



Multiculturalismo, relativismo, fundamentalismo

Multiculturalism, relativism, fundamentalism

Costantino Esposito*

Resumo

Se nella *verità* c'è il riferimento a qualcosa di "assoluto" e di "intemporale", nel *relativismo* si esprime la mutevolezza del contingente, di modo che la realtà oggettiva e il senso soggettivo risultino separati sin dall'origine. L'aspetto più inquietante della cultura contemporanea sta nell'inimicizia concettuale tra l'io e la verità, con delle conseguenze nella concezione della libertà. Questa, concepita come autonomia dell'individuo, si capovolge nella sottomissione degli individui allo Stato – visto come verità – che offre loro legittimità, dando loro letteralmente l'«essere». La verità dell'io si trasforma nella volontà generale e la libertà del singolo viene a coincidere con sua appartenenza al corpo dello Stato, di modo che il rapporto dell'io e della verità può e deve realizzarsi solo in forma politica. La permanenza di identità e comunità religiose all'interno di un orizzonte culturale laico fa che il «discorso» religioso nel dibattito pubblico sia considerato una possibile proposta di razionalità. Più di una *mera* tolleranza dello Stato in ordine alla libertà religiosa, si tratta di un primo livello di integrazione cognitiva delle ragioni religiose nella razionalità laica, nell'ambito dell'etica. Quando si passa alla considerazione delle «verità» diverse, riguardo all'io e al mondo, c'è una asimmetria della verità metafisica e religiosa rispetto ad una semplice visione etica del mondo.

Palavras-chave: Multiculturalismo, Stato, Libertà, relativismo, fundamentalismo

Resumo

Se na *verdade* existe algo de absoluto e de intemporal, no relativismo expressa-se a mutabilidade do contingente, de modo que a realidade objetiva e o sentido subjetivo se tornam separados desde a origem. O aspecto mais inquietante da cultura contemporânea se encontra na inimidade conceitual entre o eu e a verdade, com conseqüências na concepção da liberdade. Esta, concebida como autonomia do indivíduo, se inverte na submissão dos indivíduos ao Estado – visto como verdade – que lhes oferece legitimidade, dando-lhes literalmente o "ser". A verdade do eu se transforma na vontade geral e a liberdade do singular passa a coincidir com seu pertencimento ao corpo do Estado, de modo que a relação entre o eu e a verdade pode e deve se realizar apenas na forma política. A permanência de identidades e comunidades religiosas no interior de um horizonte cultural laico faz com que o discurso religioso no debate público seja considerado uma proposta possível de racionalidade. Mais do que uma mera tolerância do Estado com relação à liberdade religiosa, trata-se de um primeiro nível de integração cognitiva das razões religiosas na racionalidade laica, no âmbito da ética. Quando se passa a considerações de verdade diferentes, com relação ao eu e ao mundo, existe uma assimetria da verdade metafísica e religiosa em relação a uma simples visão ética do mundo.

Palavras-chave: Multiculturalismo, Estado, Liberdade, relativismo, fundamentalismo.

ABSTRACT

If indeed there is something timeless and absolute, the mutability of the contingent is expressed in relativism, in a way that objective reality and subjective sense become separated from their origin. The most disturbing aspect of contemporary culture lays is in the conceptual enmity between the self and the truth, with consequences in the conception of freedom. When such freedom is taken as individual autonomy, it becomes itself in the submission of individuals to the state which is always seen as the truth that gives them legitimacy. The truth of the self becomes in the general will and the freedom of the individual happens to belong to the body of the state, so that the relationship between the self and the truth can and should be performed only in political form. The permanence of identities and religious communities within a secular cultural horizon makes the religious discourse in public debate a possible proposal of rationality. More than mere tolerance of the state relating to religious freedom, this is a first level of cognitive integration of religious reasons within secular rationality under ethics. When it comes to considerations other than truth, about the self and the world, there is an asymmetry of the metaphysical and religious truth with regard to a simple ethical vision of the world.

Key words: Multiculturalism, State, Freedom, relativism, fundamentalism.

Artigo recebido em 12 de março de 2010 e aprovado em 08 de junho de 2010.

* Dottore in Filosofia, Professore ordinario di "Storia della filosofia" presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari, dove afferisce al Dipartimento di Scienze Filosofiche. È stato Ricercatore confermato presso la stessa Facoltà a partire dal 1982 e Professore associato presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cassino dal 1998 al 2000. Dirige la rivista internazionale *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* (Bari-Turnhout). E-mail: esposito@filosofia.uniba.it

1 Relativo e assoluto

Come spesso succede, le questioni decisive si nascondono nelle parole che usiamo, e quelle di «relativismo» e «verità» sembrano costituirne un esempio particolarmente significativo. Quando si sente la parola *verità* non si può fare a meno di avvertire il riferimento a qualcosa di “assoluto” e di “intemporale”, ad un discorso definitivo e ad un significato conclusivo, quasi un punto di arresto. Come dire: una pienezza che non lascia via di scampo, un decreto da cui non si può più evadere. Quando pensiamo invece alla nostra esperienza fattuale – intessuta di eventi, rapporti, interessi, prospettive, realizzazioni e mancanze, guadagni e fallimenti – le nostre parole sembrano esprimere soltanto la mutevolezza del contingente, di ciò che accade e passa nel corso del tempo, insomma di qualcosa che può essere connotato solo come *relativo*. E se la verità coincide nel suo significato di fondo con il sovratemporale, da parte sua ciò che è storico non potrà mai cadere dentro il suo ambito.

Naturalmente nessuno negherebbe un qualche carattere di verità a ciò che accade nel corso del tempo, come pure tutti sono d'accordo nel riconoscere l'esistenza di una «verità storica» o di una «verità dei fatti», nel senso di qualcosa che è già accaduto, cioè appartiene all'ordine del passato e risulta perciò immodificabile nella sua natura. Analogamente noi possiamo sempre addurre – per esempio in un processo giudiziario – delle prove che confermino e neghino la verità di un certo fatto successo, riguardo al quale si deve formulare un giudizio, e che può essere contraffatto, nascosto, manipolato, ma che proprio per questo rimanda ad una sua oggettiva verità (che si riesca o meno ad accertarla). Al tempo stesso, anche di fronte a tali considerazioni si potrebbe obiettare che gli stessi fatti storici non solo sono passibili di essere intesi e interpretati in maniere diverse, ma possono essere in qualche modo «prodotti» come eventi di un certo tipo o di un altro tipo, a seconda del soggetto che li valuta o anche solo di colui che li racconta: l'interprete può arrivare a vedere o a non vedere fattori determinati, arrivando così, per quanto paradossale possa apparire, a «produrre» l'evento storico che racconta.

Già questa obiezione ci porterebbe a separare ulteriormente i nudi fatti o gli eventi oggettivi dal *senso* che se ne può fornire di volta in volta, dal quale in non pochi casi può dipendere il riconoscimento o il disconoscimento di quei fatti. Ebbene, in questo caso, dove

starebbe la verità? Dalla parte del fatto o dalla parte del senso? Prima ancora di rispondere a questo interrogativo, scegliendo l'una o l'altra possibilità, occorre osservare che il vero problema consiste proprio nel fatto che la realtà oggettiva, da un lato, e il senso soggettivo, dall'altro, risultino per così dire scollati, divaricati, separati sin dall'origine, e che di conseguenza si dovrà ogni volta determinare o giustificare il rapporto tra le due cose. In realtà qui possiamo scorgere una delle più impegnative eredità lasciate dalla filosofia moderna al pensiero contemporaneo, quella cioè di provare a ricongiungere ciò che era stato definitivamente scisso, il soggetto e le cose, il senso ed il fatto, l'io e il vero. E da questo punto di vista si può dire che l'aspetto più inquietante della cultura contemporanea stia nell'inimicizia, per così dire concettuale, tra l'io e la verità.

Qui affonda le sue radici il problema odierno del relativismo, o per essere più precisi, qui si vede il motivo per cui il relativismo *non* è più un problema ma una sorta di comune sentire, un modo quasi ovvio di intendere l'esperienza umana – cioè l'esperienza per sua natura inevitabilmente contingente, temporale, storica – come un luogo da cui la verità ha preso congedo: e questo non solo quando essa venga considerata impossibile per l'uomo, ma anche quando venga riaffermata nel suo carattere assoluto. Anzi, a ben vedere, questi due atteggiamenti coesistono perfettamente nella mentalità più diffusa delle società post-moderne: proprio perché la verità è qualcosa di assoluto, essa non può che sfuggire alla presa dell'uomo, per sua natura finita e relativa; proprio perché la conoscenza umana è limitata, l'uomo non è capace del vero. L'io può affermare se stesso al prezzo della verità e la verità può porre (o imporre) se stessa solo al prezzo dell'io.

Ma quella che emerge come una semplice constatazione a partire dal modo abituale e irriflesso di usare le parole nel nostro linguaggio quotidiano (e che quindi esprime il modo più immediato con cui ci rapportiamo a noi stessi, alle cose e agli altri), può essere forse rintracciata e documentata come una delle chiavi d'accesso ai fenomeni macrostorici che attraversano il mondo contemporaneo, spesso opponendosi, ma anche tenendosi l'uno con l'altro, e che potremmo individuare nella contrapposizione tra società secolarizzate o laiche e società religiose, o se si vuole (scegliendo la tipizzazione più eclatante e più discussa degli ultimi anni) tra società post-cristiane e società a matrice islamica. Tale configurazione potrà forse risultare troppo ampia e generica a livello sociologico o storico-politico, e quindi inevitabilmente meno aderente alla complessità diversificata dei fattori in

gioco: si potrebbe per esempio osservare che alcuni tratti inconfondibili della secolarizzazione appartengono a pieno titolo anche alle società post-comuniste, come quelle dell'Est europeo, o che la religione interviene in alcuni casi a determinare in maniera rilevante anche le società democratiche come avviene per esempio negli Stati Uniti d'America. Come pure si dovrebbe riconoscere che in alcuni casi la matrice religiosa degli ordinamenti politico-giuridici non dipende da un uso religioso della politica, ma da un uso politico della religione, la quale di per sé non implicherebbe necessariamente gli esiti anti-democratici, se non fondamentalisti che essa sembrerebbe necessariamente imporre. Pur tenendo conto di tutte queste distinzioni e obiezioni, quello che ci preme evidenziare è però il fatto che le società culturalmente «occidentali» e politicamente democratiche – in una parola: «laiche» – si basano sulla rinuncia alla possibilità di fondare la convivenza sociale e l'ordine giuridico-politico su di una «verità» metafisicamente o antropologicamente vincolante riguardo all'uomo e alla storia, ritenendo che essa, in quanto appunto assoluta, non permetterebbe la salvaguardia di quei diritti individuali che entrerebbero in conflitto con le norme dettate da quella presupposta verità, e quindi nemmeno la libera convivenza di culture e tradizioni diverse. D'altro canto, le società culturalmente «religiose» e politicamente non democratiche si appellano (più o meno strumentalmente) ad un fondamento teologico e giuridico fortemente vincolante, sino a dettare le forme e le norme della vita individuale e dei rapporti sociali all'interno della tradizione o della comunità d'appartenenza.

Come è ormai ampiamente documentato dagli eventi drammatici degli ultimi anni a livello internazionale, ma come può essere notato quotidianamente in un quel microcosmo che sono le società multietniche, con tutti i gravi problemi legati al rapporto tra culture differenti (e in alcuni casi contrastanti), la mera contrapposizione tra questi due modi di concepire il rapporto tra gli io individuali e la verità non ha portato ad una reale soluzione di tali problemi, giacché di volta in volta si è creduto di poter arginare la pretesa integralistica di una verità concepita come una dottrina escludente tutto ciò che non rientra nei suoi principi con la semplice rinuncia all'idea stessa di una verità fondante l'io e i suoi rapporti sociali. L'espulsione dell'idea di verità dai discorsi culturali e politici da un lato ha costretto a pensare le esigenze identitarie e i principi veritativi delle diverse tradizioni come casi sub-culturali non ancora emancipati in senso secolare, e d'altra parte ha costretto a

pensare la secolarizzazione e la laicità democratica come una neutralizzazione e omologazione di ogni esigenza di verità, considerata come una pretesa pubblicamente indebita.

Il segno di questa *impasse* è la crisi evidente dei due modi con cui si è cercato finora di *pensare* a questo dissidio e di risolverlo conseguentemente, vale a dire il modello della multiculturalità e quello dell'integrazione¹. Nella prima soluzione si afferma la tolleranza come il valore assoluto che sta alla base di un pluralismo etnico, religioso e persino giuridico, inteso come nuova frontiera dei diritti. Nella seconda invece si tende ad affermare uno spazio per così dire neutro di incontro, in cui possono rientrare tutte le identità e tutti i diritti, ma solo nella misura in cui si eliminino progressivamente tutti i fattori di appartenenza (soprattutto di tipo religioso), per ciò stesso considerati come pretese parziali da contenere e mortificare in vista della convivenza sociale. Entrambi i modelli lasciano però intoccato il concetto di verità, nel duplice versante di un fondamento totalizzante da cui partire o di un presupposto da cui liberarsi. Per dirla in breve, e radicalizzando gli estremi, o solo l'osservanza della verità può portare alla libertà, oppure viceversa la libertà può nascere e svilupparsi solo come liberazione dalla verità. O l'uomo è in potere di una verità da seguire fideisticamente, cioè come sottomissione ad un volere superiore in quanto superiore, oppure la verità è un prodotto del volere dell'uomo, e cioè a seconda dei casi del suo potere o della sua impotenza. Non mancano certamente le posizioni intermedie, di coloro che cercano di coniugare le due istanze diverse, la norma generale della rinuncia a pretese totalizzanti di verità e l'ammissione di istanze veritative *relativamente* alle motivazioni morali o umanistiche della convivenza sociale; anche in questo caso però la mediazione che si intende realizzare, più che una sintesi sembra un compromesso tra istanze che di per sé si escluderebbero, ma che è opportuno accordare in vista dell'ordine sociale. Lo si può facilmente vedere dal dibattito in corso circa la legittimità e le condizioni sotto le quali è possibile o impossibile concedere cittadinanza a idee forti (come quelle delle identità religiose) all'interno dello spazio pubblico, e non soltanto in rapporto alle identità religiose non occidentali all'interno delle società occidentali ma anche e sempre di più in rapporto alle «pretese» pubbliche della stessa tradizione cristiana e in particolare della Chiesa cattolica all'interno di esse.

¹ Cf. Su questi temi rimandiamo a FISTETTI, 2008; DONATI, 2008; PRADES, 2008.

A parere di chi scrive in questa alternativa tra il dovere della verità e i diritti dei soggetti, o meglio tra l'imposizione di una verità che non tiene conto dei diritti degli individui o delle minoranze, da un lato, e la rivendicazione di diritti senza un fondamento nella verità, dall'altro, si evidenzia la perdita – o se si vuole, la mutazione – ormai quasi assoluta della concezione dell'io come rapporto costitutivo al vero e del vero come il venir incontro della realtà alla ragione umana. Il fatto stesso che questa definizione risulterebbe impronunciabile da coloro che contestano decisamente la possibilità di parlare del «vero» o della «ragione» o della «natura umana» in termini univoci e prefissati metafisicamente, e ritengono invece che ogni volta queste strutture siano il prodotto di sistemi storicamente diversi con cui gli uomini hanno tematizzato sé e il mondo, non annulla il problema di quella perdita o mutazione, ma in un certo senso lo radicalizza. Affermare che quello dell'io o della verità non è più un problema da porre, in quanto esso appartenerebbe ad un sistema culturale di tipo occidentale-cristiano che oggi non esiste più come riferimento universale ma solo come un'esperienza storica relativa a certi presupposti non estensibili a tutti o accettabili da tutti corrisponde in realtà ad una ben precisa soluzione del problema. Quella per cui l'io si legittima da sé esclusivamente in base ai propri diritti, e questi ultimi non sono tali in quanto riferiti ad una soggettività «data» o ad una «natura» oggettiva, poiché al contrario è il soggetto che si costituisce a partire dai propri diritti. Paradossalmente, nella concezione antropologica dominante nella cultura contemporanea i diritti *precedono* e *producono* i soggetti. E d'altra parte, con una simmetria paradossale, anche nelle culture e nelle società basate sul dovere della verità, e di conseguenza sui doveri che discendono dalla sua accettazione, i soggetti sono *preceduti* e *prodotti* da questi doveri. In altri termini, il problema della verità coincide con il problema del soggetto: proprio nel momento in cui si rinuncia ad una verità più grande dell'io si compromette lo stesso io come soggetto di diritti, e dove si rinuncia ai diritti del soggetto si compromette la stessa verità come corrispondenza alla ragione.

Ma il punto in cui il rapporto soggetto/verità emerge più acutamente come problema, soprattutto in ordine alla definizione delle condizioni poste in una società secolarizzata alle identità culturali e religiose, e delle istanze avanzate da queste ultime allo Stato laico, è probabilmente quello della concezione della libertà. Anche questo termine racchiude in sé problemi irrisolti o soluzioni contrastanti, come risulta per esempio dal fatto

che ad un principio di libertà si può appellare sia colui (singolo o gruppo sociale o comunità) che veda conculcata la possibilità di esprimere la propria identità religiosa, sia lo Stato che rifiuti di ammettere nello spazio del discorso pubblico quelle espressioni o quei segni di appartenenza religiosa che potrebbero risultare discriminanti nei confronti di altre identità.

2 Natura umana ed essere statale

Si riaccende qui l'antico problema del rapporto tra l'io e lo Stato, visto come traduzione compiuta del rapporto tra l'io e la verità. Per paradossale che possa sembrare, assumere l'auto-determinazione dei diritti individuali o di gruppo come criterio della «natura» dei soggetti di quei diritti, rischia concretamente di far coincidere l'essere stesso di tali soggetti nella legittimità accordata loro dall'ordinamento statale. E in tal modo la più radicale interpretazione della libertà come autonomia dell'individuo si capovolge nella sottomissione degli individui allo Stato che li legittima, dando loro letteralmente l'«essere» (l'essere di tipo storico-culturale, s'intende, in cui i soggetti umani producono concretamente se stessi).

Un passo indietro nella storia del problema può forse aiutare a comprenderne la portata attuale. Ci riferiamo in particolare alla concezione del rapporto tra l'«io umano» e l'io sociale (o «cittadino») in Rousseau. Per quest'ultimo – com'è noto – la fonte della corruzione degli individui risiede nel fatto che essi abbiano abbandonato lo stato di natura e abbiano fatto ingresso nella società. Uno stato di natura che, peraltro, lungi dall'essere una condizione storica effettiva, è una sorta di criterio ipotetico di giudizio della condizione sociale in cui inevitabilmente gli uomini si trovano condizionati: qualora si voglia «sceverare nella natura attuale dell'uomo ciò che è originario da ciò che è artificiale», occorre riferirsi ad «uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai», ma che ci serve per poter «giudicar bene del nostro stato presente»². Anzi, Rousseau rincara la dose affermando – contro i giusnaturalisti – che quando i filosofi tentano di identificare una «legge naturale» cooriginaria alla condizione primitiva dell'uomo, il più delle volte proiettano su di essa e giustificano grazie ad essa i

² Cf. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1964; Cf. tb. *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, 2005, Introduzione.

vizi e le corruzioni della vita civile. Quale sia l'originaria natura umana è ormai impossibile riconoscerlo, dopo le erosioni compiute dal tempo; si può tuttavia – e si deve – ammettere uno stato di natura come punto di vista filosofico-antropologico per indicare ciò che gli uomini sono chiamati a diventare nella società senza perdere la loro spontaneità naturale. Ciò che esiste effettivamente è solo e sempre la società, e la natura umana funziona per così dire come un concetto euristico grazie al quale poter determinare il modo in cui la società «crea» gli individui.

A livello cosiddetto «naturale», l'uomo è tutto nella spontaneità nei confronti del bene: non vi è un soggetto o un io che sia spontaneo, ma l'esser-spontaneo (cioè il volere non costretto) «è» il soggetto. Il problema nasce solo allorquando gli uomini si trovano ad essere limitati nella loro libertà e costretti nell'ordine sociale, e cioè quando esplose la contraddizione per cui – come dice la frase iniziale del *Contratto sociale* – l'uomo, che è «nato libero», è «dovunque in catene». Tale costrizione è resa peraltro necessaria dal fatto che l'uomo – di per sé innocente, e cioè non condizionato da alcun peccato originale, come nella dottrina cristiana, ma neanche da alcuna malvagità innata, come nella visione di Hobbes – diventa malvagio e vizioso solo come soggetto e oggetto di rapporti sociali. L'uomo depravato non è l'uomo primitivo, tutto animalità e istinto, bensì «l'uomo che medita», che cioè sviluppa la ragione (assente nell'origine) come strumento del proprio egoismo o amor proprio.

Per poter sopravvivere in società, l'uomo deve sottoporsi ad una trasformazione di tipo ontologico (*changer sa manière d'être*), e più in particolare deve trasformare quella che sembrava una «difficoltà insormontabile» in una nuova, vera, natura, in cui accada che l'essere assoggettati a qualcosa invece che rendere schiavi renda liberi. Tutto ciò può accadere, secondo Rousseau, ad opera della legge dello Stato, che incarna la «volontà generale», cioè nell'alienazione totale di ciascun individuo e dei suoi diritti a vantaggio della comunità. Così si compie il miracolo di essere al tempo stesso alienati in altri e liberi, condizionati e autonomi, di amare se stessi amando il bene dello Stato come il proprio. In questa maniera ci si congeda dall'«uomo» e si comincia a vivere come «cittadino»: ma la seconda figura non è una specificazione della prima, bensì una netta alternativa ad essa: «Bisogna scegliere se fare l'uomo o il cittadino; perché non si può fare insieme l'uno e l'altro»: «Le buone istituzioni sociali sono quelle che meglio riescono a denaturare l'uomo,

a privarlo della sua esistenza assoluta per conferirgliene una relativa, a inserire l'*io* nell'unità comune. Così che ciascun individuo non si creda più uno, ma parte dell'unità, e non sia più consistente se non nel tutto»³.

Se l'uomo deve realizzarsi nello Stato, quest'ultimo deve costituire integralmente e radicalmente l'uomo, che non appartiene più a qualcuno o a qualcosa, ma a tutti, come tutti appartengono a lui: e cioè egli non apparterrà a nessuno e lui stesso non sarà altro che il «nessuno» a cui appartengono gli altri (la formula di Rousseau suona: «se tutti si danno a tutti, nessuno si dà a nessuno»). Di qui deriva il compito dello Stato:

Chi affronta l'impresa di dare istituzioni ad un popolo deve sentirsi in grado, per così dire, di cambiare la natura umana; di trasformare ogni individuo, che in se stesso è un tutto perfetto e solitario, nella parte di un tutto più grande da cui questo individuo riceve, in qualche modo, la vita e l'essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rafforzarla; di sostituire un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che noi tutti abbiamo ricevuto dalla natura⁴.

Non l'uomo naturale (o verrebbe da dire, semplicemente «umano»), dunque, ma solo il cittadino può essere morale: la verità dell'*io* si trasforma nella volontà generale, e la libertà del singolo viene a coincidere con la sua appartenenza al corpo dello Stato e la sua sottomissione alle leggi esprimenti il consenso comune. In definitiva, il rapporto dell'*io* e della verità può e deve realizzarsi solo in forma politica.

3 Ragione e religione nella sfera pubblica

Ancora oggi la possibilità di entrare in rapporto con il vero, o per meglio dire, la possibilità di concepire il soggetto umano *come* rapporto con il vero, trova il suo punto di verifica cruciale nella legittimità politica, intesa in un duplice senso, e cioè se sia legittimo richiamarsi ad un'istanza veritativa nel discorso pubblico laico oppure se sia lo Stato a fornire una legittimazione politica a tale istanza. L'autore in cui con maggiore consapevolezza dei fattori in gioco viene posta tale questione è senza dubbio, oggi, Jürgen Habermas. In particolare mi riferisco alla sua concezione dello specifico peso *cognitivo*

³ Cf. ROUSSEAU, **Emilio**, 1987, p. 67.

⁴ Cf. ROUSSEAU, **Il contratto sociale**, 1971, p. 68.

riconosciuto al «discorso» religioso nel dibattito pubblico, e cioè del fatto che esso non può più essere considerato – come vorrebbe un’«arrogante pretesa razionalistica»⁵ – un residuo irrazionale di culture arcaiche o di visioni del mondo primitive, ma una possibile proposta di razionalità, cioè di senso condivisibile e verificabile da tutti i protagonisti o i concorrenti del dibattito pubblico.

Il punto di partenza delle considerazioni habermasiane sta nel riconoscimento del carattere «post-secolare» delle società democratiche secolarizzate, vale a dire nell’assunzione del dato di fatto della permanenza di identità e comunità religiose all’interno di un orizzonte culturale laico, il quale all’inizio della sua storia aveva invece prospettato la progressiva sparizione delle tradizioni religiose grazie alla espansione della mentalità scientifiche nei confronti dell’opzioni di fede e alla laicizzazione inarrestabile delle visioni del mondo e dei relativi costumi. La persistenza della religione e della fede nelle società contemporanee non può peraltro essere spiegata, secondo Habermas, se non ammettendone un’intrinseca ragionevolezza: il che per lui non vuol dire affatto una recessione rispetto al carattere programmaticamente neutrale (se non agnostico) del discorso politico liberale in materia di religione, quanto piuttosto la sottolineatura che la neutralità ideologica – vale a dire l’irreversibile laicizzazione della società, sia per i cittadini laici che per quelli credenti – non significa affatto una «visione laicista del mondo», bensì un’inclusione dei possibili contributi all’*ethos* civile delle società costituzionali⁶.

Secondo Habermas la libertà religiosa affermata in uno Stato liberale, cioè laico, si basa non solo sul principio della non ingerenza nelle convinzioni profonde (e private) dei cittadini, ma anche sul fatto che non è possibile imporre da parte dello Stato un carattere

⁵ Cf. HABERMAS, La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell’«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati, 2006b, p. 46.

⁶ «anche nell’interesse dello Stato costituzionale trattare con riguardo tutte le fonti culturali da cui si alimentano la consapevolezza normativa e la solidarietà dei cittadini. Questa consapevolezza, divenuta conservatrice, si rispecchia nei discorsi circa la “società post-secolare”. Non si intende con ciò il fatto che la religione si afferma in un ambiente sempre più laicizzato, e che la società conta, sino a nuovo avviso, sul perdurare delle comunità religiose. L’espressione “post-secolare” si limita a tributare alle comunità religiose il pubblico riconoscimento per il contributo funzionale che esse recano alla riproduzione di motivazioni e atteggiamenti desiderabili. [...] Nella società post-secolare si va affermando l’idea che la “modernizzazione della coscienza pubblica” coglie e modifica riflessivamente, come per un’inversione di fase, mentalità sia religiose, sia laiche. Entrambe le parti, se intendono di comune accordo la laicizzazione della società come un processo *complementare* di apprendimento, possono pendere reciprocamente sul serio, anche per motivi cognitivi, i loro contributi su temi dibattuti nella sfera pubblica” (Cf. HABERMAS, Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico?, 2006a, p. 16).

puramente privato alla fede religiosa, qualora essa abbia di per sé una valenza pubblica o politica. In questo caso, infatti, si imporrebbe di non aderire ad una convinzione così determinante per le persone in questione quale è una fede religiosa. Tutto questo, però, a patto che nel partecipare al discorso pubblico con motivazioni religiose, i cittadini credenti auto-comprendano la propria fede a partire dal principio laico della traducibilità dei suoi argomenti in ragioni pubbliche di tipo universale, cioè comprensibile, discutibile e accettabile all'interno di un discorso civile condiviso. Ma Habermas prospetta anche un passo ulteriore, rispetto alla mera tolleranza dello Stato in ordine alla libertà religiosa, e si tratta appunto di un primo livello di integrazione cognitiva delle ragioni religiose nella razionalità laica

Lo Stato liberale è infatti interessato all'ammissione di voci religiose nella sfera pubblica politica, come pure alla partecipazione politica delle organizzazioni religiose. Esso non può scoraggiare i credenti e le comunità religiose dall'esprimersi *come tali* anche politicamente, perché non può sapere se in caso contrario la società laica non si privi di importanti risorse di creazione del senso. Anche i cittadini laici o di fede diversa possono a volte imparare qualcosa dai contributi religiosi, ad esempio quando nei contenuti normativi di verità di un enunciato religioso riconoscono intuizioni proprie, cadute sovente in oblio. Le tradizioni religiose posseggono una particolare efficacia di articolazione per le intuizioni morali, soprattutto per quanto riguarda le forme sensibili di una convivenza civilizzata. Questo potenziale fa del discorso religioso, in adeguate questioni politiche, un serio candidato a possibili contenuti di verità, che in seguito possono venir tradotti dal lessico di una determinata comunità religiosa in un linguaggio universalmente accessibile⁷.

Come si vede, la possibilità che i cittadini credenti apportino motivazioni importanti per la convivenza generale – sia come riserva di significati di per sé inediti rispetto ai fondamenti laici della società, sia come riproposizione di significati della stessa coscienza laica, indeboliti o scomparsi a motivo della secolarizzazione – è ben più di una *mera* tolleranza, vale a dire con la semplice concessione di cittadinanza entro certi limiti e secondo determinate condizioni *esterne* al discorso religioso. Si tratta piuttosto di vedere se dall'interno del discorso religioso emergano ragioni che il discorso laico possa riconoscere, non certo come proprio, ma come significativo per sé, e in ogni caso (anche nella distanza o estraneità delle motivazioni) come ragionevole.

⁷ Cf. HABERMAS, La religione nella sfera pubblica, 2006b, p. 34-35.

Tuttavia, una certa asimmetria risulta inevitabile: «Per la coscienza del cittadino laicizzato. Che col suo modesto baglio metafisico può impegnarsi in una motivazione “libera” o autonoma della democrazia e dei diritti umani, il Giusto – o il punto di vista morale – ha la preminenza sul sostanzialmente Buono». Ogni visione del mondo implica un diverso «orientamento valoriale» e per coloro che aderiscono ad una particolare concezione della realtà si tratterà di riconoscere e accettare la diversità dei valori inerenti ad un'altra visione – a patto però che si resti nell'ambito di modelli *etici* concorrenti o complementari o semplicemente coesistenti: «la coscienza laica non ha alcuna difficoltà a riconoscere che l'*ethos* di un altro ha per lui la stessa autenticità e gode della stessa preminenza del nostro *ethos* per noi stessi»⁸.

Le cose cambiano invece sensibilmente qualora si passi dalla considerazione di «valori» e «modi di vita» alla considerazione delle «verità» diverse, riguardo all'io e al mondo, da cui essi derivano: «Per il credente, o per chi viaggia con un grosso bagaglio metafisico, sussiste una preminenza epistemica del Buono sul Giusto. In base a questa premessa, la validità dell'*ethos* dipende dalla verità dell'immagine del mondo che fonda il suo contesto. Quindi ai diversi orientamenti etici di vita e alle forme di vita in concorrenza si collegano le pretese di validità esclusiva delle immagini che ne sono alla base»⁹. Quando, in altri termini, si ancora l'idea di ciò che è giusto ad una concezione metafisica del Bene (o la si illumina con la Grazia divina), le altre idee di ciò che è giusto, e gli altri modi di vita, non appaiono solo diversi, ma anche «fallimentari». Se l'etica non è più relativizzabile, ma è questione di «verità o non verità», essa diventa una «pretesa eccessiva», e la cooperazione sfocia nell'asimmetria, che può essere accettata per mera tolleranza. L'unico contrappeso a questa asimmetria della verità metafisica e religiosa (solo tollerabile e niente di più) rispetto ad una semplice visione etica del mondo (che può essere concepita in coesistenza con le altre) sta per Habermas nel fatto che, se da un lato i cittadini credenti devono «fare i conti ragionevolmente» con il dissenso continuo da parte dei cittadini laici, questi ultimi a loro volta devono considerare «ragionevole» il persistente dissidio con la tradizione religiosa, riconoscendole «uno *status* epistemico che non è semplicemente irrazionale»¹⁰.

Nella società post-secolare non sono solo i credenti a trovarsi di fronte ad un «onere

⁸ Cf. HABERMAS, La tolleranza religiosa come battistrada dei diritti culturali, 2006c, p. 162-163.

⁹ Ibidem, p. 163.

¹⁰ Ibidem, p. 164.

cognitivo», consistente nel fatto che essi devono, dall'interno della loro tradizione, tener conto del dissenso dei laici e devono rendere ragione in termini universali delle loro pretese veritative; anche i laici hanno il loro proprio «onere cognitivo», consistente in una rinnovata auto-comprensione delle radici illuministiche e moderne della laicità, in maniera tale che esse non si trasformino nell'orizzonte chiuso del laicismo, ma possano sottoporsi ad un vero e proprio «processo di apprendimento» complementare (rispetto a quello religioso) che miri a riportare in luce le ragioni dell'*ethos* civile e democratico. Ma mentre l'auto-comprensione religiosa ha a che fare con una ragione più grande dell'apprendimento, la conoscenza laica è chiamata ad apprendere il modo in cui essa è capace di metabolizzare in se stessa ciò che la eccede (cioè deve apprendere in definitiva sempre e solo se stessa). In altri termini, si potrebbe dire che l'impegno epistemico dei cittadini credenti riguarda un dato o un evento storico in cui viene riconosciuta una ragione fondante (o un *logos*) che si pone come contenuto conoscitivo dell'etica, mentre l'impegno epistemico dei cittadini laici riguarda solo la modalità immanente con cui la ragione pone a se stessa i propri limiti. Nel lessico della modernità si tratterebbe della contrapposizione tra una direzione “metafisica” ed una direzione “trascendentale” del discorso pubblico.

Ma se la posta in gioco del confronto e del dissidio tra queste due direzioni non è più ideologico e neanche *esclusivamente* etico, bensì cognitivo, quest'ultima clausola non potrà essere intesa solo nel senso che ogni morale si riferisca al suo interno ad una visione del mondo, e neanche solo nel senso che tale base epistemica del discorso pubblico vada sempre ripensata, confrontata e integrata o delimitata rispetto a discorsi differenti (come quello religioso e quello laico), ma anche che vi è un criterio di giudizio comune a tutti coloro che partecipano a tale discorso civile: esibire le ragioni di ciò che si è conosciuto, verificarne la pretesa di verità senza pre-determinarlo in divieti cognitivi a priori, ma accettando il fatto che la conoscenza ha sempre a che fare con dati oggettivi, condivisibili e interpretabili da tutti.

Referências

DONATI, P. **Oltre il multiculturalismo**. Roma: Laterza, 2008.

FISTETTI, F. **Multiculturalismo**. Una mappa tra filosofia e scienze sociali. Torino: Utet Università, 2008.

HABERMAS, J. Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico?. In: HABERMAS, J. **Tra scienza e fede**. Roma: Laterza, 2006a.

HABERMAS, J. La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati. In: HABERMAS, J. **Tra scienza e fede**. Roma: Laterza, 2006b.

HABERMAS, J. La tolleranza religiosa come battistrada dei diritti culturali. In: HABERMAS, J. **Tra scienza e fede**. Roma: Laterza, 2006c.

PRADES, J. (a cura di). **All'origine della diversità**: Le sfide del multiculturalismo. Prefazione di A. Scola. Milano: Guerini e Associati, 2008.

ROUSSEAU, J.J. Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza. In: ROUSSEAU, J.J. **Scritti politici**. v. I. Roma-Bari: Laterza, 2005. Introduzione.

ROUSSEAU, J.-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755). In: ROUSSEAU, J.J. **Œuvres Complètes**: édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond. Trad it. a cura di M. Garin. Paris: Gallimard, 1964. v. 3.

ROUSSEAU, J.J. **Emilio**. Bologna: CLUEB, 1987.

ROUSSEAU, J.J. **Il contratto sociale**. Milano: Einaudi, 1971.