

GIANLUCA MILIGI

**Laicismo,
tra laicità e filosofia**

WWW.FILOSOFIA.IT

essais

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Laicismo, tra laicità e filosofia

di GIANLUCA MILIGI

Accade spesso purtroppo che questioni serie e complicate, una volta assunte come temi di dibattito, vengano affrontate in modo parziale e superficiale. È il caso della questione della laicità e del laicismo, a cui molti articoli di giornali, pubblicazioni di vario genere e confronti televisivi sono stati dedicati negli ultimi anni. Partiamo da un dato di fatto: esiste un evidente interesse, proprio nel nostro Paese, intorno alla laicità e al laicismo. Interesse singolare visto che coinvolge un po' tutti: "laicisti" di lungo corso, atei razionalisti, radicali, i liberali più sensibili, "nuovi democratici", "atei devoti" – una delle più sintomatiche definizioni-finzioni degli ultimi tempi – credenti, preti, teologi, gerarchie ecclesiastiche con in testa l'onnipresente papa Benedetto XVI. Che sia un argomento davvero importante, specie in quest'inizio di millennio?

Se l'importanza dipende dalla notevole risonanza mediatica, bisogna rispondere certamente di no: tanti temi totalmente insignificanti, nel senso della cosa pubblica e del pensiero critico, infatti, occupano la scena di giornali, televisioni, siti Web. Se per "importanza" s'intende la rilevanza che assume per l'ordinamento giuridico di uno Stato, per la prassi politica e le dinamiche sociali, in particolare per l'Italia, bisogna rispondere certamente di sì: basta leggere un po' ovunque polemiche su fecondazione assistita, embrioni umani, aborto, senso della famiglia, convivenze tra persone ("unioni di fatto", Pacs, Dico), finanziamenti alla scuola privata (confessionale), eutanasia, testamento biologico: insomma, su tutte o quasi le questioni che partono dalla vita e finiscono con la morte. Da ultimo, se l'importanza di cui sopra concerne la strutturalità per un pensiero rigorosamente filosofico, la risposta è ancora sì: l'antimetafisica, da molte parti predicata più che elaborata in concetti, non può non avere una sua consistenza anche nel mondo degli uomini, nel mondo governato dalla molteplicità delle *opinioni* e dai loro reciproci rapporti.

Seguiremo un percorso all'incirca così articolato: nella prima parte prevalente sarà la critica decostruttiva (*pars destruens*), propria del laicismo, nei

confronti delle tendenze di *predominio* ideologico, politico e soprattutto religioso dogmatico; ci volgeremo poi a un discorso che traccia le coordinate del concetto di 'laicità', per cercare di ricomporre il cerchio con l'analisi del senso del laicismo, mediante cui si dovrebbero chiarire (parzialmente) alcune ragioni *filosofiche* a sostegno dell'iniziale impostazione critica.

1. *Linee-guida di una critica laicistica*

Una preliminare e rilevante delucidazione terminologica, utile inoltre per un primo orientamento: a partire dall'epoca medievale, *laico* è il 'non chierico' (*clericus*) o 'non ecclesiastico' nell'ambito della comunità dei fedeli, e laicità concerne quindi lo *status* di una classe di individui. Terremo presenti inizialmente l'indicazione di Carlo Talenti secondo cui la laicità è un termine di *qualificazione*, termine "astratto" poiché mette in gioco «un'astrazione di secondo livello, costituita non da una regola di inclusione riferita a individui esistenti in senso fisico, chimico o biologico, ma a proprietà o relazioni che attribuiamo agli individui classificati»,¹ e la definizione di Carlo Augusto Viano secondo cui "laico" indica una *condizione* mentre con "laicista" si indica «la *disposizione* di chi approva la separazione della sfera politica da quella religiosa e pretende che il potere politico protegga i cittadini dall'ingerenza del clero [...]». Le relative prospettive saranno sviluppate in seguito, su un piano diverso, con un'analisi estesa – giuridica, politica, filosofica – della dimensione della molteplicità delle *opinioni* o *doxai* in cui gli individui stessi "consistono".

Per ciò che riguarda, invece, la storia contemporanea, non è certo un caso che nel mondo occidentale una nuova "invasione" della religione cattolica e la controversia intorno alla laicità e al laicismo siano fortemente emerse, e con aspetti inediti, dopo la crisi e il tramonto delle ideologie, che hanno segnato l'ultimo ventennio del secolo Ventesimo. Parliamo, approssimativamente ma non a caso, di *ideologia*, cioè di un corpo compatto di idee-credenze come criterio univoco di giudizi e azioni sul mondo politico-sociale; solo per fare alcuni esempi: fascismo, clericalismo, comunismo sovietico o stalinismo, razzismo. Che la si concepisca in termini marxiani come 'sovrastruttura', generata dai modi di produzione della vita materiale, quindi dalla 'struttura' economica, o come insieme di «credenze fondamentali di gruppo socialmente condivise»² o altrimenti,

¹ C. TALENTI, *La mala laicità e il laicismo* (www.civiltalaica.it/documenti/talenti/malalaiclaicism.pdf).

² Come sostiene un attento studioso, Teun A. Van Dijk, in questo senso le ideologie sono «associate alle proprietà caratteristiche dei gruppi, quali l'identità, la posizione sociale, gli interessi e gli obiettivi, le relazioni tra gruppi, la riproduzione e l'ambiente naturale».

l'ideologia consiste in ogni caso in sistema "oggettivo" di *valori* (assiologico) dal quale sarebbe possibile ricavare deduttivamente determinazioni in campo pratico, etico e politico: ideologia e assiologia, per molti versi, si coappartengono. Un fenomeno al quale non è stata prestata la dovuta attenzione è che all'ideologia ha sottratto sempre più terreno e influenza anche la Tecnica o Tecnocrazia – dalla bioingegneria all'informatica, all'astronautica – la cui dimensione, al contrario di quella, non implica di per sé alcun valore o fine da realizzare. La Tecnica è in questo senso assolutamente avalutativa e *indifferente* rispetto al mondo e alle opinioni dei soggetti (tecnico = a-soggettivo, impersonale) e perciò ha un'evidente carica nichilistica: non "riconosce" l'esistenza di altro che non sia un fenomeno tecno-logico, non esclude nemmeno l'eterogeneo poiché esso, tecnicamente, "non è nulla". Proprio della Tecnica tante ideologie hanno tentato di servirsi come puro mezzo, non rendendosi conto però che in quella, per la sua peculiare natura, può risiedere la causa invisibile della loro interna dissoluzione. La Tecnica è infatti un sistema autonomo e autosufficiente in quanto possiede la capacità di produrre sé stessa ossia di incrementare la propria potenza ed efficacia; è inoltre un sistema dinamico ed espansivo. Ciò significa che è ingestibile da una qualunque *doxa* o concezione che intenda fissarne dall'esterno il senso e tracciarne eventuali limiti: non sono perciò controllabili le *possibilità* di "tecnicizzare" il mondo in cui essa consiste e che *ad infinitum* genera e automaticamente impone. Facciamo un esempio concreto: la clonazione umana in laboratorio s'impone alla mente dell'uomo con la forza di un *qualcosa* di 'realmente' definito. E a prescindere dalla effettiva realizzazione di un essere umano-clone e dall'ineludibile questione bioetica che la riguarda, la sua possibilità concreta ha già determinato un radicale e irreversibile mutamento di carattere antropologico (della visione che l'uomo ha di sé stesso), col quale si deve necessariamente iniziare a fare i conti. Il discorso, pur cruciale, relativo a questioni etiche legate alle biotecnologie si sviluppa quindi sempre *ex post* e concerne "solo" i limiti delle applicazioni dei *dati* prodotti dalla Tecnica, la quale nei confronti di tutto ciò è, in ultima analisi, totalmente neutrale.

Diversamente dalla Tecnica, nella quale il mondo globalizzato è ormai incardinato, l'ideologia è invece *una doxa* (o *un* complesso più o meno coerente di *doxai*), condivisa da un partito, gruppo, movimento eccetera, la quale è per sua natura agonistica e totalizzante. Il progetto ideologico in quanto tale si costruisce intorno a un'imposizione *escludente*: l'ideologia è la parte che vuole imporsi sul tutto, la *pars pro toto* o la differenza che vuole imporre la sua 'identità' identicamente su tutte le (altre) differenze-*doxai*. In questa prospettiva, l'aspetto pericoloso delle ideologie risiede nel fatto che se riescono – con tutto il loro corredo di valori soverchianti

– a tradursi pienamente nell’ordinamento giuridico e a governare la realtà politica di uno Stato (si vedano le fasciste leggi razziali del 1938), possono dare luogo a regimi totalitari e dittature, come la storia del Novecento ha drammaticamente insegnato. In proposito è da notare come nelle Costituzioni di alcuni Stati dell’ex blocco comunista siano state introdotte norme costituzionali in qualità di “clausole anti-ideologiche”: nel caso della Repubblica Slovacca, ad esempio, nell’art. 1 si legge che «Essa non è vincolata da alcuna ideologia e religione». ³ E sulla questione ha ragione Bobbio quando sostiene che «L’ideologia di Stato, proprio come la religione di Stato, che caratterizza gli Stati confessionali reintroduce la distinzione tra ortodossi ed eretici e permette di considerare come deviazione o addirittura come tradimento ogni divergenza dalla dottrina ufficiale». ⁴

L’insidia dell’ideologia è comunque sempre dietro l’angolo, almeno in una forma meno evidente e più “debole”. Non si può, infatti, sostenere che si sia dissolta la propensione a pensare in termini rigidamente ideologici: al contrario, essa sembra conoscere oggi un insospettato vigore. Ma che cos’è un “pensiero ideologico”? È sostanzialmente un pensiero chiuso che tende a appoggiarsi a un complesso di idee-valori indiscutibili cui commisurare ogni tipo di esperienza etica e politica. Non ha alcun senso critico e dubitativo, si basa su credenze *valutative*, sia di provenienza dottrinale che di carattere più marcatamente soggettivo. Consapevolmente o meno, soffrendo di nostalgia per il mondo squadrato e semplificato delle passate monolitiche ideologie, mostra di subire soprattutto il fascino di quella sorta di ideologia (ma vedremo come non lo sia *stricto sensu*) che è la dottrina cristiano-cattolica, diffusa e amministrata dal potente apparato organizzativo e mediatico della Chiesa Apostolica di Roma. Un punto di convergenza, in negativo, tra convinzione ideologica e convinzione religiosa si può comunque rinvenire nel *clericalismo*, come sostiene Henri Pena-Ruiz: “clericale”, ossia antilaica, è ogni convinzione la quale «mira a investire la sfera pubblica e a servirsi di essa per imporsi – o per tentare di imporsi – su tutte le coscienze»: una tendenza che, nella forma dell’imposizione di principi di una tradizione *religiosa*, si manifesta continuamente nel nostro Paese. Il clericalismo evidentemente non è la stessa cosa di *religione*, piuttosto rappresenta l’aspetto degenerativo di alcune religioni: in generale, è ovvio, la religione non è sempre clericale e il clericalismo non è sempre religioso. Ma bisogna dire che, specie nel cattolicesimo, il nesso tra i due è forte, come la storia ha ampiamente dimostrato, e questo nesso per di più non è accidentale. Si deve preliminarmente tener fermo,

³ Cfr. P. HÄBERLE, *Diritto e verità*, trad. it., Torino, Einaudi, 2000, pp. 78-80.

⁴ N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 2009², p. 84; il volume riunisce due voci della *Enciclopedia del Novecento*, 1977-78.

come sostiene il Cardinale C. M. Martini, che né Cristo né tantomeno Dio “è cattolico”: «Non puoi rendere Dio cattolico. Dio è al di là dei limiti e delle definizioni che noi stabiliamo. Nella vita ne abbiamo bisogno, è ovvio, ma non dobbiamo confonderli con Dio». Per far riemergere la forza della fede e la spiritualità della religione – il cui luogo di espressione è pubblico, ma, si badi, il presunto valore assoluto deve invece darsi esclusivamente nella sfera privata e personale – sembra necessario passare per una critica del tradizionalismo dogmatico e del clericalismo ecclesiastico.

Riferiamoci ancora a un’utile precisazione di Pena-Ruiz, da specificare però secondo le nostre coordinate. Egli sostiene che «se, dalla totalità indivisibile del *laos*, del *popolo*, si stacca una parte e questa parte intende imporre a tutti di credere in una determinata cosa con la forza, allora essa si comporta in maniera clericale». ⁵ Al contrario, se la ragion d’essere dello Stato non può che consistere nella rappresentanza della totalità del *laos*, ciò è incompatibile proprio con il riconoscimento di un privilegio istituzionale e politico a una delle sue *parti*. Questo riconoscimento caratterizza un clericalismo di stampo ideologico poiché, come prospettato sopra, l’ideologia è una *doxa* agonistica. Per usare termini weberiani, una particolare ideologia è un dio-valore “immanente”, il quale in un universo politeistico prova a imporsi come quello superiore e dominante: come noto, Weber teorizza l’imporsi nel mondo “disincantato” di un *politeismo* dei valori. ⁶ Diverso il clericalismo religioso, per la sua implicita ascendenza metafisica: la religione monoteistica cattolica prevede infatti che da un Dio unico, trascendente ma *rivelato* derivi – attraverso una dottrina dogmatica e l’opera del clero – l’unificazione e l’omogeneizzazione della molteplicità delle parti, etiche, politiche eccetera: è questa la forma più estrema di riduzionismo. Ma dal punto di vista laico, una tale concezione non può essere, per quanto innegabilmente *sui generis*, potente e “prepotente”, che solo *una* delle molteplici parti o opinioni-*doxai* che possono avere voce nella sfera pubblica.

Forte o debole che sia, il clericalismo non è solo espressione di concreti rapporti di forza “politici”, ma anche imposizione di *contenuti* in senso

⁵ H. PENA-RUIZ, *Dio e la Repubblica. Filosofia della laicità*, Monte Porzio Catone (Roma), Effepi Libri, 2008, p. 174; si veda comunque al riguardo il cap. 3, pp. 125-170.

⁶ Sul rapporto della concezione weberiana con quella di un altro grande interprete della modernità, Karl Löwith, si è ben espresso Manuel Rossini: «Löwith sembra andare oltre Weber e la sua *Entzauberung der Welt*: se Weber in piena epoca moderna, prospetta, compiuto il disincanto del mondo, un nuovo *politeismo* dei valori – quasi un conflitto religioso tra divinità nuove e antiche – Löwith non lascia nemmeno più questa speranza. Un eventuale ritorno alla *phýsis*, speculativo e concettuale, non lascia spazio a un neopaganesimo, ma alla presa di coscienza della *naturalità* del mondo e dell’uomo, dove *phýsis* è principio primo ed *ultimo*» (M. ROSSINI, *Karl Löwith: la questione antropologica*, Roma, Armando, 2009, p. 122).

lato morali, di esclusive prospettive di vita. È un dato di fatto che pochi tra politici, intellettuali e gente comune che consapevolmente o meno lo sostengono e sventolano a ogni occasione la bandiera del loro “essere cattolici”, sono però in concreto disposti a improntare la loro vita ai rigidi precetti del cattolicesimo (i cui cardini dottrinali spesso conoscono davvero poco). Questi, infatti, sono costantemente messi in crisi o neutralizzati dalla contropinta esercitata dal *modus vivendi* dominante imposto dal capitalismo consumistico o, usando categorie non economiche, dal materialismo edonistico, la cui cifra può ben essere espressa dal chiasma “il godimento come consumo, il consumo come godimento”. Non è un caso che nell’ultimo ventennio, a partire dal 1989 ovvero dopo il crollo dei regimi comunisti dell’Europa dell’Est, il capitalismo sia progressivamente diventato il bersaglio di forti critiche, un nemico reale e insidioso per la Chiesa cattolica. Il capitalismo consumistico, a differenza del precedente bolscevismo o comunismo, è un nemico *reale* perché, come quella, mira a non avere confini, per sua natura tende a essere *globale*. Il capitalismo è pericoloso in quanto prossimo, tale poiché “informa” la moderna società occidentale in cui la stessa Chiesa svolge la sua opera, e in quanto resistente a una completa “riduzione ideologica”; per questo sfugge ai tentativi di contenerlo entro una (astratta) logica antagonistica della contrapposizione. La Chiesa cattolica è riuscita però a guadagnare, forse in modo inaspettato, nuovi sostenitori tra gli ex o pseudoliberali, i quali sono in prima fila a riconoscere e a omaggiare il supposto imprescindibile valore per la “nostra società” e per la “nostra civiltà” della religione cristiana (il che significa, quasi sempre, cattolica). Di qui la nuova fortuna di concetti equivoci come quello di “radici”, di “tradizione”, dell’equazione Europa = cristianità e di tesi secondo cui il nucleo vivo dell’“identità” del patrimonio etico e culturale dell’Italia e dell’Europa sarebbe stato infuso nei secoli dal pensiero cristiano. La questione è che in questa prospettiva non ci si limita poi a sostenere – cosa ovviamente legittima, ma ampiamente criticabile – il presunto statuto identitario in senso storico-culturale di *quella* tradizione. Si va molto oltre, nel tentativo di (ri)fondare l’egemonia cattolica a tutto campo.

Supremo e strenuo alfiere di quest’ultima è papa Benedetto XVI, che da tempo lancia strali contro quella che considera la malattia della nostra epoca, la “dittatura del relativismo”. Qual è il motivo dichiarato della sua condanna? La pericolosità *estrema* del relativismo per la vita dell’intera civiltà: se ogni concezione religiosa e/o morale è relativa, parziale, allora non c’è più possibilità di distinguere tra valore e disvalore, in primo luogo tra bene e male, giusto e ingiusto, e si smarrisce così la (unica) *recta via*. In fondo il pontefice si scaglia in primo luogo contro una teoria che egli stesso ha abilmente presentato in termini retorici: infatti, contrastare una

“dittatura” dovrebbe essere compito degli spiriti che più amano la libertà. Ma a parte ciò, cruciale è l’aspetto logico fortemente aporetico dello stesso concetto-formula “dittatura del relativismo”, con il quale si viene a sostenere né più né meno che il carattere assoluto e totale del relativismo: “assolutismo del relativismo”. In ciò riemerge la famosa della tesi scettica del «Tutto è relativo» (tesi 1). Questa tesi sarebbe logicamente inconsistente, se non autocontraddittoria, poiché essendo autoreferenziale – essa non può non rientrare nel ‘tutto’, nella totalità delle tesi-opinioni –, si applica a sé stessa; la conseguenza è che viene a significare, in ultima analisi: «La tesi “Tutto è relativo” è relativa, *come tutte* le altre» (tesi 2). Il punto irriducibile è che se la seconda tesi è innegabilmente vera, è insieme vero che la prima tesi è l’*unica* tra tutte quelle possibili a includere o implicare, e quindi trascendere, l’obiezione che le si rivolge contro: non è perciò (auto)contraddittoria, nulla, e mostra un’irriducibile e consistente *differenza* rispetto alle altre tesi. Più precisamente: «La tesi (relativa) “Tutto è relativo” è, nel contenuto, differente *da tutte* le altre». In questa sequenza logica emerge quindi una tesi di natura assolutamente unica e radicale, la quale assume la fisionomia di un vero e proprio *paradosso*: una *doxa* o opinione “al lato” o “contro” (*parà*) tutte le *altre doxai* (*doxa* equivale a ‘tesi’, come vedremo). Ci siamo appena inoltrati in un luogo del pensiero impervio, che qui non può essere esaurientemente indagato, ma a cui si farà cenno nell’ultima parte collegandolo al concetto di laicismo.

In ogni caso, non è certo per le sue aporie logiche che l’assolutezza “dittatoriale” del relativismo viene attaccata a ogni occasione da papa Ratzinger. In fondo, a ben guardare, il relativismo estremo viene strenuamente combattuto *perché* implica la relativizzazione dell’assolutismo o, meglio, dell’*assoluto*. Ma è proprio l’istanza dell’assoluto che la dottrina della Chiesa pretende, da sempre e in modo esclusivo, di rappresentare. La Chiesa cristiano-cattolica infatti si ritiene *institutio divina* e si proclama depositaria della verità assoluta e universale. Sentenzia in nome di un possesso monopolistico della verità pienamente *rivelata* da Dio mediante l’Incarnazione del *Logos* nella figura salvifica di Gesù Cristo (nel quadro nel dogma trinitario). Alcune questioni vanno chiarite con nettezza: in linea di principio l’assoluto non può iscriversi in un *rapporto* o *relazione* con un qualcosa, relativo, per un motivo (onto)logico evidente, perché “essere in relazione a” significa essere qualcosa ‘relativo’ ad *altro* (che, a sua volta, è relativo al primo secondo la logica simmetrica dell’alterità) e, precisamente, quindi, non essere assoluto. Che poi il concetto di assoluto – *ab-solutus*, ‘sciolto da’ – si trovi comunque necessariamente ad affermare o postulare proprio *ciò* da cui (per esser tale) deve essere ‘libero’, è una questione aporetica che qui possiamo solo evocare. Ma procediamo oltre: l’impensabilità del rapporto-coesistenza traspare anche *a contrario*,

dalla parte del relativo: a causa di quel “relativo paradossale” o paradosso – che definiamo fin da qui “laicistico” – che afferma precisamente la relatività di tutto, compresa evidentemente la tesi stessa dell’esistenza di un assoluto nel mondo relativistico (doxastico). Secondo il teologo Ratzinger non è neanche accettabile la teologia del pluralismo religioso, con il suo “falso” principio di tolleranza e di rispetto per la libertà, secondo cui Dio o l’Assoluto si rivelerebbe sotto innumerevoli nomi, le diverse religioni, ma tutti i nomi sarebbero veri: ciò, infatti, comporterebbe rinunciare alla verità oggettiva e universale.⁷ E se questa e l’assoluto coincidono, al fuori della verità della fede cristiana e del suo riconoscimento, nel mondo relativistico ossia nella pluralità delle *doxai* non si può che vedere, ovunque e sempre, l’insorgenza dell’*errore*. Si profila un’insuperabile logica dicotomica – stare nella verità della fede o errare nell’errore della non-fede, essere illuminati dalla luce della verità (e del bene) o essere oscurati dalle tenebre dell’errore (e del male) –, traducibile, in senso lato, in una logica della contraddizione: verità/non-verità, un termine positivo, l’altro negativo. Questa però oscilla necessariamente verso una logica della contrarietà, poiché l’errore, il male, ha una sua consistenza ontica, è un “positivo”, esiste *nel* mondo (oppure coincide con l’esistenza stessa del *mondo*): di qui, come noto, nasce la riflessione sulla teodicea.⁸

La questione dell’errore si profila come discriminante in senso giuridico, politico (e morale). Dal punto di vista dogmatico, bisogna in ogni caso liberarsi *dall’*errore, in un primo modo facendo convergere l’errore, che così trasforma la sua natura ‘negativa’, nell’ambito della verità. In altro modo, la liberazione dall’errore prevede la soppressione o annientamento dell’errore stesso: dal togliere la libertà di espressione fino all’eliminazione fisica di chi l’errore sostiene con il suo eretico pensiero. Dal punto di vista laico, l’atteggiamento è opposto: fondamentale è la libertà *dell’*errore ossia la libertà di ricerca del senso, in ogni campo dell’esperienza, esperienza che per sua natura è sempre esposta all’errore stesso. In questi termini, ricordiamo, s’era svolta la forte e significativa polemica di Gaetano Salvemini contro “L’Osservatore Romano”, organo di stampa

⁷ Card. J. RATZINGER, Intervento in occasione della presentazione della *Dominus Jesus*.

⁸ Una “antinomia strutturale” nella concezione cristiana del mondo è stata acutamente rilevata dal “teologo laico” Vito Mancuso: il mondo come creazione divina è ontologicamente buono, il mondo segnato dal peccato originale è invece negativo, e per questo deve essere *redento* mediante la figura del Figlio di Dio (del Cristo Salvatore: la redenzione, il “riscatto” apre alla salvezza); l’antinomia è chiaramente rappresentata da passi dei Vangeli di Luca e Giovanni: «Il regno di Dio è in mezzo a voi» (Lc 17, 21), «Il mio regno non è di questo mondo» (Gv 18, 36). Il ricongiungimento di ciò che Gesù Cristo aveva inteso dividere – *in primis* Dio dal mondo, la Fede dalla Legge, l’interiorità dalla exteriorità – è operato da Paolo, la cui interpretazione-forzatura del cristianesimo, secondo una nota posizione critica, si è imposta nel corso della storia e sarebbe stata portata a compimento filosofico da Hegel. Cfr. V. MANCUSO, *L’anima e il suo destino*, Milano, Raffaello Cortina, 2007.

del Vaticano: «La libertà *dell'*errore, per chi non è totalitario, è un diritto fondamentale dell'uomo e del cittadino»; ciò vale con l'opportuna specificazione che trattasi di libertà «giuridica, non libertà intellettuale. Intellettualmente nessun ha il diritto di proclamare la libertà *dell'*errore: sarebbe come se dicesse che intende liberarsi *dalla* ragione, che non gli importa quel che è e quel che non è verità [...]».⁹

Svolgiamo alcune implicazioni concrete della contrapposizione delineata: la Chiesa come unica e incontestabile, interprete della rivelazione divina e delle Sacre Scritture si ritiene e si autoproclama unica dispensatrice della salvezza: *extra Ecclesiam nulla salus*. Tutto discende dalla verità divina, da Dio e dal *Logos-Verbo*, che «si fece carne e pose la sua dimora in mezzo a noi» (Gv 1, 14), ma per la *redenzione* del mondo, che è insieme “riconversione” all'origine metafisica, al cielo di Dio, e *salvazione*. Pienamente conseguente è quindi la concezione verticistica o «*piramidale* della società per la quale tutto il mondo è simile a un regno, governato da un potere supremo, secondo un ordine».¹⁰ E sull'impianto dottrinale, sui sacramenti, dogmi, principi che lo esprimono, vigila attenta la Congregazione per la Dottrina della Fede (nome recente del Santo Uffizio, presieduto per decenni dal Cardinale Joseph Ratzinger), quale supremo garante dell'*ortodossia*, dell'opinione corretta e conforme. Dalla dottrina conseguono poi precetti che inquadrano la condotta religiosa e morale degli individui che in quella religione si riconoscono. Fin qui rientreremo nei limiti della vita di una comunità, in questo caso di fedeli, guidati dall'autorità spirituale di una Chiesa. Il vero problema però non sono solo le continue e forti ingerenze ecclesiastiche nella vita civile e politica del nostro Paese. È che queste ingerenze derivano, più o meno esplicitamente, proprio dall'assunzione “forte” che esse siano legittimate dal carattere universalistico che la dottrina cattolica attribuisce a sé stessa, la quale perciò deve, in ultima istanza, “valere per tutti”, compresi i diversamente credenti e non credenti, e persino sul piano del diritto: un diritto non certo universale ma esclusivo e, letteralmente, discriminante.

A tutto ciò si oppone il vero laico o, meglio, il laicista, il quale può essere definito come l'*antiautoritario*, carattere che rappresenta l'altra faccia della medaglia del suo essere antimetafisico. Laicista è quindi colui che esercita il pensiero critico e che per questo vive nella non-‘certezza assoluta’ delle tesi-opinioni proprie e degli altri (di cui razionalmente indaga la fondatezza). Colui che con rigore logico e morale esercita il *dubbio*, cioè che al dubbio tutto sottopone: credenze, idee, concetti. Su questa linea si esprime Gennaro Sasso, secondo il quale «laico è colui che, di fronte alla

⁹ G. SALVEMINI, *Una guerra di preposizioni*, in “Il Mondo”, 22 marzo 1952.

¹⁰ C. A. VIANO, *Laici in ginocchio*, Roma-Bari, Laterza, 2008², p. 102.

realtà, e alle sue mille facce, innanzi tutto dubita, non sa a quale debba darsi la preferenza, non sa se ce ne sia una che le riassuma tutte e ne sveli il senso, e nemmeno sa se in quel che vede e viene via via sperimentando un senso vi sia [...] a differenza dell'uomo della certezza, della verità, della fede, non ha certezze di cui sia sul serio certo, non conosce verità che gli appaiano come verità, non ha fede». ¹¹ Ma quanto detto non implica che, in senso soggettivo, oltre che antiautoritario, il laico sia anche anarchico *tout court*, poiché il laico non è ideologicamente contro lo Stato e le sue istituzioni; in senso oggettivo, 'laico' può invece significare, in estrema sintesi, "nulla di assoluto" *nel* mondo (solo il Mondo può essere assoluto).

2. La laicità come status

Storicamente, lo Stato laico è quello che ha stabilito nei suoi principi costituzionali la *separazione* dalla Chiesa, e questo è il punto di partenza, su cui però bisogna essere subito il più possibile chiari: è lo Stato che ha sancito, costituendosi-costituzionalizzandosi, la separazione *della* Chiesa *da sé* stesso, dal *proprio* ordine. Lo Stato laico non ha religione alcuna nel senso che se ne è emancipato mediante un atto, ri-fondante, di autodeterminazione (non esiste un "terzo" che abbia stabilito che esso e la Chiesa debbano essere separati).

Risaliamo ora a un'antica "dichiarazione di separazione", quella espressa nel Vangelo di Marco del notissimo principio «Dare a Cesare quel che di Cesare, a Dio quel che è di Dio», alla politica, al potere costituito e alla religione quanto loro propriamente spetta. Il principio sembra implicare *prima facie* una logica della separazione o distinzione, ma rovesciata rispetto a quella di cui sopra: è la verità divina rivelata che separa da sé stessa la sfera politica, prescrivendo di dare *distintamente*. Ma, a uno sguardo genealogico, il quadro si rivela radicalmente diverso, perché molto presto si è imposta piuttosto una logica della netta e irrevocabile *subordinazione* di un termine all'altro: ogni *potestas* o *auctoritas*, infatti, deriva sempre da Dio, come sentenziato da san Paolo nella *Lettera ai Romani*. È questa un'assunzione fondante, la quale perciò non può essere messa in discussione dalla dottrina cattolica e che ha avuto la sua compiuta realizzazione negli Stati teocratici. Contro questa concezione la laicità comporta che lo Stato, la cui *auctoritas* ¹² deriva solo dalla totalità

¹¹ G. SASSO, *Considerazioni sul laicismo* in «Parolechiave», 33 (2005), "Laicismo", pp. 52-53.

¹² Vale la massima giuspositivistica di Hobbes *auctoritas* – non certo nel senso di autoritarismo –, *non veritas, facit legem*, cui si oppone l'altra, *veritas, non auctoritas, facit legem*. Il punto è concepire un'*auctoritas* di uno Stato la cui costituzione traduca pienamente il principio della sovranità laica repubblicana, la quale esclude proprio la possibilità di un'*auctoritas* politica – monarchica,

del popolo, mantenga incondizionatamente ‘neutralità’ e ‘equidistanza’ nei confronti di tutte le istanze particolaristiche, religiose, politiche, civili (quindi *imparzialità*), che gruppi di cittadini e organizzazioni promuovono pubblicamente, ma che in nessun modo possono essere incorporate nelle istituzioni. Tutti indistintamente, credenti, agnostici e non credenti, sono sempre dei *cives*, *cittadini* dello Stato, il quale perciò non può che esibire un’*indifferenza* costitutiva, cioè non può avere una *propria* identità che si differenzi da o escluda altre identità.¹³ Possiamo su questo punto persino concordare parzialmente con il Cardinale patriarca di Venezia Angelo Scola che definisce la laicità statuale come la «non identificazione con nessuna delle parti in causa cioè dei loro interessi e delle loro identità culturali, siano esse religiose o laiche in causa»,¹⁴ ma con la precisazione che qui “laiche”, per evitare la palese autocontraddizione, deve significare ideologico-politiche.

Lo Stato, poi, concretamente, possiede una Carta costituzionale e un ordinamento giuridico, un Codice civile e uno Penale, che tutti sono tenuti a rispettare. Vedremo che l’“obbligo” al rispetto, in uno Stato laico, repubblicano, si rivela razionalmente inscritto nell’essere stesso del cittadino, in quanto questi può rinvenire in esso il principio della sua libertà e “indiretta” autonomia. Scendiamo allora sul piano concreto delle norme giuridiche, precisamente della questione del rispetto delle leggi. Molti problemi si verificano quando un’istanza religiosa *individuale* pretende di valere in un contesto pratico, come nel caso in cui un “obiettore di coscienza” svolga una professione nel campo della ricerca e della cure mediche. In qualsiasi ordinamento normativo, se qualcuno contravviene a una legge, civile o penale, incorre in sanzioni, pene pecuniarie o detentive. Nel complesso mondo delle leggi, alcune prescrivono, altre proibiscono determinati comportamenti e azioni, altre invece prevedono un “diritto” (alcune escludono, altre includono delle possibilità pratiche). Nel caso della legge 194 sull’aborto, ad esempio, a determinate condizioni una donna può decidere l’interruzione della gravidanza: si reca in un ospedale (pubblico) e si affida a un medico. Ma cosa succede se il medico si rifiuta di praticare l’aborto – obiezione prevista dalla stessa legge 194¹⁵ – in base

oligarchica, partitocratica eccetera – permanente e dominante. Un’ambivalenza segna il concetto di *auctoritas*, di potere politico (“Cesare”): può essere, in riferimento al popolo, autoregolazione e autonomia oppure dominio e eteronomia: solo la prima configurazione esprime il senso della laicità.

¹³ Questo punto bene ribadisce e discute S. GHISU, *Lo Stato senza identità e la Chiesa cattolica*, Inschibboleth, Novembre-Dicembre 2008, n° 13 (www.inschibboleth.org/Pagina7.13.html).

¹⁴ Cfr. Card. A. SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Venezia, Marsilio, 2007.

¹⁵ Il testo dell’art. 9 recita in apertura: «Il personale sanitario ed esercente le attività ausiliarie non è tenuto a prendere parte alle procedure di cui agli artt. 5 e 7 ed agli interventi per l’interruzione della gravidanza quando sollevi obiezione di coscienza, con preventiva dichiarazione» (Legge 22 maggio 1978, n. 194).

a urgenze della propria coscienza di credente? Intanto si determina una situazione conflittuale, dal momento che la donna non può usufruire di un diritto sancito da una legge della Repubblica Italiana, perché il medico, tale in quanto ha conseguito un titolo professionale riconosciuto dallo Stato, si rifiuta di operare ergendosi a giudice su ciò che è lecito o meno richiedere a chi esercita la professione medica: la *sua* coscienza è decisiva.

Alcune evidenti questioni si pongono al riguardo: in primo luogo, se l'obiezione di coscienza si estende, per adesione a una particolare sotto-confessione religiosa (e. g. i Testimoni di Geova), a pratiche quali la trasfusione di sangue o a interventi volti a salvare la vita, oppure a non prescrivere la pillola abortiva RU486 e nemmeno la cosiddetta "pillola del giorno dopo", il rischio è, in un caso, che il cittadino non possa più ricevere adeguata e tempestiva assistenza medica, nell'altro, che non possa operare una scelta di vita le cui motivazioni sono esclusivamente personali. In secondo luogo: non vale il discorso che questi sono casi rari, una percentuale minima, peraltro cosa non vera,¹⁶ perché non si può escludere che il loro numero possa estendersi. Il problema assumerebbe così una dimensione grave: insomma, come negare che tutti i medici possano ricorrere all'obiezione di coscienza? A parte ciò, a nostro giudizio, essa non dovrebbe essere riconosciuta e tutelata (nemmeno nel caso dell'aborto) di diritto,¹⁷ da un articolo di legge, perché altrimenti ci si trova di fronte all'assurdo di qualcosa di legale che sancisce l'eccezione alle leggi. Qual è allora una possibile soluzione? In uno Stato di diritto, ovviamente non si può pensare alla coercizione nei confronti dei medici obiettori, ma su un punto non si può transigere: in una struttura sanitaria pubblica chi deroga, sulla base di convinzioni etico-religiose, dall'esercizio pieno della propria professione, non può che essere escluso dall'ordine professiona-

¹⁶ Le statistiche parlano del 69,2% di obiettori di coscienza tra i medici ginecologi. Si vedano le voci «Aborto», «Obiezione di coscienza», «RU486», in V. POLCHI, *Da Aborto a Zapatero. Un vocabolario laico*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

¹⁷ Esattamente al contrario di quanto sostiene, con il consueto tentativo di ingerenza, papa Benedetto XVI: «L'obiezione di coscienza – ha detto il pontefice – è un diritto che deve essere riconosciuto alla vostra professione permettendovi di non collaborare direttamente o indirettamente alla fornitura di prodotti che hanno per scopo le scelte chiaramente immorali, come per esempio l'aborto e l'eutanasia» (www.repubblica.it, 29/10/2007). Ineccepibile la risposta di F. Caprino, di Federfarma: «È un obbligo per i farmacisti, così come previsto dalla legge, garantire ai cittadini di trovare in farmacia i medicinali prescritti dal medico».

Nel caso clamoroso di Eluana Englaro la posizione della Chiesa cattolica è stata espressa a chiare lettere dall'Arcivescovo di Torino Cardinale Poletto (Intervista a "la Repubblica", 22/09/2009): «Un cattolico rispetta le leggi e rispetta la sua coscienza. Per questo esiste la possibilità di fare obiezione quando l'applicazione di una legge contrasta con i propri convincimenti profondi». Rispetto di entrambe? Falso, e lo si dichiara bellamente subito dopo: la legge dello Stato è subordinata, e quindi può anche essere non rispettata, alla "legge" insondabile della coscienza. Giudicata la vicenda di Eluana un possibile un caso di eutanasia, il Cardinale ha invitato i medici all'obiezione di coscienza, tutto ciò dopo che la Corte di Cassazione ha autorizzato i medici a sospendere l'alimentazione alla donna.

le. Non si può pregiudicare un diritto di legge – vero principio laico-liberale – appellandosi a istanze, quella della coscienza religiosa individuale, a esso incommensurabili e non traducibili sul piano normativo. La libertà di coscienza, che è certamente un diritto laico fondamentale, si esplica in una sfera privata e deve poter avere una sua *espressione* pubblica, ma la coscienza non può, obiettando, destituire la validità della legge. Si ricordi solo che la libertà di coscienza venne definita da Gregorio XVI come un delirio che scaturisce dalla «inquinatissima fonte dell'“indifferentismo”» (1832: posizione mantenuta, nella sostanza, fino al Concilio Vaticano II). Partendo dalla coscienza e dai suoi scrupoli religiosi peraltro non esisterebbe alcun limite agli effetti di “neutralizzazione” delle leggi, specie in un'epoca in cui con la convivenza multi-etnica e multi-religiosa aumentano le tendenze a metterne in questione l'osservanza. Ma fin qui si è esposto il caso di una resistenza individuale alle norme vigenti, in adempimento alle prescrizioni di condotta morale stabilite dalla Chiesa cattolica.

Lo scenario è diverso e più grave quando le gerarchie ecclesiastiche intervengono con dichiarazioni pubbliche, amplificate e ossequiosamente riportate da compiacenti mezzi di informazione, in merito all'attività legislativa, sostenendo la necessità di abrogazione o revisione (*in primis* della citata 194 sull'aborto) di leggi della Repubblica Italiana. O la promulgazione di norme che vietino alcune pratiche, ad esempio la ricerca sugli embrioni umani e l'eutanasia, oppure le sottopongano a “disciplina”, come la fecondazione assistita. L'azione di pressione politica e ideologica della Chiesa, quando non manifesta interessi biicamente economici, come il finanziamento alle scuole private confessionali, o di mantenimento di privilegi (“8 per mille”, esenzione dall'ICI eccetera), è originariamente mirata all'*imposizione* della “dottrina sociale” cattolica. E questa imposizione se avviene mediante uno strumentale “appello alla ragione” assume i tratti dell'*impostura*.

I principi ferrei della dottrina cattolica sono noti; in primo luogo stabiliscono la disciplina della sessualità, finalizzata alla procreazione e l'indisponibilità della vita e della morte. Il mondo è creato da Dio, unico e trascendente, e Dio ha dato la vita all'uomo (della vita Dio, che ne avrebbe fatto “dono”, rimane però “sovrano Padrone”: *Nuovo Catechismo* 2280). La Chiesa è interprete della volontà di Dio inscritta in un diritto di *natura*, immutabile, storico; l'insegnamento della Chiesa è quindi espressione di una legge morale naturale. Qui, si noti bene, non si tratta di cura delle anime o delle coscienze, terreno su cui la religione cristiano-cattolica ha costruito il suo dominio *spirituale* e psicologico sull'uomo, che peraltro vede sempre di più e inesorabilmente messo in crisi. Qui è questione di affermazione *in re civili* di valori assoluti, non negoziabili, di diritti “naturali”, tali in quanto discendenti dalla verità divina: *religione civile* e/o *teologia politica* (G. Zagrebelsky). È innegabile che la teologia politica

«non è affatto finita, ma resta del tutto essenziale all’opera e alla presenza stessa della Chiesa»¹⁸ (R. Esposito), un dato che è bene non trascurare.

In generale, il diritto naturale (e quello “divino positivo”) pretende di essere predominante, di subordinare e, in ultima analisi, destituire di valore tutti i cosiddetti “diritti umani”, quelli posti nella *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* promulgata dall’ONU nel 1948. I diritti umani, sia chiaro, non sono diritti assoluti, astorici, non rivedibili, ma frutto del progressivo, “storico” riconoscimento di un nucleo di principi a garanzia della dignità della vita umana e di una convivenza non autodistruttiva. Ma perché la Chiesa non li ha mai effettivamente accolti e fatti propri? Perché “troppo immanentistici”, perché non colgono, come sostenne perentoriamente Pio XII, la «dignità della persona umana», la quale soltanto una «società cristiana» potrebbe veramente garantire. La non accettazione dipende poi, specificatamente, da alcuni interconnessi motivi: in primo luogo, perché è la «legge divina, naturale e positiva, e per ciò stesso immutabile»¹⁹ (C. A. Viano) la base dei diritti della persona umana, una legge superiore e incommensurabile alla legge umana positiva degli Stati. Più analiticamente, per la dottrina laica dei diritti l’unico limite a un diritto è l’eguale diritto altrui, mentre per la dottrina cattolica invece il limite è posto dall’ordine naturale (giusto). L’altro motivo generale della relativizzazione, se non del rifiuto, della portata della *Dichiarazione*, dipende dal fatto che essa implicherebbe un’esiziale pretesa da parte dell’uomo di essere autosufficiente e persino di negare la propria dipendenza da Dio.

Questo discorso mette in chiaro le primarie esigenze della laicità contro tutte le pressioni e interferenze da cui è costantemente investita, clericali in primo luogo, ma anche politiche e provenienti dalla società civile. Bisogna ribadire, quindi, queste esigenze, in riferimento ad alcune distinzioni fondamentali. Nell’ambito giuridico *costituzionale* – in cui devono valere solo le istanze di ciò che *comune* a tutti e i diritti di cittadinanza – e nella sfera politica della *deliberazione* o *decisione* collettiva, Dio e fede religiosa non devono avere alcun diritto di tutela e tantomeno di privilegio. Possono esclusivamente essere una tra molteplici delle voci che si manifestano nella sfera della *discussione* pubblica, che dalle altre deve essere mante-

¹⁸ Concordiamo solo su alcuni punti con la concezione di Roberto Esposito, ma questa tesi ci pare del tutto condivisibile: la vocazione politica «è consustanziale alla teologia cristiana in generale e a quella cattolica in particolare. Senza di essa – senza l’interesse costante e capillare a penetrare nel mondo per produrvi una trasformazione profonda, il messaggio evangelico, così come è stato diffuso fin da San Paolo, non avrebbe avuto senso» (R. ESPOSITO, *La vocazione politica della Chiesa* in «MicroMega», Almanacco di Filosofia, 2008 [“Dio, nichilismo, democrazia”], p. 26).

¹⁹ Per essere precisi si dovrebbe parlare complessivamente di *diritto divino*, il quale al suo interno poi si distingue in *naturale* o diritto naturale (*ius naturale*), l’insieme delle norme poste all’atto della creazione e comuni a tutti gli uomini, e *positivo* (*ius divinum positivum*) promulgato per mezzo della Rivelazione e contenuto nella Sacra Scrittura e nella Tradizione.

nuta distinta (Salvatore Veca); qualsiasi pretesa di presunta “superiorità” non può che essere confinata in una sfera privata.

In base a quanto detto forse si chiariscono alcune cose: ad esempio, perché la dottrina religiosa, di derivazione metafisica e di impianto dogmatico,²⁰ non si possa a rigore configurare come una radicale forma di ideologia. Quella non può infatti accettare di essere *un* valore, nemmeno il valore supremo, in quanto dovrebbe sempre necessariamente riconoscere la logica stessa della “posizione del valore” (*Wertsetzung*): non essere unico, essere in rapporto con altri valori, anche se negati come (veri) valori, considerati non-valori. Il terreno delle ideologie è pur sempre quello del relativismo, della molteplicità dei valori, dei rapporti di forza, del conflitto e del tentativo di dominio o di imposizione di un’egemonia. Di fronte a presunti valori assoluti non si può laicamente che mantenere una posizione “nichilistica”, piaccia o meno il termine, la quale nega che possa esistere un qualsiasi valore dotato in sé di assolutezza e universalità, quindi indiscutibile, non criticabile²¹ (nemmeno, ma questo sarebbe il minimo, nelle sue concrete configurazioni storico-culturali).

La Chiesa cattolica dopo il 1870, con la fine dello Stato pontificio-teocratico governato del papa-Re, non ha mai rinunciato a una “missione” politica.²² Il suo obiettivo è stato ed è il controllo della vita politica dello

²⁰ Il dogma, nel quadro della religione cattolica, è un’“opinione” (vd. etimologia dal greco) assunta e decretata – da un concilio o da un papa – come verità di fede; il dogma si oppone all’eresia. Etimologicamente è interessante notare come il termine *dogma* abbia la stessa origine verbale di *doxa*-opinione: presso gli Stoici, con connotazione negativa, esso indica un falso giudizio sulla realtà, il quale causa passioni, atteggiamenti irrazionali: paura, turbamento, e incapacità a agire.

²¹ Con presupposti e implicazioni molto diversi, ci ricollegiamo alle tesi antiuniversalistiche di Gianni Vattimo: il punto-chiave è trovare il modo di un mettersi d’accordo civilmente una volta esclusa l’idea di che siano valori assoluti: «Solo il nichilismo ci può salvare. Se non perché non dovremmo stare con Bush che bombarda l’Iraq in nome dei diritti umani? Non è forse il capo di un grande Stato democratico e liberale, eletto con i voti dei cittadini e secondo una Costituzione che è appunto un capolavoro di liberalismo. Possiamo obiettare che siamo contro la violenza. Ma allora saremmo stati contro la violenza anche nel caso della guerra contro i nazisti e il fascismo? Neanche il rifiuto della violenza è un valore inalienabile. Guerra giusta? Di nuovo, alla fine solo se “Dio è con noi” [...]» (G. VATTIMO, *Solo il nichilismo ci può salvare* in «MicroMega» Almanacco di Filosofia, 2008 [“Dio, nichilismo, democrazia”], pp. 118-119).

²² Dal principio laico, minimo e formale, “Libera Chiesa in Libero Stato”, principio della separazione e della reciproca *indipendenza*, si passò ai Patti Lateranensi, dell’11 febbraio 1929, tra Chiesa e Stato fascista, quindi alla religione cattolica sancita dal *Trattato* fra la Santa Sede e l’Italia come “religione di Stato: «L’Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell’articolo primo dello Statuto del Regno, 4 marzo 1848, pel quale la religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola religione dello Stato» (*Trattato*, art. 1). La Costituzione della Repubblica Italiana (1948, art. 7) “ristabilisce” che: «Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale». Un passo in avanti s’è fatto con la revisione del *Concordato* nel 1984 (legge n. 121/85): privilegi, garanzie inaccettabili, ossequi per la Chiesa e la religione cattolica permangono, ma almeno questa decade come religione di Stato («Si considera non più in vigore il principio, originariamente richiamato dai Patti Lateranensi, della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano», Protocollo

Stato, prima Monarchia poi Repubblica, Italiano. È chiaro che non potrebbe esistere un “partito della Chiesa”, e ciò per vari motivi già adombrati. Il primo è un motivo teologico: non può collocarsi sul piano relativistico della molteplicità e parzialità delle opinioni (laicistico) o dei valori (politico-ideologico) poiché gode dello statuto della verità rivelata, unica e cattolica-*universalistica*: è la voce di Dio, attraverso la figura di Cristo, la quale non può risuonare nella polifonia del mondo. L'altro motivo è invece di carattere pratico: essere un attore o partecipante nel gioco della politica espone a un rischio fatale, poiché, come in tutti i giochi, infatti, è possibile la sconfitta, sia in termini di potere che di consenso. Allora, la posizione è sostanzialmente questa: tentare di gestire il gioco della politica, senza farne effettivamente parte, condizionare piani, progetti, diritti, scelte e far eliminare o, al contrario, promuovere determinate leggi. Una volta dissoltosi quell'agente intermediario che è stato, in Italia, il partito della Democrazia Cristiana, almeno nel progetto autoritario di papa Pio XII negli anni Cinquanta, non rimane che quella strada. E si può capire il non dichiarato, ma ineliminabile, fascino che la Chiesa cattolica subisce nei confronti dell'islamismo. L'Islâm in molti Paesi ha, per così dire, realizzato il massimo: la piena fusione tra sfera religiosa e sfera politica o l'inclusione di questa nella prima. Ha costruito uno Stato totalmente ispirato ai principi della religione musulmana e plasmato una società rigorosamente islamica (almeno nella forma, perché poi la realtà spesso non vi corrisponde). Questo è il fascino dell'*integralismo*, ossia dell'applicazione, in tutti i campi, di una dottrina religiosa nella sua interezza e col massimo rigore. In fondo, può apparire paradossale, ma l'obiettivo inconfessabile della Chiesa cattolica – *non* certo della religione cristiana – permane quello della massima *secolarizzazione*²³ o mondanizzazione,²⁴

Addizionale, *In relazione all'art.1*). Sul principio della *separazione* tra Stato e Chiesa le parole più forti e chiare sono quelle pronunciate da Thomas Jefferson, terzo presidente degli Stati Uniti d'America (1801-1809): in base all'idea che «la religione è una questione strettamente privata tra l'uomo e il suo Dio», risulta necessario costituzionalmente «costruire un muro di separazione tra chiesa e Stato» («*building a wall of separation between Church and States*»); in Francia il principio della separazione viene introdotto nel 1905.

²³ Da un punto di vista storico, Ernst Kantorowicz evidenzia un duplice movimento: l'autorità spirituale della Chiesa che si ancora nel mondo secolare e lo Stato che persegue la propria consacrazione. Lo storico tedesco sostiene infatti che mentre l'“alta dea” della Chiesa come *corpus mysticum cuius caput Christus* (“corpo mistico con alla testa Cristo”) andava inglobando contenuti secolari, di carattere corporativo-giuridico, lo Stato secolare, all'opposto, procedeva alla propria esaltazione e “semireligiosa glorificazione”; notiamo al riguardo che la nozione della Chiesa come “corpo mistico” presenta una sorta ossimoro, molto sintomatico: due nature, spirituale e mondana o temporale, in uno. Al di là di ciò, guardando in prospettiva moderna, tre sono le “configurazioni” in gioco: religione di Stato, religione dello Stato, Stato senza religione o laico: la prima e la terza sono di carattere primariamente giuridico, la seconda di carattere simbolico. Cfr. E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989.

²⁴ Su questa linea si esprime Carlo Talenti in *Questione laica* (www.homolaicus.com/teoria/laicismo - La Lente, 2005): «il processo di secolarizzazione *del Sacro* – cioè di compromissioni con

la *potestas circa temporalia*: una deroga dalla dimensione escatologica, alla luce del principio paolino che *Omnis potestas a Deo*.²⁵ Perciò la *secolarizzazione*, termine che si è imposto principalmente in un ambito tedesco (*Sekularisierung*), nel suo significato storico e comune si configurerebbe in questo senso più come una *de*-secolarizzazione o come una *de*-cristianizzazione della società moderna, fenomeno che coincide precisamente con la genesi della laicità. Accogliendo la tesi di uno dei più decisi e coerenti assertori del laicismo in Italia, Gaetano Salvemini, si può ben sostenere che in ambito pratico-politico «il laicismo è la secolarizzazione delle istituzioni pubbliche».²⁶ Il lato complementare, teorico, a questa lettura, come abbiamo visto e vedremo, lo si può cogliere ad esempio nella lettura di Ugo Spirito, secondo cui «Laico può ritenersi soltanto colui che, non credendosi in possesso della verità, sa di non poter dire no al prossimo suo»; traduciamo nella nostra prospettiva: «che non deve negare *a priori* la plausibilità o veridicità di tesi diverse dalle proprie».

Giunti a questo punto, proviamo a mettere a fuoco la *natura* della stessa *laicità*, precisando in primo luogo che essa è termine sostantivo che deriva dal greco *laos*, ‘popolo’ (da cui l’aggettivo *laikos*), inteso come entità pre-politica o a-politica, moltitudine indistinta e indeterminata, di cui tutti gli individui partecipano. In questo senso si differenzia dal *demos*, dal popolo inteso come entità strutturata politicamente. Ma, come giustamente rileva un attento studioso e critico, «In un certo senso, il popolo di costituisce solo dandosi una Costituzione: la sovranità, in questo caso, è assoluta, nel senso che solo il popolo è la fonte legittima dell’unione»: il *laos* precede il *demos* e quindi non si risolve in esso (Pena-Ruiz). La laicità, principio della Costituzione di uno Stato *repubblicano* – il solo che

i poteri profani - è un fenomeno che inizia fin dalle origini, e coincide con il suo riconoscimento sociale. Il Sacro non può avere altra realizzazione che quella storica, cioè quella che lo immerge nell’Ordine Profano».

²⁵ Tutto ciò è stato scritto a chiare lettere, 50 anni fa, su “La Civiltà cattolica”: «La Chiesa non è nello Stato perché lo trascende in estensione a causa della sua natura cattolica, e in dignità, fini preminenti, e origini, a causa della sua essenza soprannaturale... Lo Stato e la vita politica non hanno se non una relazione di subordinazione al sacro e trascendente». Come giustamente nota Pena-Ruiz, «separazione non significa distruzione, ma ridefinizione dei rispettivi statuti giuridici. La nozione stessa di separazione/distinzione è negativa soltanto rispetto a una situazione precedente di collusione o di confusione» (PENA-RUIZ, *op. cit.*, p. 95).

²⁶ Merita di essere riportato, per la sua lucida puntualità, l’intero brano che esplicita la concezione di Salvemini: «La ideologia del laicismo nega alle autorità ecclesiastiche il diritto di mettere legalmente a servizio delle loro ideologie le autorità secolari. Le autorità ecclesiastiche hanno il diritto di “consigliare” i fedeli, e magari di condannarli al fuoco eterno, ma nell’altra vita. Se avessero la facoltà di imporre giuridicamente a fedeli e non fedeli i loro consigli e le loro condanne in questa vita, i loro consigli diventerebbero “leggi”. I peccati diventerebbero delitti. Il laicismo – inteso in questo senso, e non so in quale altro senso si possa intendere – è la secolarizzazione delle istituzioni pubbliche».

può essere totalmente laico –, che sancisce libertà e uguali diritti per *tutti* i cittadini, esprime la condizione *giuridica* necessaria, fondativa, della *democrazia*, del potere *politico* esercitato della maggioranza del popolo. Senza uno Stato laico rappresentativo dell'unione della totalità dei cittadini e delle fondamentali libertà e uguaglianza di diritto, e senza la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata non può sussistere strutturalmente la democrazia: democrazia che si sviluppa nella sfera della discussione pubblica e si attua in quella della decisione collettiva (democrazia e sfera pubblica sono coestensive). Possiamo concordare con quanto al riguardo puntualizza Gustavo Zagrebelsky, il quale offre un'ottima sintesi del nucleo della questione: il principio primo dello Stato costituzionale è «che nessuno possiede *a priori* una verità unilaterale che possa diventare di per sé, fuori del confronto nel pubblico dibattito, “verità” per tutti». E la questione della verità, come ben evidenzia un altro insigne giurista, Natalino Irti, il «cippo di confine tra fedi religiose e interpretazioni laiche [immanentistiche] della vita». Il quale, però, in un suo recente piccolo libro,²⁷ insiste sulla distinzione tra una laicità negativa e una positiva, tali in quanto la prima respingerebbe l'esperienza religiosa, «illudendosi di separare la sfera pubblica della politica e la sfera intima della fede», mentre la seconda ne “ascolterebbe la voce”, accogliendola come “dialogante tra i dialoganti”. È questa una distinzione che rischia quantomeno una certa ambiguità, e che concerne più l'atteggiamento di pensiero del laico che non il *concetto* di laicità.

La laicità si connota per il pieno riconoscimento della suprema istanza della *libertà*. Una qualsiasi opinione che non sia effettivamente libera di esprimersi (libertà di opinione e di espressione) o che non abbia il diritto di organizzarsi come meglio ritiene, non può, o può solo limitatamente, partecipare al confronto dialettico mediante cui si costruisce la cosa pubblica. “Discriminate” a priori o escluse per decreto alcune tesi-opinioni, la dialettica politica medesima, in cui si realizza la laicità, si riduce a ‘parte’ e si vede destituita del suo stesso senso: dialettizzare tutto, quindi non negare, escludere, se non dialetticamente (mediante paritetico confronto delle opinioni e in base al consenso). È chiaro congiuntamente che

²⁷ N. IRTI, *La tenaglia. In difesa della ideologia politica*, Roma-Bari, Laterza, 2008. In questo testo, originato da un incontro di dialogo con E. Severino, si possono trovare alcune interessanti tesi, al di là del discorso sulla laicità, *in primis* quelle “diagnostiche” sulla stato attuale della politica, almeno in Italia, stretta appunto nella “tenaglia” dell'economia e della fede religiosa, della tecnocrazia e della clerocrazia, “potenze” che riempiono il vuoto delle lasciato dalla scomparsa delle ideologia. Per Irti di qui nasce la necessità di recuperare una prospettiva *ideologica*, non certo marxistica, dell'*unità di pensiero e azione*, di una «necessità di una prassi, che non si frantumi nell'oscillante [e “acquoso”, n. d. r.] pragmatismo della quotidianità, ma sia sorretta e guidata da una scelta intellettuale. Questo è il fondamento della legittimità storica di una classe politica» (*ivi*, p. 58).

l'estensione dei diritti, la quale non deve pregiudicare i diritti esistenti (se costituzionali) secondo la regola liberale del «e-e», è ciò che dà la possibilità di formulare tesi ulteriori e alternative, di prendere decisioni diverse e quindi di intraprendere nuove azioni.²⁸ In ultima analisi, la laicità non può non prevedere e tutelare il massimo grado *libertà* possibile – tra cui la libertà di decidere sulla propria vita e sulla propria morte (testamento biologico) – e essere quindi, secondo le tradizionali categorie politiche, radicalmente *liberale*.

Nel quadro della tutela della libertà in tutte le sue forme, la laicità istituzionale si integra con la concreta dinamica politica, che consiste nel prevalere relativo, temporaneo e regolato, di una tesi-opinione, p.e. una norma, sulle altre, le quali di conseguenza vengono a essa subordinate. Quindi nessun dominio incondizionato, illimitato nel tempo e nei suoi effetti, incontrollato, dominio che invece contraddistingue variamente i regimi autoritari, totalitari e le dittature. Su queste basi si sviluppa, ad esempio, la concezione del liberalsocialismo di Guido Calogero²⁹ e in generale la “terza via” laica, liberal-democratica o socialista nonché ‘radicale’ che, pur con diverse anime, è esistita e ha operato nel nostro Paese. Una forza progressista alternativa al “totalitarismo di destra”, di derivazione fascista e clericale, e al “totalitarismo di sinistra”, rappresentato dal Partito Comunista sotto la guida dell'Unione Sovietica, i quali si sono spartiti la scena politica italiana per cinquant'anni. Su questa linea interpretativa, condivisibile anche se talvolta riduttiva, si muove lo storico Massimo Teodori nel suo libro – senza meno meritevole per la cura con cui affronta e consolida un tema poco frequentato o gravemente rimosso – *Storia dei laici*.³⁰ Egli svolge questa tesi: il cosiddetto “terzaforzismo” ha avuto grande importanza nella cultura e nello sviluppo di una coscienza

²⁸ Come recita la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* francese del 26 agosto 1789, art. 4: «La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri».

²⁹ I principi fondamentali del *liberalsocialismo* di Guido Calogero (*Manifesto del liberalsocialismo*, 1937) sono «assicurare la libertà nel suo funzionamento effettivo, costruire il socialismo attraverso questa libertà. Alla stregua del primo principio, esso considera parte integrante del suo programma l'instaurazione e la difesa di quel “liberalismo armato”, che dev'essere, come si è visto, la base universale di ogni convivenza politica, e fin da oggi il fondamento del comune Fronte della libertà. Alla stregua del secondo principio, esso vuole riforme sociali che non piovano dall'alto, ma siano figlie della democrazia e della libertà».

³⁰ M. TEODORI, *Storia dei laici nell'Italia clericale e comunista*, Venezia, Marsilio, 2008. Vero è che la grave rimozione della memoria storica del mondo laico e antitotalitario – e ‘laico’ e ‘antitotalitario’ coincidono – è dipesa molto dalla «forza dirompente dei drastici spartiacque dominanti – *fascismo/antifascismo, comunismo/anticomunismo* – che hanno tenuto a lungo la scena», i quali hanno occultato proprio lo spartiacque fondamentale, in senso politico-civile: *totalitarismo/antitotalitarismo*. Per questo è ancora importante ripercorrere la storia “dispersa” di quei «gruppi politici e culturali che non rinunziarono alla idealità e alla pratica dell'antitotalitarismo laico, liberale e socialista, ossia all'antifascismo e anticomunismo democratici» (che peraltro, in una loro particolare corrente, furono antesignani del federalismo europeo).

intellettuale critica e libera (si pensi all'opera svolta da "Il Mondo" di Mario Pannunzio), ma ha avuto però anche la grande debolezza di non esser mai riuscito a costituire una forza politica organizzata, unitaria o almeno convergente: a costruire un partito nuovo, che in quanto tale fosse in grado di incidere in maniera netta, nel senso di un riformismo progressista, sullo sviluppo politico e civile. Una lunga occasione mancata da cui bisognerebbe ripartire.

Ferma la distinzione tra i piani della Costituzione, delle leggi e dei progetti politici, un naturale compito critico del *laicismo* è argomentare la necessaria autonomia e sovranità – attributi strutturali – dello Stato, di ciò che è istituzionalmente comune, alla luce delle basi costituzionali della laicità: uguaglianza e libertà, *égalité*, *liberté*, supremi principi rivoluzionari della prima Repubblica Francese. La sostanza della laicità prevede che ogni progetto politico e legge possa affermarsi esclusivamente come risultato di una dialettica interna all'opinione pubblica (che si sviluppa ormai quasi soltanto attraverso i mezzi di informazione) e in ambito parlamentare tra molteplici tesi alternative. Questo è il principio del *pluralismo* democratico, i cui confini permangono quelli del rispetto della costituzionalità (su cui vigila il supremo organo della Corte Costituzionale). Se il principio dell'uguaglianza rientra nel patrimonio ideale della "sinistra", quello della libertà si può ritrovare invece, in diverse accezioni, in campi politici molti distanti. Ma, in ogni caso, nella laicità i due principi sono co-implicati. Come argomentato, non si può giustificare razionalmente la superiorità assoluta di *una* tesi-opinione, dalla quale conseguirebbe un'incontrovertibile legittimità metadoxastica a subordinare tutte altre tesi. E ciò anche perché se la tesi presunta superiore viene poi a assumere potere e una posizione autoritaria o totalitaria, può giungere a negare, in vario modo, proprio la libertà di esistere delle altre tesi. In ogni caso, anche quella stessa "super-tesi" – se è realmente una *tesi* e se vuole dominare – inevitabilmente *sta* nella molteplicità con tutte le altre, ed è perciò costretta a riconoscere l'irriducibile *uguaglianza* ontica di tutte le tesi-opinioni. Che una di esse sia dominante è un *fatto*, pura espressione di concreti rapporti di forza, non potendo darsi una tesi che per principio sia 'prima' *inter pares*.

Ma è palese che se questa critica non vuole essere solo astratta, ma produttiva di uno stato di cose più giusto e equilibrato, si deve perseguire una politica dell'uguaglianza effettiva. Ciò non implica un ideologico "egualitarismo" che persegue un livellamento o un'omogeneizzazione, ma l'elaborazione di progetti politici e sociali che garantiscano eguali condizioni concrete o materiali "di base", soprattutto economiche, in primo luogo nei percorsi di formazione, quindi nella scuola e nel lavoro: una sorta di "diritto al curriculum". Il punto focale è nient'altro che l'idea di

una giustizia sociale plausibile, la quale può essere promossa mediante un approccio riformistico volto, per un verso, a una migliore redistribuzione di opportunità e ricchezze, per altro verso, allo sviluppo. Ciò significa sostenere, in ultima istanza, con mezzi adeguati al mondo attuale, l'istanza peculiare di un socialismo di matrice liberale.

3. *Sul versante della filosofia*

Spostiamo ora il discorso del laicismo sul piano teoretico. La laicità, come visto, esclude radicalmente il predominio di un assoluto teologico o metafisico, nella forma di diritto o legge, che inglobi e renda *omogeneo* il relativo doxastico. Su questa posizione si può ritrovare la formula laicista, “debole” in quanto ipotetica, *Etsi Deus non daretur*,³¹ «Come se Dio non ci fosse», coniata dal teologo protestante Dietrich Boenhoeffer e sostenuta da alcuni laicisti nostrani. A questa formula e alle sue implicazioni si oppose l'allora Cardinale Joseph Ratzinger, il quale sostenne la necessità di capovolgere l'“assioma degli illuministi”: «Anche chi non riesce a trovare la via dell'accettazione di Dio dovrebbe comunque cercare di vivere e indirizzare la sua vita *veluti si Deus daretur*». Perché? Perché *soltanto* così si può riconoscere un unico e assoluto criterio della fondazione dell'universo morale. Al contrario di quanto sostiene Ratzinger, la sua prospettiva coincide con la semplice e, dati i presupposti, coerente negazione della libertà e della laicità. Nei discorsi del papa e di altri esponenti del clero cattolico non è nuova l'insistenza, strumentale e venata di ipocrisia, su come dovrebbe essere una laicità legittima, positiva, autentica – contro, evidentemente una laicità illegittima, negativa, falsa – e uno Stato “sanaamente” laico. Bisogna allora quantomeno ribadire con fermezza che non può essere certo il papa e la Chiesa a insegnare il giusto senso della laicità, dal momento che sono proprio loro i soggetti che non ne riconoscono la validità giuridica e politica, e ne attaccano costantemente gli elementi fondanti (“peste dell'età nostra”, l'aveva definita Pio XI nel 1922).³² La

³¹ In un recente articolo, Paolo Flores d'Arcais ha proposto un'interpretazione della laicità proprio alla luce di questa formulazione: «La laicità, cioè la metanorma *etsi Deus non daretur*, è dunque la precondizione, e la democrazia (il potere simmetrico di tutti e di ciascuno) è la *chance* effettiva per addomesticare lo spettro sempre incombente del nichilismo» (P. FLORES D'ARCAIS, *Etica dell'ateismo*, in «MicroMega» Almanacco di Filosofia, 2008 [“Dio, nichilismo, democrazia”], p. 8). Da un punto di vista teorico generale, Flores d'Arcais parla di *ateismo metodologico*, caratterizzazione dell'ateismo “consustanziale” alla democrazia liberale: «entrambi mettono capo all'individuo realmente esistente come soggetto di potere/libertà» (*ivi*, p. 11).

³² La sintesi della concezione antilaica dell'attuale pontefice si trova nettamente scandita in questa tesi: «Da qui (dal pluralismo e dalla tolleranza) non si potrebbe dedurre la piena neutralità dello Stato di fronte ai valori. Esso deve [*sic*] riconoscere che un patrimonio fondamentale di valori, fondati sulla tradizione cristiana, è il presupposto della sua consistenza» (vd. il saggio

laicità stessa non si declina in alcun modo, la laicità non conosce “gradi” ed è falsa la corrente contrapposizione di valore tra laico e laicista, tra laicismo e laicità, tra vecchia e nuova laicità.

Possiamo a questo punto avanzare qualche approssimativa definizione: la laicità è lo *statuto* giuridico-costituzionale di uno Stato repubblicano che determina lo *status* entro cui si svolge una prassi politica rigorosamente liberal-democratica. Il laicismo può invece essere considerato il pensiero *critico*, antidogmatico e antiautoritario, che inquadra teoricamente la laicità stessa e che, in quanto antimetafisico, apre all’analisi filosofica. È una coerente natura *duplice* o *bidimensionale* la caratteristica peculiare del laicismo. La critica laicistica è inoltre alla base di un’etica del dubbio, della decisione e della responsabilità, contro l’imposizione di un’etica della verità, con tutto il suo sistema codificato di leggi, prescrizioni, divieti. E decostruire il senso di un’etica della verità comporta aprire lo spazio a quell’etica del dubbio proposta, tra gli altri, da Zagrebelsky, il quale ben precisa che «il dubbio non è il contrario della verità. In un certo senso, ne è la ri-affermazione, è un omaggio alla verità»: non la verità religiosa dogmatica ma la verità doxastica, che è “impegnata” nel mondo ed emerge dal fecondo terreno del dubbio.³³

L’etica critica del dubbio si concretizza nella *decisione*, decisione nel senso del separare, del “tagliare via” (chiaro nel tedesco *Entscheidung*), atto che implica in sé la scelta, unilaterale, di una parte rispetto a tutto il resto. In quanto tale, oltre che rivedibile, la decisione-scelta risulta perennemente esposta al rischio, mai garantita da alcunché in modo assoluto riguardo il suo esser giusta o opportuna. Altrimenti, non sarebbe nemmeno una decisione, la quale opera su differenze di tesi-opinioni, ma piuttosto un’automatica e reiterata applicazione di principi etici derivati da una verità rivelata, alla quale il mondo, nella sua varietà e concretezza, risulta sostanzialmente indifferente: si ricordi al riguardo la penetrante annotazione critica di Machiavelli: «Avendoci la nostra religione mostro [mostrato] la verità e la vera via, ci fa stimare meno l’onore del mondo» (*Discorsi* 2, II). La decisione in ogni caso se non vuole ridursi a essere mera e ingiustificata azione, deve dipendere da un atteggiamento dubitativo e critico: questo ha come oggetto il campo aperto delle *possibilità* e conduce all’attuazione di alcune di esse, con conseguente esclusione di tutte le altre. La decisione è l’atto che determina e effettua stati di cose: solo di questo, individualmente e collettivamente, si può, si deve rispondere nel preciso senso del “dare ragione”. Nella prassi, critica e decisione mostrano un nesso inscindibile. Solo facendo proprio l’approccio appena delineato si

Orientamento cristiano delle democrazie pluralistiche? Sulla imprescindibilità del cristianesimo nel mondo moderno).

³³ G. ZAGREBELSKY, *Contro l’etica della verità*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. VII.

possono affrontare seriamente e con “mente libera” le delicate questioni etiche, in particolare bioetiche, che stanno sotto gli occhi di tutti.

Nel nostro discorso ancora quasi nulla s'è detto della dimensione filosofica del laicità e della dimensione laica del pensiero filosofico, alla luce di ciò che si è definito “laicismo”. Abbiamo sviluppato il nostro discorso usando il concetto di “opinione”, che adesso è necessario specificare meglio proponendo un abbozzo di teoria della *doxa*. Quella degli uomini, dei “mortalì”, è la dimensione fattuale della molteplicità delle opinioni, opinioni su di sé, sugli altri e sugli enti: è il mondo della *differenza*, segnato dall'intrascendibile *determinatezza* di ogni cosa. Per loro stessa natura le opinioni sono *relative*, cioè proposizioni dipendenti da criteri e riferimenti determinati; sono parziali, limitate, strutturalmente in rapporto o relazione. L'opinione consiste in una tesi, pro-posizione o giudizio, di affermazione o negazione, su possibili stati di cose e determinazioni ontiche del mondo. Riguardo poi lo statuto di verità o falsità, l'opinione è sempre ciò che è *controvertibile*: in termini platonici, come noto, l'opinione-*doxa* risulta opposta alla scienza-*episteme*. Più precisamente, il termine greco deriva dal verbo *dokein*, “credere” o “pensare” e indica una conoscenza relativa, tale sia nel suo oggetto, in quanto sottomesso al mutamento, al divenire, nonché a effetti di illusione, sia nel soggetto, il quale non ne ha una completa certezza. Ma un dato importante è la duplicità semantica del termine, che sta a significare anche l'*apparenza* o *datità* di una determinazione ontica, di un ente o essente, che è appunto oggetto dell'opinione (intesa nella prima accezione). L'opinione è pura produzione del linguaggio e quindi si configura come l'unità di un atto tetico o pro-posizionale e del qualcosa che appare in quanto ‘posto’ in esso come *quel* determinato oggetto-significato: in senso generale, questo è l'ambito dell'ontofenomenologia. «A è B», «Il tavolo è rosso» è una pro-posizione in cui vi è l'apparire di una *determinazione* ontica, l'esser-B di A o la ‘rossità’ di quel tavolo (nel caso della ‘definizione’ invece appare, si esplicita una determinazione costitutiva del soggetto stesso della proposizione: «A(B) è B»). Entro questo quadro si può parlare allora di un'opinione *vera* (*alethes doxa meta logou*) ossia di un'opinione della quale si può dimostrare il carattere di conoscenza effettiva, adeguata, ossia fondata nella *determinatezza* effettiva (‘esser-rosso’) di *un* qualcosa (il tavolo).

Se l'opinione, nel pensiero greco, viene assunta principalmente nella sua dimensione soggettiva individuale, bisogna però ricordare che Aristotele ha parlato anche di *endoxa*, “opinioni comuni”, ampiamente accettate e condivise.³⁴ Gli *endoxa*, che si distinguono sia dalle ‘proposizioni prime’

³⁴ Si può sostenere quindi che anche nel pensiero greco esista un senso di “opinione pubblica” – possiamo anche dire “politica” – che rimane però irriducibile rispetto a quello conferito in

della scienza, sia dai luoghi comuni apparenti, fungono da premesse, che non possono non essere concesse, in alcuni sillogismi: a partire da essi si può giudicare proprio il valore delle opinioni “dei molti”. Come spiega Enrico Berti, esiste per Aristotele un metodo in base al quale è possibile «vedere quali tra i pareri esistenti su un oggetto siano in grado di resistere alle confutazioni e siano compatibili con le opinioni più autorevoli esistenti al riguardo. Si tratta dell’argomentazione dialettica, che Aristotele teorizza nei *Topici* proprio come un tipo di sillogismo, cioè appunto di argomentazione, che assume quali premesse gli *endoxa*, cioè le opinioni di tutti, o della maggior parte, o degli esperti».³⁵ Nella concezione aristotelica essi non sono veri sempre, ma sono veri ‘per lo più’; è la filosofia *pratica* che si serve di argomentazioni dialettiche, nel senso che discute le varie opinioni proprio alla luce degli *endoxa*. Questi, in ultima analisi, non vengono messi in discussione poiché rappresentano il sentire comune, il *costume* (*ethos*) espresso, ad esempio, dalle leggi o dai dogmi di una religione. Il costume etico-religioso, che certamente esiste in ogni cultura, non può però pretendere di possedere lo statuto dell’incriticabilità e dell’inconvertibilità. Può essere un’opinione storicamente consolidata, ampiamente condivisa e accettata, quel che si dice “tradizione”, ma rimane pur sempre opinione.

Un’interessante e proficua prospettiva di riflessione volta a una “riabilitazione della *doxa*” è stata proposta negli ultimi anni dal filosofo tedesco, di orientamento fenomenologico, Klaus Held. Al fine di riabilitare la *doxa*, egli elabora un’interessante analisi della dialettica democratica sull’implicito presupposto ideale-giuridico della laicità. Held mette a fuoco un’idea della *doxa* essenzialmente in termini di un’opinione (*Meinung*) di natura politica, che si esprime in un giudizio e che è basata sul “rendere conto”, *logon didonai*, del suo senso nella sfera pubblica. Held precisa che si tratta di un terzo elemento rispetto alla *doxa* come mero “parere” e “apparire” percettivo di determinazioni elementari di stati del mondo nel suo insieme (*Ansicht*), e al *logos* epistemico o filosofico. Dal punto di vista della contesa politica, interminabile, la “contestabilità” costituisce il carattere pubblico dell’opinione, opinione che è inevitabilmente collocata nel campo della tensione tra consenso e contraddizione.

Precisiamo allora le caratteristiche essenziali della *doxa*: in primo luogo, è *parziale* o particolare in quanto tesi affermativa/negativa di una deter-

epoca moderna e contemporanea. La sfera della *polis* è *comune* (*koinon*) a tutti i liberi cittadini e si distingue da quella dell’*oikos*, che è invece propria di ogni singolo (*idion*). La vita pubblica (*bios politikòs*) si svolge sulla piazza del mercato, nell’*agorà*, nel dialogo-discussione, nelle sentenze giudiziali, nelle assemblee in cui si decidono questioni di interesse generale o collettivo (giochi, guerre etc.): l’opinione condivisa si forma nel tessuto e nella dinamica di relazioni interpersonali (ovviamente mediate da ruoli e *status*).

³⁵ E. BERTI, *Filosofia pratica*, Napoli, Guida, 2004, p. 24

minazione ontica o di un determinato stato di cose del mondo. Ma sia nel caso dell'affermazione, tautologicamente, che in quello della negazione, essa pone ontologizzando,³⁶ ovvero riconosce necessariamente il qualcosa, che ne è oggetto, come “ciò che è”, come essente. La negazione ha una natura complessa, ma alla sua complessità qui possiamo solo accennare per esplicitare il nucleo delle questioni che stiamo affrontando. Allora, in sintesi: la negazione-ontologizzazione, che possiamo anche definire ‘tetica’, si configura come sovrastrutturale rispetto a quella dimensione della negazione che esprime invece il carattere (onto)logico strutturale della determinazione ontica stessa, ben individuata nel principio spinoziano *omnis determinatio est negatio*; «A non è B», «B non è A» in base a una negazione *escludente*, la quale in ultima analisi evidenzia una *differenza*. Dovrebbe essere evidente che solo per una tesi-*doxa negativa*, in cui si nega l’inerenza di un predicato a un soggetto, sussiste il possibile riconoscimento dello statuto di ‘verità’. Ad esempio, «Il tavolo non è rosso» significa che di *quel* tavolo non esiste l’esser-rosso; questa proposizione-opinione implica – negando, sì, *in re* ma *sub eodem* presupponendo o ontologizzando – la positività, il carattere di essente della rossità del tavolo, in riferimento a cui poi, in altro ambito, si pone la questione del suo esser vera o falsa.

Procedendo: la *doxa* è *oppositiva*, poiché coesiste, per reciproca negazione escludente, con la tesi opposta: una tesi afferma, l’altra tesi nega e viceversa, un identico determinato stato di cose, e si hanno così due tesi contraddittorie; in un altro caso, una tesi afferma il contrario dell’altra e viceversa («A è bianco», «A è nero»), e si hanno così due tesi contrarie. La *doxa* è inoltre, come detto, in sé *controvertibile*, poiché se è vera, lo è solo in modo condizionato: «Il tavolo è rosso» a condizione che il colore di *quel* determinato tavolo corrisponda a quella frequenza spettroscopica definita convenzionalmente “rosso”: può essere vera, ma nel divenire ontico, risultare falsa (per cui diventa vera l’opposta «Il tavolo non è rosso»). Su queste basi si è sviluppata la teoria classica della verità come ‘adeguazione’ o ‘corrispondenza’ alla realtà (*adaequatio intellectus et rei*), la quale delinea una concezione semantica, nel senso che è incentrata sul riferimento a cose o oggetti, ciò che è “significato” (si differenzia dalla concezione sintattica, la quale invece definisce la verità, in senso formale, come ‘coerenza’). Riguardo l’evocata e complicata questione di come sia possibile pensare un’opinione vera, *alethes doxa*, un’opinione cioè che abbia statuto di verità *ontica* e che sia ‘conoscenza’ vera, possiamo solo dire che ci sembra possibile, pur con forti aspetti aporetici, solo in termini

³⁶ Sull’ardua questione della negazione come irresolubile *ontologizzazione* rimandiamo alla profonda analisi di Gennaro Sasso svolta a partire dal suo volume *Essere e negazione* (Napoli, Morano, 1987).

di *relazione*, mediante una critica della concezione semantica. A prescindere da ciò, per la *doxa* è il carattere della controvertibilità a emergere come il più congruo perché in sé implica e riassume gli altri evidenziati.

Interessa stabilire ora una decisiva distinzione: l'opinione non è una verità nonostante le venga attribuito il predicato 'vera'; è questo un nodo concettuale complesso, il cui sviluppo intende evitare il ricorso al postulato aporetico della molteplicità delle verità. Cerchiamo di puntualizzare alcune cose: non è una verità intanto per un motivo preciso, perché se si assume l'esistenza di fatto di tante o molteplici verità, queste non possono essere che parziali, reciprocamente limitate e condizionate, differenti o opposte (contrarie o contraddittorie), in un universo relazionale. Ma come è possibile concepire una verità parziale, limitata, e quindi non del tutto o non incondizionatamente verità? Limitata o condizionata da qualcosa che le sia esterno e differente? Su un piano analitico, se il presunto differente è un "altra" verità, ovvero lo *stesso*, non si vede come sia possibile *concettualmente* cogliere tra di esse una distinzione. Su un altro piano invece, col riconoscimento del fatto che una presunta verità coesiste in opposizione con un'altra verità, si cade in una palese contraddizione. In questo caso sarebbe *possibile*, cioè vera, la sua negazione o, simmetricamente, essa sarebbe la negazione vera della verità opposta, e ciò significa riconoscere contraddittoriamente l'intrinseca controvertibilità delle verità. Ma tutto questo, al contrario, non rientra esattamente nel peculiare statuto delle *doxai* e nella logica della determinazione ontica? La verità in senso filosofico è, con tutti i limiti di una formula, "tutt'altro", in quanto non è alcunché di determinato, è non-ente o *ni-ente*, negazione della determinatezza ontica perciò irriducibile alla negazione in cui questa in sé consiste (*omnis determinatio est negatio*, negazione strutturale, *supra*). Ma allo stesso modo nulla di determinato può essere il Mondo o, detto in altri termini, la "mondità" del mondo ovvero l'*essere*. E il senso dell'essere si dà in termini di verità, verità che non può essere colta che come *incontrovertibilità* logico-ontologica. Per segnare un punto fermo, si può sostenere con Emanuele Severino che la verità in senso autentico consiste invece in un *logos* incondizionato e incontrovertibile (Severino al riguardo usa il concetto di Destino): «La verità non è ciò che prescinde dall'argomentazione e dalla critica, ma è la dimensione che resiste a ogni argomentazione e a ogni critica perché mostra che la propria negazione, in quanto negazione, e dunque in quanto è presente *in ogni possibile* forma di negazione, autonegazione». ³⁷ La verità è incontrovertibilità, in quanto la sua negazione è autocontraddittoria e quindi inconsistente.

³⁷ E. SEVERINO, *Filosofia, religione, destino* in «MicroMega» Almanacco di Filosofia ("Dio, nichilismo, democrazia"), 2008, p. 110.

Non è pensabile nemmeno, metafisicamente, che tra l'ambito della verità e dell'essere e l'ambito dell'opinione e dell'essente sussista un *rapporto* e quindi una possibile mediazione. Il rapporto, in quanto tale, consiste nella differenza o, che è lo stesso, nella relazione tra due elementi, tra due *cose* o determinazioni *ontiche*, le quali pariteticamente il rapporto include come suoi termini: ma rispetto a essi il rapporto risulta ulteriore, figura come un elemento "terzo". Il punto importante è che la verità non può essere concepita come una *cosa*, non può perciò essere entificata o reificata nel termine (= de-terminata) di un qualsiasi rapporto: solo in questo senso si può parlare, assurdamente, di ricerca e/o di possesso della verità medesima. Ma un'altra aporia incombe sul genere di concezione che stiamo esaminando. Assunta la possibilità del rapporto, questo, se fosse all'insegna della verità o, detto altrimenti, se fosse 'verità', non potrebbe al suo interno distinguere qualcosa come l'opinione, rivelandosi perciò "nient'altro che verità". Se il rapporto invece avesse natura di opinione, analogamente non potrebbe al suo interno stabilire qualcosa come la verità, rivelandosi perciò "nient'altro che opinione". E si tratta di un'aporia inevitabile e irresolubile dal momento che verità e opinione, *tertium non datur*, esauriscono la totalità del pensabile.

Il rapporto viene comunque presupposto anche nel caso in cui si postuli un termine come fondamento unitario e l'altro come molteplice fondato. Concezione che viene irrimediabilmente destrutturata dall'aporia dialettica per cui il fondamento necessita per definizione di un fondato per essere tale, cioè fondamento, risultando così esso stesso né più né meno che un 'fondato' da altro (aporia analoga quella del rapporto tra il Dio creatore e la creatura). Se, come visto, non è concepibile una molteplicità di verità, ma solo di opinioni, non è nemmeno concepibile la molteplicità di (tutte) le opinioni ontologicamente fondate e unificate dal principio Dio-verità, poiché su un piano astratto si continua a mantenere fermo il rapporto-differenza tra l'Uno e i Molti, su un piano empirico invece si negherebbe lo stato di fattuale e concreta disomogeneità dei Molti (dei differenti). Dalla serie di aporie messe in evidenza riteniamo si apra un possibile, decisivo, passaggio – che qui è possibile solo accennare – a una concezione diversa, la quale gli essenti-*doxai*, consistenti *nella* differenza, non pensi più in termini di 'esser per altro', quindi riferiti all'essere-verità, nemmeno nella peculiare configurazione concettuale della 'differenza ontologica' heideggeriana (e ovviamente, che non faccia coincidere, contraddittoriamente, l'essente-*doxa* con l'essere-verità).

In conclusione non rimane che ricollegarsi al discorso iniziale: nell'universo doxastico rientrano le ideologie e le credenze religiose, che sono semplicemente delle particolari, spesso consolidate e tradizionali, opi-

nioni. In particolare, la pericolosa caratteristica delle ideologie consiste essenzialmente nell'essere tesi che pongono uno stato di cose – p.e. 'dittatura del proletariato', 'dominio della razza bianca', eccetera – come un *valore* ossia come ciò che in quanto tale deve avere *attuazione, realizzazione*, senza condizioni. Il valore deve essere imposto, nello spazio e nel tempo, nel contesto più ampio possibile, altrimenti non ha consistenza e si rivela pura *utopia*. Nel mondo delle *doxai* s'incontra però anche quella "prepotente" opinione *sui generis* che attribuisce a sé stessa il crisma del riconoscimento della verità assoluta, incondizionata, *metafisica*: la *fede* religiosa, il cui aspetto dottrinario è esclusivo di tutto ciò che non è conforme alle istanze superiori della verità stessa. E sul rapporto, possiamo dire "filosofico", tra verità e politica, ci sembra utile riferire la chiare parole di Hannah Arendt: «Al corpo politico non è possibile né lecito decidere che cosa sia verità; esso può garantire perciò la libertà di chi è persuaso di dire il vero in assoluto soltanto nella forma di una libera manifestazione delle opinioni di ciascuno».³⁸

Le aporie che la concezione dogmatica religiosa necessariamente genera sono state variamente analizzate, ma, in conclusione, bisogna puntualizzare che in ambito doxastico è soprattutto la predisposizione a stabilire l'autorità assoluta e il predominio della verità teologica in campo etico e politico che il laicismo critica, decostruisce in linea di principio, impedendo che vengano sanciti giuridicamente. Quel laicismo che trova il suo *ubi consistam*, il suo senso non ultimo, proprio nel paradosso di quella *doxa*, autoreferenziale ma non autocontraddittoria, che afferma che «Tutte le *doxai* sono uguali in quanto parziali e relative». Ed è attraverso l'apertura generata da questo paradosso che può trasparire lo sfondo del *logos* filosofico.

³⁸ La citazione è tratta da una lettera a Karl Jaspers del luglio del 1946, in H. ARENDT - K. JASPERS, *Carteggio (1926-1969). Filosofia e politica*, a cura di A Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 630.

WWW.FILOSOFIA.IT