

La difesa dei diritti tra laicità e premesse pre-statali

Anna Cavaliere

1. Premessa

In questo lavoro intendo mettere in evidenza il legame indissolubile che, nell'età moderna, esiste tra potere politico e diritti. Questi presentano uno *status* profondamente anomalo: da una parte intendono salvaguardare l'individuo all'interno della cornice statale, liberando il potere da influenze esterne, ma dall'altra essi rappresentano una fonte di legittimazione del potere secolare, ed, in quanto tali, sono continuamente sottoposti al consenso dei consociati. Hanno quindi un destino di grande debolezza, che, a ben vedere, condividono con lo Stato liberale stesso.

2. L'età dei diritti

In un testo che, seppur recente, può già essere considerato un classico per gli studi sui diritti dell'uomo, *L'età dei diritti*, Norberto Bobbio mette in evidenza lo stretto legame che, nell'età moderna, esiste tra i diritti dell'uomo ed il potere politico statale¹. Se si volesse utilizzare una formula sintetica, si potrebbe certamente affermare che l'età dei diritti per Bobbio è, senza dubbio, l'età moderna.

In diversi momenti, nel corso della storia, i diritti sono stati rivendicati con forza, dal basso. È avvenuto, per esempio, nel tardo medioevo: nel 1188, nella Spagna medievale, Alfonso IX si vide costretto a riconoscere ai componenti delle *Cortes del Leon* il diritto all' *Habeas corpus* e l'inviolabilità del domicilio, mentre in Inghilterra nel 1215 Giovanni Senzaterra concesse la *Magna Charta Libertatum* alla nobiltà inglese². Sono stati però il contrattualismo e la nuova forma di potere secolare a fornire lo schema teorico al legame tra legittimazione del potere politico e riconoscimento dei diritti. L'idea di un contratto sociale fittiziamente stipulato tra il sovrano e i sudditi, e del monopolio del potere da parte di un unico soggetto, che legifera in più settori della vita sociale, e che amministra ogni forma di giustizia, esautorando i poteri intermedi, conduce a riformulare i vecchi diritti cetuali di

¹ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

² G. Maglio, *L'idea costituzionale nel Medioevo. Dalla tradizione antica al «costituzionalismo cristiano»*, Gabrielli Editori, Verona 2006.

libertà, reinterprestandoli come un bagaglio di garanzie nei confronti del sovrano, ed al contempo come l'oggetto di una "presa in carico" da parte del potere stesso.

Il contrattualismo incardina inesorabilmente la protezione dei diritti nell'ambito dei singoli ordinamenti giuridici nazionali, e questo è particolarmente evidente nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, approvata dall'Assemblea nazionale francese il 26 Agosto del 1789 che rappresenta, per il popolo francese, l'inizio di una nuova fase costituente - l'atto di recesso dall'Antico Regime - ma, al contempo, per la storia del vecchio continente, l'inizio di una nuova età, in cui si trasferisce dal piano ideale a quello politico la battaglia per il riconoscimento dei diritti, genericamente rivolti a tutto il genere umano, ma comunque incardinati nell'ordinamento giuridico del nuovo Stato, come elemento fondamentale della grammatica democratica.

La Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 porta a termine questo processo: essa, che intendeva esprimere il consenso di tutti i popoli rispetto ai diritti umani, proclamando i diritti oltre i confini dei singoli Stati, intende posizionarli in una condizione talmente privilegiata dell'ordinamento giuridico, da essere sottratti perfino alla corrispondenza contrattualistica tra tutela dei diritti e riconoscimento dell'autorità politica, rendendoli un "*a priori*" del potere politico.

3. La diffidenza moderna

Nel corso di questa loro "storia moderna", i diritti sono sempre stati presentati come una sorta di interfaccia tra il potere politico e le istanze provenienti dalla società civile, ed hanno al contempo assunto un carattere progressista che ha attribuito loro una natura perennemente "inattuale", cioè ha fatto sì che essi dovessero essere spesso proclamati anche contro il senso comune, ed, in talune circostanze, contro le pretese dogmatiche che provenivano dei credi religiosi.

La tradizione liberaldemocratica ha finito così per individuare nei diritti gli elementi posti a tutela della natura "neutrale" dello Stato³, ed ha sovente ricondotto la loro difesa a quella stessa professione di laicità che caratterizza il moderno⁴. Ritenendo che gli argomenti di carattere religioso che avessero avuto accesso alla sfera pubblica avrebbero potuto interrompere questo virtuoso circuito diritti - democrazia - laicità, per decenni, i più acuti teorici della democrazia liberale sono

³ E. W. Böckenförde, *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen in Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit: Beiträge Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002*, Lit Verlag, Berlin 2007 pp. 197 e segg. (trad. it. A cura di M. Nicoletti, *La libertà religiosa come compito dei cristiani*, in Id. (a cura di), *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 35 e ss.)

⁴ P. Scoppola, *Cristianesimo e Laicità*, in G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 116 e ss.

giunti a considerare le questioni che avessero a che fare con la religione con freddezza, o addirittura con sospetto⁵.

Questo risulta particolarmente evidente se rileggiamo, ad esempio, la produzione teorica di Habermas risalente agli anni '70: potremo incorrere in affermazioni dell'autore che denotano un atteggiamento di disinteresse per le questioni teologiche, che il filosofo ritiene archiviate dalla modernità. Egli afferma: «Il pensiero post-metafisico non contesta in particolare nessuna delle asserzioni teologiche, piuttosto ne afferma l'insensatezza»⁶ ed, ancora, descrivendo la religione come una modalità superata di legittimazione del potere moderno, egli sostiene: «L'autorità del sacro viene sostituita dall'autorità di un consenso di volta in volta ritenuto fondato. Ciò significa la liberazione dall'agire comunicativo da contesti normativi tutelati dal sacro. Il disincantamento e l'esautoramento dell'ambito sacro si compie attraverso una elaborazione linguistica dell'intesa normativa di fondo garantita ritualmente. Con ciò va di pari passo la liberazione del potenziale di razionalità racchiuso nell'agire comunicativo. L'aura dell'incanto e della paura, che emana dal sacro, viene sublimata e al tempo stesso quotidianizzata dalla forza vincolante di pretese di validità»⁷.

Un atteggiamento, quello di Habermas, che sembra mutare non poco nelle sue ultime opere, probabilmente in seguito ai cambiamenti sociali e politici intervenuti nella società.

4. L'età post-secolare

Negli ultimi anni, la realtà sembra infatti smentire la visione illuministico-liberale che aveva relegato la religione sostanzialmente ad un ambito privato. Abbiamo assistito ad un'ingente riemersione, nel dibattito pubblico, di argomenti religiosi, anche sul tema dei diritti. Gli argomenti di carattere religioso sono stati utilizzati ora per difendere certi diritti, ora per delegittimarne degli altri⁸. Le discussioni in tema di bioetica, sulla presenza del crocifisso nelle aule scolastiche, o sulla possibilità, per le donne, di portare il velo nei luoghi pubblici rappresentano un esempio lampante di questo fenomeno: si tratta di questioni molto differenti tra loro, ma ad accomunarle è il fatto che in tutti i casi, per argomentare su questi temi, sia stato fatto un uso politico della religione⁹.

Le tradizioni religiose si sono quindi presentate sempre più spesso come dei marcatori culturali che contribuiscono al gioco di riconoscimento tra consociati all'interno della società civile, e non possono essere ignorate: hanno accesso alla sfera pubblica, e rivendicano un preciso ruolo politico. Tanto più in quanto lo

⁵ M. Rosati, *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 76 e ss.

⁶ *Ivi*, p. 100.

⁷ *Ibidem*.

⁸ G. Bosetti, K. Eder, *È un ritorno sulla scena*, in «Reset», 90 (2005)

⁹ G. Preterossi, *Le ragioni dei laici*, cit., p. 3.

sviluppo di una società multietnica e multireligiosa ha messo in discussione la stessa natura neutrale dei diritti dell'uomo: la vocazione universale della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo si è trovata a dover fare i conti con le differenze culturali che convivono sulla scena globale e che hanno mostrato di incarnare un preciso ideale filosofico: quello del razionalismo occidentale.

Questo affiorare e moltiplicarsi delle argomentazioni di carattere religioso nella sfera pubblica ha innanzitutto reso palese un deficit del pensiero etico aconfessionale a fornire “argomenti etici” sempre convincenti per far fronte alle questioni che oggi la tecnica e il mondo globalizzato pongono (soprattutto in tema di diritti)¹⁰, ma ha soprattutto imposto un ripensamento della religione nella sfera pubblica, che non potesse limitarsi alla mera liquidazione degli argomenti di carattere religioso come “irrilevanti” o “reazionari”. È stato quindi messo in evidenza, ad esempio, che la religione ha assunto oggi nuove forme discorsive per avere accesso alla sfera pubblica, ovvero ha dimostrato di poter avere un carattere “accogliente” e di disponibilità al confronto. Nella società contemporanea, sembrerebbe assottigliarsi la distinzione tra credenti e non credenti, non più contrapposti da barriere invalicabili¹¹: molte persone non si limiterebbero ad optare per la opzione di credere o non credere, ma, entrando in contatto con chi ha fatto la scelta opposta, si troverebbero a rimettere continuamente in discussione la propria scelta esistenziale. Ciò condurrebbe i credenti a far propria una fede antropocentrica ed indulgente, mentre i non credenti all'attitudine a mettersi nei panni di chi crede, non giudicando semplicemente assurda quella posizione. La fede viene quindi presentata soltanto come una tra le opportunità possibili che si offrono al soggetto, ed, in quanto tale, essa può assumere un carattere a tratti dialogico, a tratti seduttivo¹²: L'affacciarsi delle concezioni religiose nella sfera pubblica, il moltiplicarsi di esse, avrebbe condotto all'utilizzo, da parte delle agenzie religiose, di nuovi linguaggi di comunicazione che spesso pongono in essere vere e proprie strategie di marketing¹³.

Nell'ambito di questo “ripensamento” del tema della religione, lo stesso Habermas è ritornato sulle proprie posizioni, riformulando il suo principio del discorso, e sostenendo che non solo l'ammissione di argomenti religiosi sia un fatto accettabile nella sfera pubblica di uno Stato liberale, ma che addirittura l'esclusione dei consociati che parlano in nome dei loro valori religiosi rischierebbe di contraddire il principio democratico, in virtù del quale ciascuno deve essere ammesso, senza censura sulle proprie argomentazioni, a prendere parte al discorso pubblico. Gli argomenti di carattere religioso non solo non possono essere

¹⁰ R. Bodei, *L'etica dei laici*, in G. Preterossi, *Le ragioni dei laici*, cit., pp. 17 e ss.

¹¹ C. Costa, *L'io e Dio: l'esperienza religiosa in William James*, Armando, Roma 2002.

¹² C. Taylor, *A secular age*, Harvard University press, Cambridge, London 2007.

¹³ K. Eder, *Die Kulturbedeutung der Natur in postsäkularen Gesellschaften*. In: K. Rehberg (a cura di), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Campus S., Frankfurt am Main 2008.

discriminati e devono essere presi in considerazione ma assumono altresì un preciso valore ‘cognitivo’¹⁴. Questo farsi carico del confronto sui diritti, e l’attenzione alle risorse che provengono dalle tradizioni religiose svela, oggi, l’aspetto di naturale debolezza dello Stato liberale. Quest’ultimo da una parte è sovrano, in quanto ingloba l’unità politica, fondando la pacificazione dell’ordinamento sul monopolio della decisione e sulle pacificazione del conflitto attraverso l’esclusione della dialettica Amico-Nemico, dall’altra non riesce a tenersi separato in maniera granitica dalla società, conservando un debito nei confronti di quest’ultima. Questo problema ‘strutturale’ dello Stato era già stato lucidamente ‘diagnosticato’ nel 1967 da Ernst Wolfgang Böckenförde, il quale aveva sottolineato che “lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire”¹⁵. Ciò significa che esso si fonda su premesse ideologiche, etiche, anche religiose, e non può farne a meno: queste sono essenziali per garantire un minimum di unità politica, quella coscienza del ‘noi’, che permette la sussistenza dello Stato. Quest’ultimo, che si è affermato come strumento di pacificazione sociale riconoscendo ai consociati il diritto a orientare liberamente le loro coscienze, non può pensare di creare le suddette premesse, o anche solo di preservarle, con i mezzi (gli unici) di cui dispone: il comando e la costrizione. Una scelta di questo tipo annullerebbe la sua natura liberale. Né si può ritenere che possa essere rifondata la situazione della polis aristotelica, intesa come ‘seconda natura’ dell’uomo: come insegna l’opera hobbesiana, il potere politico moderno è indiscutibilmente artificio.

E sono proprio i diritti, oggi, che contribuiscono a legittimare il potere sovrano, ed al contempo assolvono una funzione di ‘contrappeso’ per la strutturazione dello Stato, rappresentando dei veri e propri banchi di prova per la tenuta del potere politico, a cui nessun potere sovrano riesce a sottrarsi. Se imposti nella loro forma più radicale, i diritti rischiano di assumere la forma di un vero e proprio imperialismo culturale, per questo motivo sembra che non sia rimasta altra strada, per assicurarsi la sopravvivenza, che quella di aprirsi allo scambio culturale con le idee e le istanze provenienti dai diversi angoli del globo. La modernità liberale, “l’età dei diritti”, non può non partire dalla libertà degli individui per fondare l’unità politica, a costo di rinnegare se stessa: non si possono “imporre i diritti”.

E però tanto impensabile una fondazione dogmatica del potere politico, quanto, d’altra parte, lo è una genesi identitario-fittizia del “politico”. L’ordinamento liberale non è «assiologicamente indifferente o meramente funzionale»¹⁶, la costruzione del “noi”, in altre parole, ha sempre un significato contenutistico, anche nella prospettiva liberale. Per quanto le argomentazioni, nell’ambito della sfera

¹⁴ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, (trad. it. di M. Carpitella, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2007).

¹⁵ E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Id. Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp 2006, p. 112, (trad. it. a cura di G. Preterossi, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 53).

¹⁶ G. Preterossi, *Prefazione*, in E. W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, cit., p. X.

pubblica, appaiano “ragionevoli”, esse non possono che far riferimento ai valori i quali – volendo riprendere l’insegnamento e la messa in guardia di un maestro illiberale come Carl Schmitt – hanno assolutamente la vocazione di porsi l’uno contro l’altro, e a generare il conflitto¹⁷. Gli argomenti religiosi nella sfera pubblica presentano appunto questa ambiguità: offrono contenuti di valore, quindi rappresentano risorse, ma anche occasioni di conflitto. È un destino di debolezza e di angoscia, quello dello Stato liberale, ma le alternative se non ci si vuole affidare alla precarietà di una sfera pubblica aperta al dialogo e allo “contro”, a ben vedere, rimane quella di ricostruire fittiziamente un’unità politica in senso tradizionale, tentando un’operazione non solo antimoderna, ma anche antistorica.

Oppure si dovrebbe puntare sui diritti come “prodotti di scambio” immediati per la legittimazione del potere politico: rinunciando quindi non solo ad una visione valoriale sistematica che orienti l’ordinamento, ma anche alla possibilità di una sfera pubblica intesa come partecipazione consapevole degli individui alle scelte collettive¹⁸, e rispondendo invece alle attese contingenti, anche eudemonistiche, dei consociati¹⁹, nella speranza che questo valga come surrogato sufficiente della unità politica.

¹⁷ C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, Kohlhammer, Stuttgart 1967 (trad. it. a cura di G. Gurisatti, *La tirannia dei valori*, Adelphi edizioni 2008).

¹⁸ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp 1990 (trad. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2005).

¹⁹ E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Id. Recht, Staat, Freiheit*, p. 114 (trad. it., *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, p. 54).