dispone di prescrizioni cui attenersi o di una casistica morale cui appoggiarsi ed è chiamato ad assumersi la responsabilità delle sue scelte. Come sottolinea Giovanni Jervis nel saggio *Individualismo e cooperazione*, l'«etica protestante, e in parte anche la cultura ebraica, hanno contribuito alla libertà di coscienza: hanno consegnato alle società laiche il modello di una psicologia individualista e responsabilizzante»¹². E questo perché, in tale contesto, ognuno «rimane da solo a contatto con la propria coscienza nel momento in cui deve prendere una decisione di qualche rilievo», senza che gli si dica quello che deve fare o quello che non deve fare, e soprattutto senza che vi sia

¹⁰ Cfr. G. MIEGGE, *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla Dieta di Worms (1483-1521)*, Torino, Claudiana, 2003⁴, p. 454.

¹¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), Firenze, La Nuova Italia, 1963, vol. IV, pp. 139-152.

¹² G. JERVIS, *Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica*, Bari, Laterza, 2002, p. 116.

qualcuno che «lo assolva se ha sbagliato, né che possa cancellare le sue responsabilità»¹³.

Il concetto di individuo libero, che decide e agisce non per disciplina, ma perché in prima persona ha valutato il senso della propria condotta, trova poi la sua figura di riferimento nell'«uomo puritano» educato alla lezione di Calvino. Facendo dell'interiorità il principio guida delle proprie scelte e il criterio di giudizio sui propri comportamenti, il puritano si sottrae all'osservanza di rigidi precetti imposti e scommette sul progetto di riuscire a coniugare, in un'unica istanza, l'autonomia di soggetto libero con una rigorosa autoregolazione etica, capace di dare alla sua vita un orientamento di senso coerente con la propria esperienza di fede, senza ricorrere alla mediazione di alcuna autorità.

L'«interiorizzazione dell'uomo come soggetto spiritualmente autonomo», viene a intrecciarsi con quella che Alain Laurent chiama la «rivoluzione individualista dell'epoca moderna», tanto è vero che è proprio al puritanesimo che si deve la prima, esplicita formulazione del «diritto naturale di proprietà dell'individuo su se stesso», il quale fa valere la sua libertà fino ad affermare, con Richard Overton, *leader* dei Livellatori, che «a ogni essere vivente è naturalmente data una proprietà individuale che nessuno ha il diritto di violare o usurpare, poiché io sono io in virtù del mio essere proprietario di tale io»¹⁴.

La rivendicazione della capacità di autodeterminarsi porta con sé, come implicazione primaria, il fondamentale diritto alla libertà di coscienza, che a sua volta è matrice di ogni altro diritto. Infatti, solo quando si è raggiunta la consapevolezza della propria individualità responsabile e ci si pensa come persona libera, si è indotti a costruire un ordine politico che sia espressione e al tempo stesso salvaguardia di tale libertà. La figura dell'individuo morale autonomo viene a correlarsi con la figura del cittadino non costretto da alcun potere politico a comportamenti dissonanti dalla sua coscienza, e che è tale proprio perché si concepisce come soggetto dotato di diritti che lo Stato non solo non può calpestare, ma che anzi ha il dovere di proteggere.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cfr. A. LAURENT, *Storia dell'individualismo*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 36 e 42-43.

Dalla concezione che assegna all'individuo la titolarità di diritti innati e inalienabili che gli appartengono in quanto tale prima della sua entrata nella società politica, prende avvio lungo il cammino del mondo moderno il grande progetto della trasformazione da suddito a cittadino, che trova la sua codificazione nelle storiche «Dichiarazioni dei diritti» e diviene la condizione fondante dello Stato liberale e in seguito dello Stato democratico.

Partendo dalla rivoluzionaria intuizione che ogni essere umano ha valore in se stesso, la modernità capovolge il modo di intendere il rapporto individuo-Stato: prima viene l'individuo, con i suoi diritti fondamentali e poi lo Stato, che è il prodotto del libero associarsi dei singoli e ha il preciso scopo di salvaguardare le libertà di ciascuno; «lo Stato è fatto per l'individuo e non l'individuo per lo Stato»¹⁵. Si tratta dell'idea che sta alla base del pensiero politico moderno da Hobbes a Rousseau, secondo cui, come si diceva, all'origine della fondazione dello Stato vi è un patto/contratto tra individui che decidono di consociarsi e di costruire una struttura giuridicamente e politicamente organizzata, passando dal disordine prepolitico dello Stato di natura all'ordine razionale dello Stato civile.

Il protestantesimo riformato svolge un ruolo decisivo nell'elaborazione di tale visione contrattualistica: il concetto di patto, modellato sul paradigma biblico dell'Alleanza di Dio con il suo popolo, occupa un posto centrale nella tradizione riformata a partire da Zwingli e Calvino e conosce la sua migliore sistematizzazione nella «teologia federale» dei puritani i quali, come afferma Michael Walzer nel saggio ormai classico *La rivoluzione dei santi* (1965), vedono nel contratto liberamente sottoscritto il «vincolo umano più alto», tanto da descrivere «in quei termini il rapporto tra uomo e Dio, tra il santo e i suoi compagni, il “ministro” e la chiesa, marito e moglie», dato che in tali relazioni si entra «volontariamente e consapevolmente»¹⁶.

¹⁵ Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1992, p. 59.

¹⁶ Cfr. M. WALZER, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana, 1996, p. 338. Sulla «teologia federale», vedi anche M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 53 ss., e M. MIEGGE, *Sulla politica riformata: «vocatio» e «foedus»*, in: AA. VV., *Modernità, politica e protestantesimo*, Torino, Claudiana, 1994, pp. 137-166.

È nel quadro del puritanesimo, vero e proprio luogo simbolico dell'incontro tra il protestantesimo e il mondo moderno secondo il «grande racconto» weberiano, che il patto diviene l'atto di fondazione sia della comunità ecclesiastica, sia di una società politicamente rinnovata. La prima, in analogia e continuità con la definizione di Calvino della chiesa come «compagnia dei fedeli», si configura come un'associazione volontaria tra uguali, uniti nel progetto di agire in obbedienza a Dio e di sottoporsi a una disciplina di regole consensualmente definite. E proprio in quanto la chiesa esiste là dove dei credenti si associano in base a una loro libera decisione, la struttura che ne deriva cancella ogni assetto gerarchico, annulla la diversità di *status* tra clero e laici secondo il principio del sacerdozio universale e viene a ricalcare una forma di autogoverno collegiale, nella quale ciascuno, insieme con gli altri, è responsabile della vita comunitaria¹⁷.

Tale ordinamento ecclesiastico diventa il modello di riferimento per la costruzione della società politica, il cui momento fondativo è ancora una volta il libero accordo stretto tra tutti i suoi membri allo scopo di fissare le norme del convivere civile, le quali, in quanto volontariamente pattuite, devono anche essere responsabilmente osservate, e di stabilire le modalità e i limiti entro cui i loro rappresentanti esercitano il potere a tutela delle libertà di ognuno, prima fra tutte la libertà di coscienza¹⁸. Per questo, lo storico Giorgio Spini può affermare che l'impostazione dei numerosi «Patti del popolo» composti durante la prima rivoluzione inglese dai Li-

¹⁷ Il principio della responsabilità di tutti e di ciascuno fa sì che, come si legge in un testo del 1644 relativo al sistema presbiteriano, «nessuno, per quanto degno di rispetto per la sua pietà, sapienza o cultura, o per quanto desideroso di potere, potrà avere nelle mani le redini del governo della chiesa per disporre o fare ciò che gli sembrerà opportuno. Tutti i problemi dovranno essere discussi, analizzati, risolti con il consenso di tutti nelle assemblee e nelle riunioni della congregazione» (cfr. *La piattaforma del regime presbiteriano*, in: AA.VV., *I puritani*, a cura di U. Bonanate, Torino, Einaudi, 1975, p. 67).

¹⁸ Nel punto X del «Patto del popolo» del 1649 si afferma che non è possibile «vietare a chicchessia di professare la propria fede o d'esercitare il culto religioso secondo la sua coscienza, visto che nulla ha provocato tanti conflitti e tante tribolazioni in tutti i tempi quanto la persecuzione e le vessazioni in questioni di coscienza per causa di religione» (cfr. V. GABRIELI [a cura di], *Patto del libero popolo inglese proposto come offerta di pace a questa afflitta nazione*, in: *Puritanesimo e libertà*, Torino, Einaudi, 1956, p. 159).

vellatori, «rappresenta già qualcosa di molto simile alle venture dichiarazioni dei Diritti dell'uomo della Rivoluzione americana e della Rivoluzione francese del Settecento»¹⁹.

2. *La laicità liberale tra il risveglio identitario e il ritorno del religioso*

La versione originaria dello Stato laico ha l'indubbio merito storico di aver posto centralmente il principio della libertà di coscienza e di aver dato attuazione al valore dell'attuale cittadinanza, per il quale tutti sono membri di pari dignità della collettività politica «indipendentemente dalla fede religiosa che ciascuno professi o non professi»²⁰. L'agire dello Stato deve fermarsi al di qua del confine della coscienza dei singoli e non può invadere quello spazio di scelte e di decisioni in materia di religione, di visioni etiche e filosofiche che è riservato alla piena autonomia di ognuno, anzi il suo fine istituzionale coincide con la tutela dei fondamentali diritti degli individui-cittadini, a prescindere dalle loro convinzioni e appartenenze.

E tuttavia il modello liberale della laicità, mentre prospetta la separazione tra lo Stato e le chiese, tra la vita religiosa e la vita civile, traccia anche una netta linea di demarcazione tra la sfera politica e la sfera privata. Nella prima, «le differenze di religione, cultura, moralità devono essere messe tra parentesi» perché in essa valgono universalmente le stesse leggi per tutti i soggetti, che vi partecipano in qualità di cittadini e non di appartenenti a particolari gruppi identitari; nell'altra, «ciascuno è libero di perseguire i propri ideali e di praticare la propria cultura e religione» in organizzazioni comunitarie di sua scelta²¹.

Per salvaguardare le libertà dei cittadini e nel contempo per proteggere se stesso dall'ingerenza delle istituzioni ecclesiastiche, lo Stato laico sorto nella modernità sposta le pratiche religiose nel-

¹⁹ Cfr. G. SPINI, *Storia dell'età moderna*, vol. II, Torino, Einaudi, 1965, p. 660.

²⁰ BECCHINO, *op. cit.*, p. 135.

²¹ Cfr. A.E. GALEOTTI, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Napoli, Liguori Editore, 1999, p. 121.

l'ambito dell'esistenza privata e le considera un mero affare di coscienza, privandole di ogni rilevanza sotto il profilo politico; esso mantiene la sua imparzialità, non interferisce nelle scelte personali, ma tali scelte non sono oggetto di dibattito pubblico e divengono «semplicemente una questione di gusti individuali e privati»²².

Una volta che le convinzioni etiche e religiose sono confinate nella sfera della coscienza individuale ed estromesse dallo spazio pubblico, quest'ultimo si presenta come una scena neutra, indistinta e vuota, «cieca» alle differenze identitarie, e la neutralità, come rimozione a priori delle diversità, viene a coincidere con la mossa autoimmunizzatrice con cui la società politica cerca di difendere la sua presunta omogeneità. Storicamente, con tale mossa che relega il fattore religioso nell'interiorità dei singoli e lo cancella dalla dimensione politica, lo Stato moderno ha costruito se stesso «in un grande spazio di neutralizzazione», ponendosi al riparo da quei tragici conflitti di religione «che sembravano voler dissolvere l'identità europea»²³.

Questa soluzione al problema dei rapporti tra religione e politica, elaborata dall'Occidente moderno nei termini di una loro rigida separazione, con il conseguente confinamento della prima nell'area del privato, pare oggi per molti versi poco conciliabile con una serie di fenomeni che segnano lo scenario complesso delle società contemporanee nel loro evolversi verso una composizione multiculturale, primi fra tutti il fenomeno del risveglio identitario e quello, tanto vistoso quanto impreveduto, della rinascita del religioso.

Le società del nostro tempo, infatti, a causa degli inarrestabili flussi migratori, sono e saranno sempre più multiculturali, multietniche e multireligiose, segnate cioè dalla presenza di una varietà di provenienze e di gruppi identitari caratterizzati da visioni del mondo e da sistemi di valori spesso in contrasto tra loro, e diventeranno il crocevia di narrazioni storiche e di memorie collettive assai distanti le une dalle altre. La parola *identità* riecheggia

²² J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 119.

²³ Cfr. B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, Napoli, Guida, 2002, p. 308.

costantemente nel vocabolario di questa nostra epoca ed evoca la tendenza a chiudersi nelle «piccole patrie», in comunità omogenee in cui ciascuno incontra, come in uno specchio, solo il simile a sé. Chiari segni dell'affermarsi di un'accentuata cultura dell'appartenenza e del profilarsi di una maniera di intendere l'identità sempre più declinata in senso regressivo e introverso, sono rintracciabili nel riemergere, che è sotto gli occhi di tutti, di vecchi e nuovi nazionalismi, di localismi e di particolarismi a sfondo etnico e religioso.

Molti interpreti del nostro tempo scorgono in questo bisogno di comunità non il retaggio di un passato lontano, ma il fenomeno reattivo e la risposta difensiva allo spaesamento causato dai processi di globalizzazione che, spezzando le tradizionali coordinate spazio-temporali e mettendo in forse le mediazioni politico-istituzionali dello Stato nazionale, tolgono agli individui certezze e sicurezze e li inducono a rinserrarsi, per dirla con il sociologo Zygmunt Bauman, in un'identità «fatta di similitudine», allo scopo di «ritrarsi da una complessità irta di rischi e rifugiarsi nel riparo dell'uniformità»²⁴.

Se il compito della politica, pensata nella sua accezione alta, è quella di trovare soluzioni collettive ai problemi dei singoli, oggi paradossalmente accade il contrario: i luoghi della partecipazione politica e lo spazio pubblico del riconoscimento di sé si atrofizzano, i grandi progetti di costruzione di una «città futura» svaniscono, i legami sociali si allentano e ciascuno è lasciato solo a «cercare rimedi privati a problemi prodotti dalla società»²⁵. Ed è difficile, per questo «individuo solitario», resistere all'insidioso ma fascinoso canto delle sirene dei vari comunitarismi, che prospettano la via dell'autodifesa identitaria per far fronte al senso crescente di inquietudine promettendo, in una realtà dove tutto è sfuggente, un radicamento forte in una nicchia di appartenenza unica, compatta, totale.

Ecco che tra il fenomeno della globalizzazione e la tendenza al ripiegamento comunitario si crea una sorta di paradossale simmetria: quanto più la globalizzazione produce un'omologazione ac-

²⁴ Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Bari, Laterza, 2002, pp. 210-211.

²⁵ Cfr. ID., *Intervista sull'identità*, Bari, Laterza, 2003, p. 51.

celerata, tanto più aumenta la richiesta di differenziazione; quanto più si estende il mercato degli scambi e si aprono spazi di comunicazione senza confini, tanto più cresce il bisogno di un'appartenenza di luogo e di storia. Si configura in tal modo, come afferma efficacemente il filosofo Giacomo Marramao, un vero e proprio «cortocircuito di *globale e locale*», i quali costituiscono «due lati della medaglia del *presente*», dato che è la stessa «*de-territorializzazione*» a produrre il «proliferare di fenomeni di *ri-territorializzazione*» ed essi, a loro volta, «si traducono in una crescita esponenziale delle domande di autonomia e di appartenenza indentitaria»²⁶. Quest'ultima rappresenta la via di fuga cui ricorre l'individuo contemporaneo per neutralizzare il senso di precarietà e di smarrimento di sé che prova nel momento in cui fa esperienza della radicale problematicità del suo esistere in un mondo del quale non sa più decifrare la labirintica complessità, e in un tempo in cui il divenire storico pare non suggerire alcuna finalità verso cui orientare l'agire collettivo. Un tempo, non a caso, segnato dalla correlazione «tra la storia priva di direzioni e la biografia priva di progetti», tra un accadere storico che appare come un viaggio senza meta e la vita di ciascuno, che assomiglia a una giostra, a una «sequenza di nuovi inizi» che non conducono da nessuna parte²⁷. Quando l'orizzonte del futuro perde la sua carica di scommessa e di speranza per assumere i contorni della paura e della minaccia, allora non c'è più spazio per i progetti di lungo periodo; il vissuto individuale e collettivo si appiattisce in un presente insignificante, privo di prospettive e si estingue l'idea che valga la pena di impegnarsi nella costruzione del nuovo. E non stupisce che gli individui, esposti a un crescente vuoto di riferimenti e gettati nell'«insicurezza globale», vadano alla ricerca di un riparo comunitario dove ritrovare le sicurezze perdute.

Questa «voglia di comunità» viene a intrecciarsi con quell'altro tratto distintivo del nostro tempo che è dato dalla «rinascita del religioso»: è a partire dagli ultimi decenni del secolo appena tra-

²⁶ Cfr. G. MARRAMAIO, *Passaggio ad Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 87.

²⁷ Cfr. Z. BAUMAN, *Società, etica, politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002, pp. 95-96.

scorso che le religioni sono tornate a occupare la scena della storia in una contraddittoria varietà di forme vecchie e nuove, rintracciabili sia nel diffondersi di movimenti di religiosità a sfondo sincretistico, sia soprattutto nel riemergere inquietante degli integralismi e dei fondamentalismi, seguiti, dopo la tragedia dell' 11 settembre, dai fantasmi delle guerre di religione e degli scontri di civiltà, che parevano appartenere a un passato ormai archiviato.

La vicenda del nostro presente sembra seguire un tracciato opposto a quello della modernità: mentre quest'ultima ha percorso il cammino dal sacro al profano, producendo il weberiano disincanto del mondo, ora si profila un'inversione di tendenza, quasi che la secolarizzazione, giunta alla sua massima espressione, si capovolgesse nel suo contrario. Nel corso della modernità, infatti, i processi di secolarizzazione avevano causato «il ritirarsi della religione dallo spazio pubblico [...] la sua perdita di rilevanza e la sua privatizzazione»²⁸, con la conseguente emancipazione della società politica dal controllo delle istituzioni ecclesiastiche e dall'influenza simbolica delle rappresentazioni religiose; oggi invece le religioni giocano un ruolo significativo nel determinare i modi del comportamento individuale e collettivo e tendono ormai a uscire da quella sfera dell'esistenza privata in cui lo Stato moderno, in linea con la concezione liberale classica della laicità, le aveva confinate. Esse, per citare il sottotitolo dell'importante saggio del sociologo José Casanova²⁹, si volgono alla «riconquista della sfera pubblica», reclamano con sempre maggior forza il riconoscimento del loro *status* pubblico e rivendicano un crescente peso politico. E ben si comprende il motivo per il quale nel tempo presente, oscillante tra la nostalgia delle certezze passate e la ricerca di nuove forme di rassicurazione, tra il disincanto scettico di una secolarizzazione giunta al suo punto culminante e il reincanto acritico, il ritorno del religioso coincide di frequente con il riproporsi dei fondamentalismi e degli integralismi, sia perché essi costituiscono un fattore di forte legittimazione identitaria, sia perché prospettano l'illusione di un facile accesso a rassicuranti certezze assolute.

²⁸ Cfr. M. ROSATI, *Solidarietà e sacro*, Bari, Laterza, 2002, p. 137.

²⁹ Cfr. nota 22.

Il fondamentalismo, infatti, secondo la felice metafora del filosofo Josep Ramoneda, è una «camera senza vista», un «mondo mentale chiuso, ossessionato dall'impermeabilità», nel quale si può trovare una verità «fuori della quale non c'è salvezza»³⁰. All'uomo di oggi, sempre più minacciato dalla perdita di senso della sua esistenza, il fondamentalismo «offre un codice di comportamento semplice e facile da assorbire, da cui tutti i dubbi sono stati spazzati via», e gli garantisce «quel confortevole senso di sicurezza che si prova all'interno delle alte e impenetrabili mura che tagliano fuori il caos che regna all'esterno»³¹.

Quando le religioni assumono la veste fondamentalistica, contribuiscono in larga misura ad alimentare il fenomeno dell'irrigidimento identitario, della chiusura in comunità-fortezza, segnate dall'omogeneità interna e delimitate all'esterno da barriere invalicabili, secondo una logica di inevitabile contrapposizione all'alterità, vista come una potenziale minaccia da cui difendersi. Ma se ogni gruppo identitario, religioso o non religioso, enfatizza la propria differenza, se privilegia l'autoreferenzialità e difende in modo esclusivo la sua tradizione invece di aprirsi ad altri punti di vista, allora la varietà delle credenze cessa di essere un'opportunità di scambio arricchente e rischia di frantumare il tessuto civile in una molteplicità di spazi culturali e religiosi separati gli uni dagli altri, così da far prevalere, in linea con la visione comunitarista, un modello di organizzazione della società politica ricalcato sul *differenzialismo multiculturale*.

3. *Identità chiuse e differenzialismo multiculturale*

Il differenzialismo multiculturale sul quale il comunitarismo³², al di là delle sue diversificazioni interne, elabora il proget-

³⁰ Cfr. J. RAMONEDA, *Dopo la passione politica*, Milano, Garzanti, 2002, p. 141.

³¹ Cfr. BAUMAN, *Intervista sull'identità* cit., p. 122.

³² Il comunitarismo sorge negli Stati Uniti nel corso degli anni Ottanta, ad opera di autori quali Alasdair MACINTYRE (*Dopo la virtù*, Milano, Feltrinelli, 1988), Michael SANDEL (*Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1994), Charles TAYLOR (*Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993), i quali rivolgono le loro critiche al liberalismo e all'universalismo, e

to di costruzione della «città plurale» e delinea la sua proposta di convivenza per le attuali società complesse, trova la propria caratterizzazione di fondo nell'idea secondo cui i sistemi dei diritti e le norme legislative dovrebbero variare a seconda delle istanze culturali, religiose ed etniche avanzate dalle singole comunità presenti sul territorio nazionale; un modello di convivenza che si configura come una vera e propria «società multicomunitaria», suddivisa in una pluralità di gruppi identitari con i loro simboli, patrimoni di credenze, codici di comportamento, irriducibili gli uni agli altri perché sempre legati a specifici contesti storico-culturali di riferimento.

Mettere al centro la costellazione variegata delle appartenenze, significa anteporre l'identità collettiva a quella individuale, così che i protagonisti non sono più i singoli cittadini, uguali davanti alla legge e titolari dei medesimi diritti/doveri, ma le comunità, quei macrosoggetti che rivendicano per sé il riconoscimento pubblico ed esigono sistemi legislativi differenziati e speciali diritti di gruppo, allo scopo di veder preservata la propria integrità culturale. Il modello comunitarista non prospetta individui isolati ma pratiche sociali, non soggetti irrelati ma gruppi organici, in cui «ciascuno si riconosce con ciascun altro nella condivisione di una comune appartenenza a una forma di vita, a una tradizione, a una concezione del bene»³³. E questo nella convinzione secondo la quale i principi normativi dell'agire politico non sono codificabili in astratto, ma sempre e soltanto sullo sfondo di un *ethos* preliminarmente dato, di un orizzonte comune di credenze ereditate e di consuetudini di vita improntate a un unico «ideale di vita buona», in cui il bene di ciascuno coincide con quello della comunità. Di conseguenza, come afferma Charles Taylor, un esponente di spicco della corrente comunitarista, solo una «politica identitaria» che consenta a ognuno di vivere in conformità agli orientamenti della propria comunità etnica o religiosa, rappresenta la via idonea per «conservare e coltivare le differenze», evitando di far «rientrare a forza gli esseri umani in uno stampo omogeneo che non è la loro immagine

controbattono le tesi sostenute da John RAWLS in *Una teoria della giustizia* (Milano, Feltrinelli, 1982).

³³ S. VECA, *La filosofia politica*, Bari, Laterza, 1998, p. 93.

fedele», e per garantire «un uguale rispetto a tutte le culture», senza il quale la società si mostrerebbe «inospitale» verso le minoranze interne e ne impedirebbe la tutela giuridica³⁴. Sulla stessa linea di pensiero, Will Kymlicka, in un saggio che significativamente ha per titolo *La cittadinanza multiculturale* (1995), considera pienamente legittima la «concessione di diritti diversi a membri di gruppi diversi» perché essa permette alle varie aggregazioni su base etnica o religiosa di continuare a praticare il proprio stile di vita comunitario e alle minoranze nazionali di attuare forme di autogoverno locale, in modo da evitare che le prime vengano forzatamente riassorbite nella cultura di maggioranza e le altre siano private della possibilità di conservare il loro specifico modo d'essere nell'ambito di una particolare regione³⁵.

L'ipotesi differenzialista rappresenta un rischio per la tenuta della democrazia poiché spezza l'orizzonte universalistico della cittadinanza, fondato sul riconoscimento della pari dignità degli individui-cittadini indipendentemente dalla loro affiliazione identitaria e da quali credenze essi abbiano; vincolando l'assegnazione dei diritti a una specifica appartenenza di gruppo, giunge a prospettare una sorta di cittadinanza multiculturale, diversificata in base alle connotazioni etniche, culturali e religiose delle varie comunità presenti all'interno dello Stato.

Qualora prevalessse questo modello, si costituirebbero tante «piccole patrie» identitarie, ciascuna retta da un proprio «*ius singulare*», il che renderebbe impossibile un progetto condiviso e stabile di esistenza collettiva e la società diventerebbe, come qualcuno ha detto, una specie di *patchwork* di toppe colorate, al quale ognuno aggiunge la propria fino a che non si capisce più di quale stoffa sia fatto. Un'eventualità, quest'ultima, non così remota, se si pensa alla crescente domanda di politiche pubbliche differenziate, compresa la richiesta di speciali diritti di rappresentanza, avanzata da comunità di immigrati che perseguono credenze e valori non assimilati a quelli occidentali, o all'emergere, in diverse

³⁴ Cfr. C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in: J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 26-29.

³⁵ Cfr. W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 87.

aree geografiche, di pretese di identità regionale e di istanze separatiste, in antagonismo con la sovranità nazionale.

Al pericolo di una segmentazione del sistema giuridico e legislativo, corrisponde il rischio, sotto il versante culturale, che si formi una pluralità di universi culturali e religiosi cristallizzati sulle proprie tradizioni, ovvero, per riprendere l'immagine efficace di Giacomo Marramao, che si crei una serie di «ghetti contigui» e di «differenze “blindate”, che si rapportano le une alle altre come monadi senza porte e senza finestre»³⁶. In tal caso si vanificherebbe di fatto la possibilità di un confronto pluralistico e verrebbe meno ogni pratica effettiva di scambio interculturale.

Se ci si limita ad attestare l'irriducibile molteplicità dei sistemi culturali senza mettere in atto processi di comunicazione, si rinuncia a comparare criticamente le differenti prospettive di valore e a giudicare quali scelte siano preferibili rispetto ad altre; tutto cade nell'indistinto e svanisce ogni criterio per districarsi nella confusione babelica delle diverse voci. In assenza di principi generali che permettano di tracciare linee di demarcazione tra ciò che è accettabile e ciò che non lo è, si finisce per equiparare ogni posizione con qualsiasi altra e per approdare a quella forma di relativismo che si ferma al weberiano «politeismo dei valori», in cui le diverse culture coesistono staticamente, confinate entro gli steccati di tradizioni e comunità non comunicanti, indifferenti le une verso le altre o, peggio, in contrapposizione le une con le altre. Molto spesso, infatti, l'indifferenza reciproca, che presuppone separazione e distanza tra gruppi identitari ripiegati su se stessi, diventa una vera e propria «anticamera del conflitto»: «chiuso ciascuno nel proprio ghetto, tutti preparati a contrapporsi ferocemente l'un l'altro»³⁷.

Non è un caso che nelle attuali società complesse i contrasti multiculturali tendano a prevalere sui tradizionali conflitti di interesse e lo scontro per il riconoscimento pubblico delle differenze si ponga ormai come una delle questioni stringenti con cui misurarsi. L'aspirazione delle rivendicazioni identitarie porta con sé, come afferma il politologo musulmano Bassam Tibi, «un immen-

³⁶ Cfr. MARRAMAIO, *op. cit.*, pp. 53 e 201.

³⁷ Cfr. S. RODOTÀ, *Alla ricerca della laicità perduta*, in: "Micromega" 4, ottobre-novembre 2000, pp. 57-58.

so potenziale di balcanizzazione e di conflitto»; se esse fossero accolte indiscriminatamente, darebbero origine a una giustapposizione di «società parallele», contraddistinte da «concezioni valoriali proprie» e rette da una giurisdizione autonoma, senza più un sistema unificato di leggi comuni³⁸. In tal modo la democrazia sarebbe in pericolo, perché se è vero che senza democrazia le differenze scompaiono, è altrettanto certo che esse possono metterla in scacco qualora siano lasciate al loro libero gioco e non rispettino più il complesso delle regole che stanno a fondamento del convivere civile.

Se questi sono rischi reali che gettano un'ombra sul destino futuro delle società democratiche, su quali strategie possiamo scommettere per arginarli?

La risposta che a questo arduo interrogativo viene data dal modello classico della laicità, è quella di ribadire il principio dell'universalismo della cittadinanza, per il quale gli individui, a prescindere dalla loro ascrizione comunitaria, hanno gli stessi diritti e gli stessi doveri e sono soggetti alle medesime leggi. E tuttavia, mentre salvaguarda l'istanza dell'universalità e dell'uguaglianza ed evita la frammentazione del tessuto civile in gruppi identitari giustapposti, finisce poi per sacrificare la ricchezza delle differenze nel momento in cui si attiene alla versione liberale dello spazio pubblico, in cui esso appare come una scena neutra e vuota, dove non entrano in gioco le identità culturali e religiose poiché le convinzioni di ciascuno vengono relegate e confinate nella sfera dell'esistenza privata, senza essere messe a confronto nella comunicazione pubblica.

Posta di fronte alla grande sfida del multiculturalismo, questa prospettiva mostra i suoi chiari limiti e si rivela uno strumento debole, incapace di rispondere alla domanda di riconoscimento identitario oggi così marcata e di impedire l'inasprimento dei contrasti culturali e religiosi che la compresenza di gruppi disomogenei porta inesorabilmente con sé.

Infatti, se le identità, soprattutto quelle che trovano nei fondamentalismi e negli integralismi un fattore di coesione forte, ven-

³⁸ Cfr. BASSAM TIBI, *Euro-Islam. L'integrazione mancata*, Venezia, Marsilio, 2003, p. 118.

gono cancellate dall'ambito pubblico e risospinte nell'isolamento e nella chiusura comunitaria, si rischia di irrigidirne le posizioni e di provocare un acutizzarsi dei conflitti, senza poi riuscire ad arginare i loro effetti disgreganti. Non solo, ma l'esito sarebbe quello di una società assimilazionista, che vieta alle minoranze interne e alle comunità di immigrati di esprimere la propria specificità e le priva del diritto di partecipare attivamente ai processi democratici della discussione pubblica e dell'elaborazione delle decisioni collettive.

II. UN NUOVO MODELLO DI LAICITÀ PER LA *POLIS* DEMOCRATICA

1. *La laicità come strategia del confronto pubblico tra le differenze*

Dall'inadeguatezza del modello classico della laicità a fornire risposte efficaci alla sfida del multiculturalismo, connessa con il fenomeno del risveglio identitario e della ripresa del religioso, sorge l'urgenza di una sua riconcettualizzazione. Si tratta di elaborare una nuova forma di laicità, ripensata e arricchita rispetto alla versione liberale, che ne conservi l'idea portante – quella per cui la società politica deve garantire la libertà di tutti senza discriminare o privilegiare nessuno – ma che al tempo stesso prospetti un diverso modo di intendere lo *spazio pubblico*, capace di misurarsi con quel carattere pluriculturale e pluri religioso che segna in maniera ineludibile e irreversibile le società del nostro tempo. Uno spazio pubblico che non è più “cieco” alle differenze, non le mette fittiziamente in parentesi, anzi le fa interagire, senza misconoscere le inevitabili tensioni che insorgono tra visioni opposte e senza rinunciare tuttavia a reperire punti di convergenza e momenti di intesa.

A una scena pubblica indistinta e vuota, si contrappone uno spazio affollato di presenze culturali e religiose, e il principio di laicità, in questo nuovo contesto, non si riduce alla non interferen-

za dello Stato nelle scelte individuali, ma diventa in positivo il «presidio del pluralismo» e la messa in atto di un metodo di democrazia agita che rende possibile, nelle attuali società complesse, «un confronto continuo e paritario tra tutti i soggetti che le compongono»³⁹, così che la molteplicità delle voci non degeneri nel conflitto di tutti contro tutti, ma concorra invece a produrre deliberazioni comuni.

L'idea guida sottesa al nuovo paradigma di laicità ricalca il convincimento secondo il quale le diversità culturali e religiose possono convivere senza ghetizzarsi e senza dar luogo a contrasti laceranti, solo se vengono coinvolte in un dibattito pubblico sugli orientamenti dell'agire etico e politico, in cui ciascuno possa esprimere le sue opinioni ed esporre il proprio punto di vista fino a giungere, attraverso la negoziazione e il compromesso tra posizioni diverse, a un *patto di cittadinanza*, che sancisca norme condivise e definisca un nucleo pur minimo di valori politici e di principi di giustizia che ognuno si impegna a osservare al di là della sua appartenenza identitaria. Tale patto si configura come un contratto di associazione tra individui-cittadini i quali fissano i principi basilari dell'ordinamento politico o, se vogliamo esprimerci con le parole di Hannah Arendt, organizzano il loro essere-insieme sulla base di «determinate regole create di comune accordo» per tracciare quel «recinto della legge» che «protegge lo spazio di libertà in cui si svolgono i movimenti e le azioni umane»⁴⁰.

Ecco la radicale differenza rispetto al primo modello di laicità: agli individui che entrano nella sfera pubblica non si richiede più di mettere da parte le proprie convinzioni ideologiche, morali o religiose, ma al contrario di esplicitarle e di confrontarle con quelle degli altri. L'unica regola, appunto laica, da rispettare è quella di non pretendere di imporre le proprie credenze a tutti e di veder tradotte in leggi universali le proprie posizioni particolari, rivendicando condizioni di privilegio e «colonizzando» l'ambito pubblico, che per definizione è lo spazio che tutti hanno in comune e che nessuno può possedere in proprio. Questo significa fare della sfe-

³⁹ Cfr. RODOTÀ, *op. cit.*, pp. 56 e 61.

⁴⁰ Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, pp. 137-140.

ra pubblica sia il luogo di discussione in cui ogni identità si rapporta all'alterità, sia il punto di congiungimento tra la collocazione comunitaria degli individui e la loro identità di cittadini, la prima inevitabilmente parziale e circoscritta, e l'altra contrassegnata da quella comune cultura pubblica che fa tutt'uno con l'adesione alle regole pattuite della vita associata.

La ridefinizione del senso della laicità porta con sé una profonda revisione della nozione liberale della neutralità dello Stato, che coincideva con la rimozione a priori delle diversità dalla scena pubblica e con l'irrelevanza politica delle opzioni morali e delle fedi religiose. Ora, tutt'al contrario, la società politica si fa promotrice di un raffronto pluralistico in vista della deliberazione di principi normativi comuni, i quali, essendo l'esito di un consenso costruito nel dialogo, acquistano una validità che oltrepassa i contesti dei singoli e risultano perciò neutrali rispetto ai punti di vista particolari.

La neutralità ritorna ma cambia di segno: da punto di partenza diventa punto d'arrivo, non è premessa bensì risultato di un processo di intesa raggiunta attraverso un esercizio difficile di interlocuzione tra prospettive differenti e non di rado divergenti. E la nuova laicità, nel momento in cui spezza il vecchio schema che confinava le concezioni morali e le credenze religiose nella sfera prepolitica dell'esistenza privata, non è più una laicità per sottrazione, ma viene a identificarsi in positivo con quella *strategia del confronto pubblico tra le differenze* a cui la democrazia affida il compito di definire le regole della convivenza civile e di trovare soluzioni normative concordate circa le questioni di rilevanza pubblica che di volta in volta si presentano sulla scena politica.

Ma certamente non di un confronto generico si tratta, non di un dialogo purchessia, almeno per due buone ragioni. Innanzitutto, il confronto pubblico non avviene in un vuoto giuridico e legislativo, ma in uno spazio delimitato dalla cornice giuridica della Carta costituzionale e regolamentato dalle sue leggi inviolabili, le quali, mentre fissano il sistema dei diritti e delle garanzie fondamentali dei cittadini, li vincolano al tempo stesso all'adempimento responsabile di una serie di altrettanti precisi doveri. Ciò comporta che nella sfera pubblica vengano incluse tutte le differenze salvo quelle che non riconoscono le norme costituzionali che stanno al-

la base dell'ordinamento statale e che non accettano di condividere la comune cultura civica. Se è vero, infatti, che senza il pluralismo delle differenze non si dà un'autentica democrazia, è pur certo che esse possono metterla a repentaglio qualora non si attengano a quei valori imprescindibili e non negoziabili dell'universalità dei diritti e del rispetto dell'autonomia individuale che costituiscono l'essenza stessa del progetto democratico.

La compatibilità con i principi costituzionali diviene il criterio in base al quale la società democratica vaglia di volta in volta quali rivendicazioni identitarie, legate a particolarità di costume e di modi di vita, possano essere accettate e quali debbano essere rifiutate. Così non potranno essere tollerate, in nome di un male inteso rispetto dell'altrui cultura, pratiche di assoggettamento e di umiliazione della persona (si pensi, per limitarci a un solo esempio, alle mutilazioni sessuali femminili) o tradizioni giuridiche che non garantiscano la pari dignità di uomini e donne e non salvaguardino i diritti soggettivi di libertà⁴¹. Prendere sul serio il pluralismo non equivale a ritenere che «qualunque minoranza possa sviluppare la sua specificità culturale senza tener conto della società nella quale si trova, delle regole di funzionamento e del progetto comune su

⁴¹ Particolarmente significative ci paiono le seguenti riflessioni di Norberto Bobbio: «Una saggia legislazione dovrebbe tener conto di entrambe le esigenze, essere insieme universalistica e particolaristica». Per questo, agli «stranieri che vengono da noi per lavorare e quindi per diventare [...] ospiti permanenti o comunque di lunga durata», può essere garantita «la libertà di conservare la loro lingua, i loro costumi e il loro abbigliamento, quando queste libertà siano innocue». «Per fare qualche esempio» continua Bobbio «sarei contrario al rifiuto delle trasfusioni di sangue da parte dei Testimoni di Geova, però non avrei alcuna difficoltà ad ammettere in una scuola pubblica ragazze con lo chador» (cfr. F. COEN, *Differenza e libertà. Intervista a Norberto Bobbio*, in: «Lettera internazionale» 38, ottobre-dicembre 1993, p. 20). A proposito dell'«*affaire foulard*» in Francia, Jürgen HABERMAS afferma: «In Francia [...] si proibisce alle studentesse musulmane di indossare il foulard in base alla giustificazione laicista secondo cui la religione dovrebbe valere come una faccenda privata, ben separata dalla sfera pubblica. Questo è il caso di una concezione secolaristica della Costituzione, concezione la quale dovrebbe porsi seriamente il problema se la tradizionale interpretazione repubblicana vigente in Francia non finisca per compromettere, per eccesso di rigidità, la doverosa neutralità dello Stato di fronte alla legittima pretesa di autorappresentazione e pubblico riconoscimento avanzata da una minoranza religiosa» (*Dalla tolleranza alla democrazia*, in: «Micromega», Almanacco di filosofia, n. 5/2003, p. 324).

cui essa si fonda»⁴²; al contrario, significa mantenere ferma la cultura della legalità democratica quale contesto di riferimento capace di offrire ai particolarismi una comune identificazione politica. Come afferma Jürgen Habermas, «i membri della società saranno autorizzati a sviluppare la loro specificità culturale solo a partire dal presupposto che si comprendano tutti, al di là dei loro limiti subculturali, quali concittadini di una stessa comunità politica»⁴³.

Vi è poi un altro motivo per il quale il dibattito pubblico non scade in un dialogare generico: esso deve svolgersi secondo un preciso metodo procedurale, che i soggetti coinvolti non possono non osservare quando si confrontano allo scopo di trovare un'intesa su principi condivisibili da tutti. Si tratta di quel metodo che Habermas pone alla base del suo modello di «democrazia deliberativa», il quale prescrive che tutti coloro che partecipano al discorso pubblico abbiano le medesime opportunità di enunciare il proprio punto di vista e di far valere le proprie opinioni, che nessuno goda di una posizione di speciale privilegio tale per cui le sue affermazioni non possano essere messe in questione, e infine che l'unico criterio per l'approvazione di una «norma controversa» sia «la forza di convincimento delle ragioni migliori» addotte a suo sostegno, senza che intervengano altri fattori, quali la coercizione, il potere o il prestigio di qualcuno⁴⁴. Ma la regola procedurale per eccellenza della discussione democratica è quella in base alla quale nessuno può imporre autoritativamente le proprie tesi, ma tutti sono tenuti a proporle in modo razionalmente argomentato, esponendole al vaglio critico dello sguardo altrui, perché ciascuno possa valutarne la fondatezza e la legittimità e sia possibile raggiungere, mediante la comparazione tra posizioni diverse, un consenso motivato su principi normativi vincolanti per tutti dal momento che tutti ne hanno riconosciuto la validità. Questa è anche la via idonea per depotenziare gli integralismi di ogni tipo e i fondamentalismi religiosi che sono prepotentemente riapparsi nello scenario del nostro tempo: vincolandoli alla modalità dello scambio dialo-

⁴² M. MARTINIELLO, *Le società multiethniche*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 93.

⁴³ HABERMAS, *art. cit.*, p. 328.

⁴⁴ Cfr. J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 58-

gico e all'uso pubblico della ragione, li si obbliga a legittimare le proprie convinzioni mediante argomenti razionalmente plausibili invece di enunciarle in modo assertivo e perentorio, e ad attenersi alla prassi della decisionalità condivisa, invece di imporsi in forza del principio di autorità.

Così il metodo laico del confronto paritario, mentre ne vieta ogni pretesa fondamentalista e totalizzante, permette anche alle concezioni religiose, al pari di tutte le altre, di svolgere un'importante funzione di stimolo nel dibattito della società civile e di contribuire alla formazione delle decisioni pubbliche. Di conseguenza, nello spazio pubblico rifigurato secondo il nuovo tipo di laicità, le religioni non risultano essere né invisibili, cioè ridotte a una faccenda privata, né arroganti, il che si verifica quando non accettano di essere una voce tra le altre ma pretendono di dettar legge alle istituzioni civili presentandosi come detentrici di verità assolute e universali. Non sono più invisibili, dal momento che una società politica autenticamente democratica, che assume il pluralismo come uno dei valori fondanti della convivenza civile, non può, senza negare se stessa, escludere le opzioni religiose dai processi di comunicazione pubblica, quasi che la loro validità fosse circoscritta all'ambito privato. È quanto asserisce con forza Michael Walzer: in una realtà sociale segnata ormai dalla presenza di una molteplicità di fedi e di credenze, non è ammissibile che «gli uomini e le donne animati da convinzioni religiose siano lasciati da parte, all'entrata dell'agone politico»⁴⁵, ma, al contrario, devono avere l'opportunità di partecipare al dibattito pubblico, avanzando idee con cui altri possano misurarsi. E non sono più arroganti perché, entrando nell'arena politica, le religioni devono seguire le regole della discussione democratica e «rinunciare al loro assolutismo», venendo «a patti con chi ha opinioni differenti»⁴⁶ per poter giungere a deliberazioni condivise. La via democratica alla politica è, infatti, quella che «inizia nella passione, ma finisce nel compromesso», è quella che preclude a «ogni genere di assolutismo settario o comunitario» la possibilità di avere l'ultima parola, mentre

⁴⁵ Cfr. M. WALZER, *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, Reggio Emilia, Diabasis, 2002, pp. 97-98.

⁴⁶ Ivi, p. 101.

mantiene ben saldo il metodo del confronto pragmatico e della negoziazione paziente e costante, per comporre in maniera costruttiva gli inevitabili conflitti identitari che insorgono in ogni società complessa e impedire che essi giungano a dissolverla.

Si supera, in tal modo, il laicismo vecchia maniera che estrometteva le religioni dallo spazio pubblico ma non si cancella il principio di fondo della laicità, per il quale nessuna religione e nessuna chiesa può beneficiare di una condizione di privilegio arrogandosi il diritto di veder tradotti i propri sistemi di valori in leggi civili e di imporli anche a coloro che non vi si riconoscono. Un esempio significativo di passaggio dalla prima alla seconda forma di laicità è dato dalla nuova posizione assunta dallo stesso Habermas, dopo l'11 settembre, a proposito del rapporto tra le religioni e la politica. Habermas aveva sempre considerato la secolarizzazione un tratto costitutivo della democrazia moderna e aveva sempre sostenuto, in linea con la versione classica della laicità, che le credenze religiose, in quanto appartenenti al modo di pensare metafisico, non potessero accedere al discorso pubblico, a quella forma dell'agire comunicativo che è finalizzato all'accordo razionale tra soggetti razionali. Di recente, si è invece pronunciato a favore della riammissione delle religioni nella «sfera pubblica polifonica» per non privare «la società secolare di risorse importanti per la fondazione del senso» e per far sì che tra le «ragioni religiose e quelle secolari» si attui un proficuo confronto, «in cui ciascuna delle parti sia pronta ad accogliere anche la prospettiva dell'altra»⁴⁷. Certamente, l'inclusione a pieno titolo delle religioni nella sfera pubblica richiede che esse rinuncino a ogni pretesa di autosufficienza dogmatica e accettino di relativizzare il proprio punto di vista, prestando ascolto alle ragioni degli altri.

La democrazia ridisegnata secondo il nuovo modello di laicità, che non circoscrive più le religioni e le culture nell'ambito del privato ma ridà loro visibilità e rilevanza nello spazio pubblico, fa di quest'ultimo il luogo di un'interculturazione attiva tra diverse tradizioni di pensiero e di discorso, favorendone la conoscenza reci-

⁴⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Fede e sapere*, in: "Micromega", Almanacco di filosofia, n. 5, dic.-genn., 2001, pp. 14-15.

proca attraverso l'esercizio critico di decostruzione di quegli stereotipi e di quei pregiudizi che condizionano negativamente l'atteggiamento verso l'altro e generano intolleranza nei confronti di concezioni diverse dalla propria. Perché tale interculturazione possa concretizzarsi in un effettivo confronto pluralistico, è necessario che l'appartenenza identitaria di ciascuno non sia vissuta come una comunità-fortezza, ma come una frontiera aperta, non sia percepita come una «piccola patria» da difendere, ma come un patrimonio storico-culturale da far interagire, nella discussione pubblica, con altre visioni del mondo. Un'identità che si gioca laicamente in rapporto all'alterità e sa aprirsi all'universale, avanzando idee e progetti con cui altri possano confrontarsi, di modo che la tradizione che ognuno riconosce come propria non pregiudichi la possibilità di metterla in questione quando minaccia di diventare esclusiva e di irrigidirsi in un confine chiuso. Certamente, il modo d'essere e di pensare di ciascuno di noi è inevitabilmente condizionato dall'eredità culturale di cui è sostanziata la nostra realtà di soggetti storicamente situati, e lo sguardo su di sé non può mai essere «uno sguardo da nessun luogo», esterno ed estraneo a una particolare forma di vita. Ogni individuo, come ogni collettività, per autocomprendersi ha bisogno di raccontarsi la propria storia e di identificarsi in un percorso, riappropriandosi del suo passato, ma non per questo è costretto a rimanervi prigioniero, quasi che la sua appartenenza identitaria fosse un'entità costituita una volta per tutte, condannata all'immobilità ripetitiva del già accaduto. Come afferma efficacemente Amartya Sen, «è perfettamente ovvio che non si può ragionare a partire dal nulla», ma sempre sulla base di qualcosa di dato e di trasmesso, eppure ciò non implica che si sia confinati in una specifica tradizione culturale senza essere in grado di guardare oltre e altrove, verso «altri modi di ragionare» e altri modi di rappresentarsi il mondo⁴⁸.

La condizione che permette di aprire spazi di transito tra le differenze, in alternativa al multiculturalismo che erige steccati tra comunità non comunicanti tra loro, va rintracciata nella raggiunta consapevolezza, da parte delle identità in gioco, della relatività e

⁴⁸ Cfr. A. SEN, *La ricchezza della ragione*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 20-22.

parzialità delle rispettive posizioni e della fondazione mai assoluta né definitiva dei propri orientamenti di valore. Solo un'identità capace di accettare laicamente la sua costitutiva limitazione e di rinunciare a una visione «narcisistica» di sé, che l'indurrebbe ad affermare pregiudizialmente la propria indiscussa superiorità, riesce a sconfiggere la logica della separatezza e a scommettere sull'incontro/confronto con il diverso, in cui l'attenzione alle ragioni altrui si salda con la disponibilità a modificare le proprie.

La medesima modalità di un dibattito paritario che evita la contrapposizione statica delle diversità, senza peraltro annullarle in un generico e indistinto sincretismo, va fatta valere anche sul terreno spesso impervio del confronto interconfessionale e interreligioso, ostacolato non di rado dalla propensione fondamentalista a creare «identità rinforzate», ciascuna arroccata sul monologo del proprio sistema di certezze. L'incontro tra diverse appartenenze religiose assume la forma di un interrogarsi reciproco lontano da ogni senso di autosufficienza e di autolegittimazione, solo a patto che nessuna religione e nessuna chiesa pretenda di rappresentare l'Assoluto e di vantare il possesso esclusivo della verità⁴⁹, cedendo alla tentazione di sacralizzare se stessa, come se fosse una realtà monolitica collocata in una dimensione intemporale, che trasmette un patrimonio fisso di credenze e di principi sottratto alla dinamica dei mutamenti storici. Tutt'al contrario, le culture religiose, così come le istituzioni ecclesiastiche e i sistemi teologici, sono un divenuto nel tempo, calato nella processualità degli eventi e pertanto ricadono costantemente sotto il segno della relatività legata alla contestualità storica. Quando un'identità religiosa de-assolutizza se stessa mediante la presa di coscienza della propria intrinseca storicità, allora è indotta a riflettere criticamente sul senso della sua esperienza sempre parziale e circoscritta e a uscire dal cerchio chiuso dell'autoreferenzialità, ritrovando il cammino del dialogo, che suggestivamente Paul Ricoeur assimila a quell'esercizio della traduzione da una lingua all'altra per il quale «così come ogni essere umano è in grado di imparare una lingua straniera», considerando la propria come una tra le tante, «così può imparare a cono-

⁴⁹ Cfr. G. SCICLONE, *Ecumenismo in politica?*, in: "Gioventù evangelica" 182, inverno 2002, p. 12.

scere una credenza diversa dalla sua»⁵⁰. Qui la parola *dialogo* non ha il significato debole di un generico colloquiare, ma il senso forte di un confronto serrato e impegnativo, in cui «ognuno porta da un lato la propria convinzione, ma dall'altra anche la sua autocritica»: se le religioni intendono ritrovare il loro messaggio di pace in quest'epoca di conflitti dove spesso echeggia il nome di Dio, non devono «dimenticare di fare prima l'autocritica delle proprie tradizioni di violenza» e della volontà ricorrente di affermarsi una a discapito dell'altra⁵¹.

Ecco che, poste in relazione in uno spazio pubblico di confronto critico e autocritico, le differenze culturali e religiose escono dall'introversione e dall'isolamento e si liberano dall'ossessione della propria specificità identitaria, intessendo rapporti di mutuo scambio in un'interlocazione mai conclusa, dove ognuno esprime ciò che gli è proprio e tutti possono imparare gli uni dagli altri. Parallelamente, si sottraggono al rischio di rimanere prigionieri del proprio passato, riappropriandosi della capacità di far interagire la dimensione della memoria con quella del progetto e di restituire al presente l'intelligenza di ciò che è stato perché generi nuova storia. Le domande su di sé mutano di segno: non ci si chiede più in modo esclusivo e ripetitivo «“Chi siamo?”», o «“Chi eravamo?”», ma anche «“Che ruolo abbiamo nella società in cui ci troviamo a vivere?”»⁵².

Una domanda, quest'ultima, che schiude nuovi scenari di impegno e riapre la strada alla responsabilità di giocare una parte attiva, insieme con gli altri, nella costruzione della *polis* comune, invece di rinchiudersi, come identità autogheggiate, in spazi protetti e separati. Grazie a questo capovolgimento di prospettiva, la contrapposizione tra le appartenenze cede il campo al loro riconoscimento reciproco, che «non è solamente il requisito e il fine di un dialogo culturale e religioso», ma viene a essere anche e soprattutto il presupposto fondante della «convivenza politica in un

⁵⁰ Cfr. G. COURTENS, *Intervista a Paul Ricoeur*, in: “NEV”, 3 settembre 2003.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cfr. A. CAVAGLION, *Relazione al convegno «1848-1998. Il lungo cammino della libertà»*, Camera dei deputati, 9 maggio 1998, Roma, Grafica Editrice Romana, 1998, p. 46.

regime democratico»⁵³ poiché, mentre dà ampio spazio di valorizzazione al pluralismo delle differenze, impedisce al tempo stesso che esso degeneri in una sorta di «neotribalismo» e la società si sfilacci in una molteplicità dispersa di gruppi chiusi che non si confrontano.

Quest'ultima considerazione ci introduce a un altro tratto distintivo del modello politico della democrazia laica, anzi al suo carattere più significativo.

2. *Il patto tra diversi nella città plurale*

La democrazia modellata sulla nuova concezione della laicità, nel momento in cui istituisce uno spazio pubblico che è, al tempo stesso, l'ambito nel quale le diversità si confrontano e il luogo dove si giunge alla deliberazione di regole condivise, viene a configurarsi come una collettività politica che nulla ha da spartire con quella comunità organica e omogenea, basata su vincoli originari di uniformità etnica, culturale, linguistica o religiosa, che i vari comunitarismi e fondamentalismi auspicano. Al contrario, la democrazia laica non poggia su vincoli dati, ma su legami scelti, nel senso che essa è il frutto di un *patto di convivenza tra diversi*, di un accordo tra individui che, pur divisi da credenze, affiliazioni identitarie, modi d'essere e di pensare, decidono di condividere una comune condizione di cittadinanza, al di là delle distinzioni di appartenenza.

La modalità per giungere a questo patto fondativo di una società dove possano convivere più concezioni etico-religiose senza che i loro contrasti la dissolvano, è quella già richiamata del confronto e della negoziazione tra posizioni diverse, ciascuna delle quali rinuncia a qualcosa in più per sé in vista della definizione di un nucleo unitario di leggi comuni, per rendere possibile un progetto condiviso di vita collettiva. Qui l'unità non è una condizione data a priori, non è garantita da un'eticità preesistente, ma è rag-

⁵³ Cfr. M. MIEGGE, *La lotta per la libertà religiosa nel mondo protestante del Cinquecento e del Seicento*, in: AA.VV., *Fine della cristianità?*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 93.

giunta attraverso il compromesso tra prospettive divergenti ed è costruita su regole universalmente sottoscritte, che svolgono una funzione unificante ma non omologante, danno spazio alle diversità ma ne impediscono la deriva particolaristica, riportandole a un'unica cornice normativa. Solo un simile modello che sa «tenere insieme l'Uno e il Molteplice, l'identità e la diversità», può rendere possibile, come afferma Biagio De Giovanni, «la forma dello stare insieme nella distinzione», sulla quale si fonda la *polis* democratica⁵⁴, in cui la condivisione di norme uguali per tutti non avviene a prezzo delle differenze, ma scaturisce dal loro riconoscimento reciproco. Se si spezzasse tale nesso dialettico, si avrebbe o un'unità che annulla le diversità, o si produrrebbe all'opposto l'assolutizzazione delle differenze, ciascuna isolata e separata da ogni altra. Nel primo caso si ricadrebbe in quella versione neutralista della laicità liberale che garantisce l'universalismo della cittadinanza ma sacrifica la ricchezza delle differenze nel momento in cui le cancella dalla sfera politica; nell'altro, si approderebbe al cattivo pluralismo della società multiculturale disgregata in tanti frammenti identitari. La terza via rappresentata dal patto tra diversi evita questi esiti specularmente negativi e svolge il duplice compito di correggere il carattere astrattamente neutrale dell'universalismo ridando espressione pubblica alle varie appartenenze, e di istituire l'area della condivisione politica quale ambito di partecipazione che trascende, senza negarle, le appartenenze particolari.

Mediante la strategia di questo patto laico che non prescinde più dalla varietà delle credenze ma le include e le dialettizza, si perviene a un tipo di convivenza democratica fondata, per usare la felice formula di Habermas, sulla «solidarietà tra estranei», che tali intendono rimanere per non rinunciare alla propria peculiare forma di vita, pur riconoscendosi nello sfondo comune dell'ordinamento statale e in quel «patriottismo costituzionale che lega tra loro tutti i cittadini, a prescindere dalla loro origine etnica o dalla diversa formazione culturale»⁵⁵. Così si conciliano, nella loro complementarità, le due istanze dell'universalismo della cittadinanza

⁵⁴ Cfr. DE GIOVANNI, *op. cit.*, p. 261.

⁵⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Solidarietà tra estranei*, Milano, Guerini e Associati, 1997, p. 37.

e del pluralismo identitario: il primo, reso «estremamente sensibile alle differenze», perde il suo carattere astratto nel momento in cui prescrive quell'«uguale rispetto per *chiunque*» che tutela «la persona dell'altro (degli altri) nella sua specifica diversità» e il secondo non rischia più di «lacerare la società in una pluralità di subculture reciprocamente ostili» perché viene ricompreso nello spazio giuridico delle norme universalmente condivise, che conferisce ai particolarismi una comune identificazione politica⁵⁶.

Basato sulla solidarietà tra estranei, lo Stato democratico impone a tutti i cittadini il dovere di uniformarsi alle norme definite dal patto costituzionale e nello stesso tempo garantisce a ciascuno il diritto di continuare a praticare lo stile di esistenza legato al proprio contesto di riferimento comunitario. Ciò vale a maggior ragione per gli immigrati, «dai quali», afferma Habermas, «sarà certo lecito attendersi la disponibilità ad abbracciare la cultura *politica* della loro nuova patria ma non per questo dovranno rinunciare alla “forma di vita” *culturale* della loro origine»⁵⁷.

Appare qui nettissima la linea di demarcazione tra l'integrazione giuridico-politica che include l'altro nel sistema del costituzionalismo democratico ma gli permette di mantenere la sua diversità, e l'assimilazione culturale, che gli imporrebbe invece di rinunciare alla propria specificità. Tale distinzione è resa possibile dal significato che la parola *patria* riveste in questo contesto: essa non è fatto, ma un patto, non presuppone un'identità nazionale radicata in una comune origine etnica, culturale, religiosa, ma assume una connotazione civico-politica e sta a indicare l'adesione ai principi

⁵⁶ Cfr. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro* cit., pp. 9 e 158.

⁵⁷ J. HABERMAS, *Morale, diritto, politica*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, p. 135. Habermas ribadisce costantemente che la cittadinanza democratica, anche nel contesto di una società multiculturale, deve basarsi su un sistema di libertà attribuite esclusivamente ai singoli individui-cittadini e non su diritti collettivi accordati a gruppi o comunità. I diritti di gruppo sarebbero «superflui» in quanto tra i diritti del cittadino è già contenuto quello di «conservare e sviluppare una propria identità» e risulterebbero «normativamente discutibili» in quanto «la tutela di tradizioni e forme-di-vita costitutive dell'identità deve [...] servire unicamente al riconoscimento dei loro membri in quanto individui. Essa non può avere il senso di una tutela biologica della specie compiuta per via amministrativa» (cfr. ID., *Lotte di riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in: HABERMAS, TAYLOR, *op. cit.*, pp. 80 e 89).

costituzionali e il lealismo nei confronti delle istituzioni pubbliche da parte di cittadini diversi per provenienza e per appartenenza.

Non solo, ma la solidarietà tra estranei è anche la modalità che permette di dirimere il conflitto di valori che nelle società multiculturali si origina dalla compresenza di molte e dissonanti visioni morali e religiose. In una società dove entrano in gioco orientamenti di valore divergenti e progetti contrastanti di vita buona, non è né prospettabile né auspicabile l'imposizione di un'unica concezione del bene; l'obiettivo da raggiungere è semmai l'intesa su «ciò che è “giusto” per tutti», come convergenza su una «regola neutrale» che «riesca a trovare il riconoscimento razionalmente motivato di tutte le parti in conflitto»⁵⁸ e che sia sufficientemente astratta e imparziale da lasciar libero ciascuno di seguire quanto è dettato dalla sua particolare visione etica.

Balza qui in primo piano il criterio della priorità del giusto sul bene, tematizzato da John Rawls in *Liberalismo politico* (1993). La riflessione di Rawls si snoda a partire da una domanda cruciale: «Come è possibile che esista una società stabile e giusta i cui cittadini, liberi e uguali, sono profondamente divisi da dottrine religiose filosofiche e morali contrastanti e perfino incompatibili?»⁵⁹. Ciò che è in questione è la stabilità dei vincoli di cittadinanza democratica, che rischiano di allentarsi o addirittura di spezzarsi nelle società complesse, esposte come sono al pericolo che le appartenenze parziali finiscano per prevalere sull'appartenenza comune sul piano civile e politico. La soluzione suggerita da Rawls scommette sulla possibilità che i diversi gruppi identitari, al di là dell'eterogeneità dei loro sistemi di credenze, riescano a convergere nella definizione delle norme di giustizia che stanno a fondamento della convivenza civile e di quei principi politici – gli «elementi costituzionali essenziali»⁶⁰ – sui quali si modellano le istituzioni di base dell'ordinamento statale. L'accordo è raggiunto

⁵⁸ Cfr. HABERMAS, *Solidarietà tra estranei* cit., pp. 23 e 30.

⁵⁹ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, p. 123. Rawls in quest'opera, facendo proprie alcune obiezioni mosse dai comunitaristi, ha messo a punto una revisione del modello contrattualistico contenuto nel saggio *Una teoria della giustizia* (1971).

⁶⁰ *Ivi*, p. 195.

mediante il cosiddetto «consenso per intersezione», secondo il quale l'area della condivisione è ristretta esclusivamente al sottinsieme dei valori politici fondamentali e non si estende agli ambiti delle differenti concezioni etiche e religiose la cui scelta resta di pertinenza dei singoli e dei gruppi che compongono la società. Come a dire che ogni individuo ha la propria visione del bene, che gli deriva dalla sua collocazione comunitaria, ma, in quanto cittadino, deve affiancare a questo suo particolare punto di vista una prospettiva più generale, pubblica, sottoscrivendo con gli altri *partner* sociali un nucleo forte di «principi di giustizia politica», sui quali poter realizzare quell'«equo sistema di cooperazione» che dà stabilità nel tempo alla vita associata⁶¹. Tracciando il confine tra ciò che tutti riconoscono come giusto e quanto ciascuno giudica essere bene, si istituiscono vincoli di lealtà reciproca tra i cittadini, senza privarli della libertà di aderire ai propri ideali e ai propri progetti. E, di conseguenza, una società politica che prende sul serio il fatto del pluralismo, non si identifica con una comunità «unita intorno a una dottrina religiosa, filosofica o morale», ma si fonda, come già per Habermas, su un patto fra diversi intorno a quelle norme generali di giustizia che, in quanto assicurano «gli uguali diritti e le uguali libertà di base», rappresentano per ognuno il prerequisito essenziale per continuare a perseguire il proprio ideale di vita buona⁶².

La priorità del *giusto*, che attiene all'ambito della politica come area dell'accordo intersoggettivo, sul *bene*, che rinvia a una varietà di credenze entro cui ogni individuo può operare la sua scelta, viene a costituire una delle connotazioni specifiche e qualificanti dello Stato laico.

3. Il criterio laico della preminenza del giusto sul bene

Lo Stato democratico diventa un laboratorio di laicità attiva quando considera un valore insopprimibile l'esistenza di una plu-

⁶¹ Cfr. J. RAWLS, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 6.

⁶² Ivi, pp. 221-223.

ralità di opzioni etiche fondate su differenti presupposti culturali e religiosi, non le cancella dalla sfera pubblica, ma ne promuove un confronto perché concorrano alla definizione di leggi giuste, accettabili da chiunque, e di conseguenza non privilegia alcuna particolare visione del bene a scapito delle altre. Come afferma G.E. Rusconi nel suo fortunato saggio *Come se Dio non ci fosse* (2000), «la laicità della democrazia è identificabile con lo spazio pubblico entro cui tutti i cittadini, credenti e non, confrontano i loro argomenti e seguono procedure consensuali di decisione»⁶³, senza che nessuno possa pretendere di elevare il proprio modello etico a norma universale, imponendolo a tutti.

Lo Stato laico, in netta contrapposizione con lo Stato etico, non si fa portatore di una concezione morale, ideologica o religiosa negando legittimità ad altre visioni del mondo, ma legifera in base al principio che garantisce a ogni cittadino il diritto di assumere comportamenti e stili di esistenza liberamente e responsabilmente scelti, con l'unico limite che non siano lesivi della libertà altrui. Così, se è vero che la società politica, per tutelare se stessa, esige l'adesione di tutti alle norme di giustizia che stanno alla base del suo assetto istituzionale, è altrettanto vero che tali norme non producono uniformità sul piano etico perché non impediscono a nessuno di elaborare il proprio progetto di vita secondo una prospettiva di valore che altri possono non condividere.

La democrazia laica non è improntata a un unico ideale di vita buona come vorrebbero i comunitarismi e i fondamentalismi religiosi e non religiosi, che prospettano una visione della politica finalizzata alla realizzazione del bene comune e scorgono nella pluralità delle preferenze etiche una minaccia per la coesione del tutto sociale; essa ribalta tale prospettiva e si struttura in base a «un ideale di *vita giusta*, che deve essere compatibile con una essenziale e persistente varietà di modelli di vita buona»⁶⁴, così che il compito della politica non è quello di mettere a tacere le controversie, ma di favorire l'interazione di esperienze, fedi, valori diversi.

⁶³ G.E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Torino, Einaudi, 2000, p. 153.

⁶⁴ S. VECA, *La bellezza e gli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 96.

Tra la nuova laicità e il pluralismo si viene a creare un duplice rapporto di circolarità virtuosa. In primo luogo, mediante l'istituzione di un'arena di discussione democratica in cui le differenze incrociano le loro voci senza sopraffarsi a vicenda ma cooperando alle decisioni collettive, la società laica si fa garante del valore del pluralismo e, simmetricamente, il pluralismo ne diviene un fattore costitutivo, dal momento che, come dice Norberto Bobbio, «la pluralità delle credenze e delle opinioni, sia religiose sia politiche, in pacifica concorrenza fra loro, è una condizione essenziale per la sopravvivenza e il regolare sviluppo di una società democratica»⁶⁵. In secondo luogo, quanto più si partecipa al dibattito pubblico e si sperimenta il fatto incontrovertibile che molti e svariati sono i modi di rappresentarsi il mondo, tanto più si sarà indotti ad assumere quell'atteggiamento propriamente laico di chi rifugge dall'assolutizzazione del proprio punto di vista e si apre all'interlocuzione con le posizioni altrui, di chi ha convinzioni forti ma presta ascolto a quelle degli altri, non rinuncia alla sua identità ma scommette in positivo sul rapporto/scambio con l'alterità.

Un buon esempio di come la democrazia laica metta in atto il metodo del confronto pluralistico tra visioni alternative del bene e giunga alla stipulazione di regole politico-giuridiche condivise, concerne l'ambito dei grandi temi della bioetica – dalla procreazione medicalmente assistita all'eutanasia – che impongono difficili scelte e chiamano in causa interpretazioni contrastanti su che cosa renda una vita degna di essere vissuta. Come sottolinea Demetrio Neri, l'unica via compatibile con una realtà sociale democraticamente laica, per trovare soluzioni normative su questioni eticamente complicate, è quella di avviare un dibattito «il più ricco e libero possibile», nel quale le diverse concezioni possano avanzare le loro proposte in un interscambio di argomentazioni tale per cui l'adesione alle proprie credenze non pregiudichi la «disponibilità di principio a cambiare le proprie posizioni alla luce delle ragioni che gli altri adducono nella conversazione morale»⁶⁶.

⁶⁵ Cfr. N. BOBBIO, in: *Laicità. Domande e risposte in 38 interviste (1988-2003)*, a cura del Comitato torinese per la laicità della scuola, Torino, Claudiana, 2003, p. 54.

⁶⁶ Cfr. D. NERI, *La novità culturale della bioetica*, in: "Protestantesimo" 1, 2002, pp. 3-12.

Si supera qui lo schema astrattamente neutralista della laicità liberale: lo Stato non rimuove dalla scena politica le opzioni etiche e le fedi religiose, ma dà loro spazio di ascolto; non per questo viene meno al suo dovere di imparzialità, nel senso che non interferisce nella libera competizione tra le varie posizioni, anzi impedisce che l'ambito pubblico diventi terreno di conquista da parte di gruppi che pretendano di imporre il proprio sistema di valori e di vincolare a esso la totalità dei cittadini.

La migliore garanzia perché questo non accada, è data dalla rigorosa osservanza, nell'elaborazione delle norme legislative, del criterio tutto laico della preminenza del giusto sul bene. Sono democraticamente giuste quelle leggi che, su problemi così complessi e delicati, non obbligano a determinate scelte e non ne vietano altre in nome di un'unica, particolare concezione, ma permettono ai cittadini di essere soggetti responsabili del loro agire. Una regolamentazione giuridica laica non contiene certezze da contrapporre ad altre certezze, non adotta «scelte rigide e univoche», quanto piuttosto un «orientamento di tipo “mite”»⁶⁷, così che ognuno possa decidere in prima persona circa i valori cui uniformare la propria condotta. E le norme legislative sono «miti» quando risultano neutrali rispetto alla pluralità delle visioni del bene, di quella neutralità che, riconcentualizzata in base alla nuova idea di laicità, è il punto di approdo di un agire democratico il quale, mentre promuove lo scambio tra differenti punti di vista, impedisce nello stesso tempo che una qualche concezione venga imposta per legge anche a chi non la condivide.

Emerge qui, a conclusione del discorso, l'ideale regolativo di una *polis* democratica che accoglie in sé, come risorsa cui attingere, le diversità culturali e identitarie e ne evita la contrapposizione, attivando tra loro processi di comunicazione nella sfera pubblica, in cui individui diversi per provenienza, eredità culturale, appartenenza, imparano a diventare cittadini discutendo tra loro e sottoscrivendo un patto di regole uguali per tutti; lo Stato, di conseguenza, si configura come la «casa comune», il quadro di riferi-

⁶⁷ È quanto afferma Valerio POCAR, presidente della Consulta di bioetica, in *L'Italia e l'Europa di fronte alle questioni bioetiche*, in: «Laicità» 2, maggio 2003, p. 6.

mento istituzionale posto a garanzia dei diritti democratici di tutti e di ciascuno.

4. *Quale libertà?*

Alla svolta dalla versione liberale dello spazio pubblico laico, dove le differenze non compaiono e non hanno voce, alla versione democratica, in cui esso assume una fisionomia marcatamente pluralista, viene a corrispondere un diverso modo di intendere il significato della parola-chiave *libertà*.

Nel quadro del liberalismo, l'unica, vera libertà è la «libertà negativa»⁶⁸, vista come assenza di costrizioni, impedimenti, vincoli e imposizioni, di modo che l'autonomia personale sia preservata da ogni ingerenza esterna, in primo luogo da quella esercitata dai poteri dello Stato. Una nozione di libertà che fa tutt'uno con la «libertà dei moderni», che Benjamin Constant, in contrapposizione con la «libertà degli antichi» fondata «sulla partecipazione attiva e costante al potere collettivo», identificava con il «pacifico godimento dell'indipendenza privata» e con l'esercizio dei diritti individuali sconosciuti agli antichi, presso i quali nulla era accordato alla libera determinazione di ciascuno «sotto il profilo delle opinioni, né sotto quello dell'industria, né soprattutto sotto il profilo della religione», tanto che, continua Constant, «la facoltà di scegliere il proprio culto, facoltà che noi consideriamo come uno dei nostri più preziosi diritti, sarebbe sembrata [...] un crimine e un sacrilegio»⁶⁹. Proprio in quanto «l'indipendenza individuale è il primo bisogno dei moderni»⁷⁰, il loro ideale di libertà coincide con la rivendicazione di uno spazio privato di decisioni e di azioni, protetto da interferenze esterne e delimitato da un confine che nessun potere può oltrepassare.

⁶⁸ Si deve a Isaiah Berlin la celebre distinzione tra «libertà negativa» («libertà da») e «libertà positiva» («libertà di»). Vedi, a questo proposito, I. BERLIN, *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, Feltrinelli, 1989.

⁶⁹ Cfr. B. CONSTANT, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 188 e 193.

⁷⁰ Ivi, p. 198.

Non è un caso che la libertà religiosa, come diritto soggettivo alla scelta autonoma in materia di fede lontano da ogni prescrizione imposta d'autorità, sia considerata la «prima tra le libertà di matrice liberale»⁷¹ e valga come modello paradigmatico di libertà negativa, a tutela di quell'area dell'esistenza personale che deve essere sottratto a ogni controllo e a ogni impedimento coercitivo. Ciò ci riporta alla concezione liberale classica della laicità, che separa in modo netto la sfera pubblica delle decisioni politiche dalla sfera individuale delle convinzioni di coscienza e garantisce a ciascuno il fondamentale diritto di libertà religiosa, ma ne restringe l'esercizio in un ambito posto al di qua dell'arena politica, nei confronti della quale risulta irrilevante e ininfluyente.

Tutto cambia se si opera il passaggio da una laicità che relega le scelte religiose nella dimensione del privato a una laicità che le include nella discussione pubblica. Il mutamento più rilevante si ha con la svolta dall'idea che assimila la libertà religiosa a una forma di libertà negativa a quella che le assegna una valenza positiva: mentre la prima non esce dal cerchio chiuso della coscienza individuale, la libertà positiva si gioca nella sfera collettiva e compete a ciascuno in quanto cittadino che ha il diritto di partecipare attivamente alla produzione delle decisioni pubbliche e di contribuire, insieme agli altri, alla delineazione delle strutture normative della società politica; l'una è circoscritta da una barriera protettiva di difesa *dallo* Stato e dalle sue possibili interferenze, l'altra è una libertà costruttiva, che trova attuazione *nello* Stato e apre la via all'assunzione di responsabilità nei confronti del politico, delle istituzioni, in una parola di ciò che è pubblico. Essa è una «libertà liberatrice», secondo la bella espressione di Alessandro Galante Garrone, che ne sottolinea la pregnanza di significato evocando una suggestiva immagine di Pietro Calamandrei: «I diritti di libertà non devono concepirsi, in regime democratico, come il recinto di filo spinato entro cui il singolo cerca scampo contro gli assalti della comunità ostile, ma piuttosto come la porta che gli consente di uscire dal suo piccolo giardino sulla strada»⁷².

⁷¹ Cfr. M. RICCA, *Le religioni*, Bari, Laterza, 2004, p. 137.

⁷² Cfr. A. GALANTE GARRONE, *Libertà liberatrice*, in: "Laicità" 4, dicembre 2003.

La lezione che se ne ricava è quella di uno stile di impegno in cui la libertà si coniuga con il progetto di rapportarsi alla realtà in maniera attiva, accogliendo la sfida di agire nella storia e di sentirsi responsabili di come va il mondo, lontano dall'accettazione disincantata e passiva di ciò che è, nella quale il nostro tempo sembra scivolare.