

FRANCESCO D'AGOSTINO

## LAICISMO, COSTITUZIONALISMO E RELIGIONI

1. È opinione diffusa tra i più lucidi analisti del mondo d'oggi che, per fronteggiare la complessità di un mondo globalizzato sia necessario costruire non solo un'*etica pubblica*, ma anche e soprattutto un'*etica pubblica forte*, che possa costituire la premessa per una costituzione politica autentica, cioè *resistente* alle formidabili pressioni del multiculturalismo. Ma quali sono le condizioni che rendono plausibile e condivisibile un'*etica pubblica forte*? Sicuramente una simile etica dovrebbe essere ideologicamente neutrale e possedere una valenza *universale*; essa dovrebbe quindi essere in grado di venir condivisa da tutti i cittadini di una comunità politico-sociale e quindi, in linea di principio, da tutto il genere umano: un'*etica* rinchiusa negli angusti ambiti di un'*etnia*, o di un'*ideologia* può senza dubbio essere forte, ma di una forza *ristretta* e non avendo quindi capacità espansiva, sarebbe, almeno nel medio e soprattutto nel lungo periodo, esposta a forti rischi di marginalizzazione. Le etiche *ristrette* possono magari essere affascinanti, ma in un mondo globalizzato resterebbero snobisticamente elitarie, proponibili (come nell'antichità capitò allo stoicismo) solo ad una piccola minoranza di persone. L'unico modo per elaborare un'*etica forte* appare quindi quello di affermarne (in linea di principio e in linea di fatto) l'*universalità*. Quali condizioni bisogna rispettare per garantire un'*universalità* per l'*etica*?

2. A questa domanda cerca di rispondere il *costituzionalismo*, nelle sue diverse versioni (sociale, politico, giuridico, ecc.), tutte però riconducibili a una premessa fondamentale, alla necessità cioè di mettere a fuoco in una prospettiva (e meglio ancora in un testo) *costituzionale* le condizioni essenziali per una convivenza sociale equa, pacifica, capace di garantire i diritti fondamentali dell'uomo (e delle generazioni future). Queste

condizioni presuppongono come virtù pubblica fondamentale quella dell'*imparzialità*, cioè del rispetto, ma anche dell'equanime distacco, rispetto a qualsiasi forma di *credenza* non fondata razionalmente (e in particolare rispetto alla religione), in quanto *non universalizzabile*. La cultura del *costituzionalismo* è di principio *laica*, non nel senso del laicismo cristiano, che postulando un ordine dualistica del mondo dà a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio, ma nel senso del laicismo *valoriale*, che ritenendo non possibile qualsiasi fondazione ontologica dei valori, si impegna per rispettarli tutti imparzialmente. Del laicismo possiamo però individuare due varianti: per ragioni di sinteticità chiamerò la prima *laicismo estremo* e la seconda *laicismo moderato*.

Il *laicismo estremo* sostiene che la condizione per elaborare un paradigma costituzionalistico credibile è una soltanto: bisogna che la ragione, la ragione illuminata e fiduciosa nelle proprie possibilità, convochi le religioni e le ideologie davanti al proprio tribunale, in modo che essa (la ragione illuminata!) possa da una parte valorizzare ciò che c'è in esse da valorizzare e dall'altra criticare ed emarginare ciò che c'è in esse da criticare e da emarginare. In questa sua faticosa opera *critica*, la ragione illuminata può anche intervenire con decisione per proteggere le religioni, per evitare che le loro tradizioni, e ciò che di umano esse veicolano, vadano perdute: non si cerca di proteggere forse gli animali in via d'estinzione, o i linguaggi non alfabetizzati che corrono il rischio di scomparire? Resta però fermo che il compito essenziale della ragione illuminata, nel suo impegno per la creazione di un'etica universale, deve essere quello di *controllare le religioni*, e più in generale tutte le ideologie e tutte le visioni del mondo, in quanto portatrici di tensioni inevitabilmente e pericolosamente dissociative.

Diversa la risposta del *laicismo moderato* al nostro problema. Chi condivide questo paradigma non crede che le religioni siano strutture concettuali arcaiche, forme residuali di sapere e di esperienza che ci giungono da un lontano passato e inevitabilmente destinate a scomparire a seguito del diffondersi e dell'imporsi del pensiero scientifico. La ragione laica moderata pensa che le religioni, anche se radicate in profondità nel passato, vadano ritenute legittime *dimensioni costitutive della modernità* e di conseguenza auspica che esse possano entrare in attiva comunicazione sia tra di loro che col pensiero scientifico e operare

congiuntamente per la costruzione di un'etica universale e condivisa. È in questa prospettiva che John Rawls parla di «consenso per intersezione»<sup>1</sup>.

3. Abbiamo risolto il problema? Naturalmente no. Anche se arrivassimo a far convergere i rappresentanti delle religioni su di un'etica *minima* e in quanto *minima* obiettivamente *universale*, resta il fatto che quest'etica, ancorché universale, sarebbe anche un'etica debole, un'etica *thin*, come dicono gli Americani, cioè estremamente sottile, esangue, priva di tutto ciò che dà al discorso etico calore e sostanza. Avremmo a disposizione un paradigma di etica pubblica indubbiamente universale, ma flebile, quasi trasparente, incapace di garantire l'ordine sociale. Tutte le fatiche per costruire un'etica universale ci portano a questa conclusione: quanto più cerchiamo di universalizzare l'etica, tanto più la rendiamo fredda, anzi gelida.

Il calore è il simbolo della vita, la freddezza quello della morte. Sulla freddezza non si costruisce nessun tipo di ordine. Ci vuole calore per convincere gli uomini a stare insieme e a

---

<sup>1</sup> È in una prospettiva analoga a questa che Jürgen Habermas ha proposto una sorta di esperimento mentale (che egli ipotizza a livello, planetario, ma che si potrebbe senza difficoltà applicare ad un contesto ordinamentale statale). Mettiamo intorno ad un tavolo – questa è la sua provocazione – i rappresentanti delle massime religioni mondiali, assieme a quelli di qualsiasi altra grande visione del mondo, e chiediamo loro di individuare le modalità ottimali per una convivenza universale. Come si comporteranno queste persone? Rifiuteranno l'invito, in base all'idea che nel conflitto tra le religioni non è possibile immaginare una soluzione razionale condivisa? È ovvio che il modo migliore per far fallire un *Congresso mondiale (o nazionale) delle religioni* è quello di cominciare a separare i tavoli, invitando (provocatoriamente) le religioni *vere* a sedersi ad un tavolo e quelle *false* ad un altro. Alla radice di questo inevitabile fallimento, dice Habermas e non vedo come non dargli ragione, sta un imperdonabile errore teoretico, quello di chi si illude di poter applicare *nella cultura moderna* (e in particolare a quella di timbro giuridico-politico) la dicotomia *verità-falsità* al pensiero religioso: questa dicotomia, nella riformulazione *sperimentazione-falsificazione* la si può applicare al pensiero scientifico, ma non al pensiero religioso, se non dopo mille complesse mediazioni. Cosa potrebbero ragionevolmente fare allora, in questo Congresso mondiale (o nazionale), i rappresentanti delle religioni? Potrebbero andare alla ricerca del loro *minimo comune denominatore*, mettendo da parte tutto ciò che le divide e salvando invece tutto ciò che può unirle. Habermas è convinto che si possa arrivare a tanto e individuare un'etica condivisa, cioè la soluzione di tutti (o almeno di tanti) problemi dell'umanità (e dei singoli ordinamenti caratterizzati ormai irrevocabilmente dal multiculturalismo).

cooperare. Purtroppo sembra che l'epoca contemporanea non sia in grado di "accalorare" *universalisticamente* l'umanità. Il calore è percepibile nei movimenti particolaristici, che, quanto più sono particolaristici, tanto più sembrano in grado di veicolarlo. E all'opposto sembra doversi ammettere che, quanto più i movimenti sono universalistici, tanto più tendono alla freddezza (massimo esempio quello della rete, che è nello stesso tempo la forma più universale di comunicazione nel mondo contemporaneo e quella più impersonale). Per meglio esemplificare queste riflessioni, portiamo la nostra attenzione ad uno dei temi centrali del pensiero contemporaneo, quello che assume a proprio oggetto la *tecnica*. È indubbio che la tecnica sia l'orizzonte dominante della modernità. Ma è un orizzonte che dà entusiasmo, che dà sicurezza, che dà calore, che dà certezze, che potenzia la voglia di vivere? Sappiamo che non è così. L'avvento della tecnica moltiplica le paure, moltiplica le angosce, moltiplica soprattutto il senso di delusione, perché promette tantissimo e poi mantiene male le sue promesse o almeno non riesce a mantenerle per tutti, ma al più solo per pochi. I progressi della medicina e dell'agricoltura non hanno certo sconfitto le malattie endemiche e la fame in tanti paesi del terzo mondo. Ma anche nel mondo sviluppato, la tecnica è inadempiente rispetto alle sue promesse e ai possibili e potenziali scenari che ha attivato nell'immaginario collettivo, perché l'ordine delle speranze e delle aspettative cammina sempre più veloce di quello delle risposte che ad esse è possibile dare. In questo senso la tecnica produce delusione, senso di deprivazione, freddezza e paralisi sociale: in definitiva conflittualità. Sono molti più i conflitti che la tecnica attiva, esasperando le divisioni del mondo, che non le capacità di integrazione delle diverse visioni del mondo che essa è in grado di promuovere.

4. Come si spiega questo paradosso? La migliore spiegazione che io riesca ad ipotizzare l'ha a mio avviso elaborata uno dei grandi, e oggi abbastanza dimenticati, teorici eterodossi del marxismo, e cioè Ernst Bloch, l'autore del famoso *Principio speranza*. Bloch, da qualche parte, ha fatto questa osservazione: sicuramente il laicismo moderno (ricomprendendo nella categoria *laicismo* tutti gli scienziati moderni) parte dal presupposto che modernità e ateismo non possano non coincidere. È vero che per alcuni la categoria *ateismo* sarebbe troppo perentoria e andrebbe addolcita, ricorrendo a quella dell'*agnosticismo*, ma la sostanza

resta quella: è un segno di *bon ton* per l'intellettuale moderno dichiararsi non credente o, meglio ancora, dichiararsi esplicitamente atei. Il punto però – insiste Bloch – è che gli “atei” raramente percepiscono che la medaglia dell'ateismo ha necessariamente un'altra faccia, per riferirsi alla quale abbiamo a disposizione un termine molto preciso e molto illuminante, ma anche ben poco usato: *asatanismo*. Chi non crede in Dio e di conseguenza si proclama *ateo*, non può credere neanche nel Diavolo e dovrebbe di conseguenza proclamarsi *asatanico*. Chi non crede in quel *sommo bene* che è Dio, non può credere neanche in quel *sommo male* al quale ci si riferisce quando si parla del demonio. Questo è il grande paradosso della modernità laica: negando Dio, e negando implicitamente, anche se non lo si dice con la stessa chiarezza, il Diavolo, cioè la massima metafora del *male*, si banalizza l'intera dinamica dell'esperienza sociale, oltre che dell'esperienza individuale. Se non c'è Dio, non c'è il bene: qui si apre il problema del *relativismo*, perché un ateismo metodico, essendo nello stesso tempo necessariamente un asatanismo metodico, non può che portare al relativismo. E l'effetto del relativismo qual è? Sia per la politica che per il diritto è un effetto rovinoso. L'obbligo politico e l'obbligo giuridico perdono consistenza intrinseca: si deve ubbidire alle leggi, non perché sia giusto farlo (dato che di giustizia in un sistema relativistico non ha senso alcuno continuare a parlare), ma perché – e fino a quando – la disubbidienza è sanzionata dalla forza sovrana. L'obbligo, categoria ontologica, è sostituita dalla coercizione, categoria empirica. Il risultato è che l'azione (politica e giuridica) perde ogni valenza intrinseca, si inibisce, si spegne, si banalizza o comunque acquista un connotato di occasionalità. Ma sulla mera occasionalità non si può costruire alcun vincolo, nemmeno quei vincoli *thin* ipotizzati da tanti generosi costituzionalisti.

Parlando del *relativismo*, come impossibilità di teorizzazione del *male*, stiamo parlando del tarlo della modernità e assieme della dinamica filosofico-culturale centrale del nostro tempo. Non è un problema esclusivamente da filosofi, che meriti di essere dibattuto da accademici e solo all'interno delle accademie. È il problema della nostra quotidianità. Basti pensare a uno degli ultimi film di Woody Allen, *Everything goes*: un titolo tradotto efficacemente con *Basta che funzioni*. Come titolo è ottimo: va tutto bene, *everything goes*, purché volta per volta le scelte che facciamo (o le scelte che ci vengono imposte nella

vita quotidiana) *funzionino*. È inutile che ci si ponga la domanda se le nostre decisioni – o le decisioni che altri (il sovrano!) prende per noi – siano buone o cattive: *basta che funzionino*. L'impostazione ideologico-relativistica del film sembra univoca e chiarissima e corrisponde indubbiamente all'ideologia personale del regista. Le opere però hanno una loro logica interiore, alla quale è impossibile resistere e Woody Allen, a suo modo un genio, contraddice la stessa impostazione ideologica del suo film, perché ci fa vedere come il protagonista, l'autore dello slogan *va tutto bene, basta che funzioni*, per ben due volte arrivi a tentare il suicidio, al quale scappa fortunatamente. Dunque, la formuletta *basta che funzioni* non è poi così decisiva e determinante. Ci si può serenamente proclamare atei e relativisti, ma non si può con pari serenità vivere in una prospettiva di *asatanismo metodico*. Ma *ateismo* e *asatanismo* non vanno necessariamente insieme? Come si esce da questa contraddizione? Quale via è possibile percorrere<sup>2</sup>?

5. È proprio di tutte le tradizioni religiose indurre i credenti ad aprire il discorso su di Dio non all'inizio, ma alla fine della loro esperienza. Ciò infatti che l'uomo percepisce con immediatezza non è la presenza di Dio, bensì la presenza del male nel mondo. Si tratta di una percezione autentica, anche se spesso soggettivamente deformata: il giurista, ben sa che è molto più facile percepire l'ingiustizia subita di quella commessa, rivendicare il proprio buon diritto, piuttosto che impegnarsi per il buon diritto dell'altro. Questa è la possibilità che ci si offre: sfruttare l'universale percezione dell'ingiustizia per costruire una riflessione antropologica, per la quale il male sia preso sul serio. Sono convinto che sia la tradizione laica che la tradizione cristiana, e tutte le tradizioni religiose in generale, possano convergere nel prendere sul serio il male, al punto da poter formulare autentiche

---

<sup>2</sup> Lasciatemi citare ancora una volta Ernst Bloch e un aneddoto che lo riguarda. Si racconta che negli anni della contestazione Bloch partecipasse a un incontro di intellettuali marxisti, dominato da argomentazioni sofisticatamente dialettiche, esasperatamente ateistiche e qualificate da una fiducia granitica e incrollabile nel radioso futuro della società postcapitalistica. Esasperato, Bloch sarebbe uscito dalla sala, gridando: «Qui il male non è preso sul serio». Un grido profondamente religioso e nello stesso tempo una preziosa indicazione per chi cerchi una via di uscita dal relativismo.

ipotesi di corrispondenza reciproca. Il Cristiano, che prende sul serio il male, esprime tutto questo dicendo: *il male è dire di no a Dio per dire di sì all'uomo*. Il male si radica nell'anteporre l'uomo a Dio, il temporale all'eterno, il particolare all'universale. Il male consiste nel misconoscere la nostra realtà creaturale, che ci aiuta a capire che siamo fratelli, avendo tutti in Dio un Padre comune e nel cedere alle tentazioni del nostro egoismo naturale. Anche per i laici, che riescano a liberarsi dall'*asatanismo*, e a prendere sul serio il male, si può ipotizzare una formula del genere. Per il laico il male consiste nel dire di sì al potere e nel dire di no all'uomo; nel sacrificare, in nome del potere di pochi, il bene di tutti. Se è vero, e credo che sia vero, che il nostro futuro è nell'orizzonte della tecnica, resta pur vero che la tecnica può acquisire la valenza del male assoluto, se è pensata come mera e illimitata esperienza di potere. Sbagliano gli scienziati, quando chiedono che il doveroso rispetto per la loro attività di ricerca debba assumere le forme della più assoluta insindacabilità dei loro progetti e delle loro tecniche. E sbagliano i laicisti, che insistono, nel nome di una ragione illuminata, a sostenere che la scienza, in quanto unica forma adeguata del sapere umano, meriti una fiducia incondizionata. Se è vero che non esiste nulla che non meriti di essere conosciuto, è altrettanto vero che il cammino per la conoscenza può intercettare innumerevoli forme di male e produrre dolorose forme di ingiustizia. Prendere sul serio il male è forse l'unica premessa adeguata per la costruzione di un'etica *forte*, perché *forte* è l'esperienza del male e assieme *universale*, perché *universale* è la richiesta che il male venga combattuto e vinto. È solo un'indicazione, ma vale la pena non farla cadere, perché potrebbe offrire una possibilità in più per far sì che le austere, fredde condizioni sulle quali si sorregge la democrazia costituzionale (facendo mia un'espressione di Habermas) possano trovare almeno in parte quel calore di cui sono sprovviste grazie alle straordinarie risorse della sensibilità religiosa.

***Abstract***

*According to the author it is impossible to address the current problems of constitutionalism (and therefore to answer the political questions posed by the globalized world) without embracing an optimistic notion of synergy law-religion, grounded on a substantial notion of good and of truth.*

Secondo l'autore i problemi che caratterizzano le teorie costituzionalistiche e il mondo globalizzato in cui viviamo non possono essere risolti se non attivando proficue sinergie tra diritto e religione, a partire da una nozione sostanziale del bene e della verità.