

Atti del convegno

CONVIVENZE AMBIGUE

Culture differenti e valori comuni?



Fondazione
Intercultura
onlus

Atti del convegno

CONVIVENZE AMBIGUE

Culture differenti e valori comuni?

Biblioteca della Fondazione



Fondazione
Intercultura
onlus

CONVIVENZE AMBIGUE

Culture differenti e valori comuni?

Proprietà letteraria della Fondazione Intercultura



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

www.ambigue.org

www.fondazioneintercultura.org

Finito di stampare nel mese di febbraio 2022

ISBN 978-88-942887-4-2

Sommario / Table of contents

Il convegno	7
The conference	9
Programma / Programme	11
Convivenze ambigue Introduzione di Roberto Ruffino	15
A greeting and a testimony Michael Walzer	19
Pluralità delle culture e diritti universali Alessandra Algostino	25
Seven moral rules found all around the world Oliver Scott Curry	47
La cittadinanza mondiale: cos'è e come può essere costruita Daniele Archibugi	61
A cosmopolitan democracy? Otfried Höffe,	75
I diritti umani tra universalismo e pluralismo Carlo Altini	83
Human Values Survey. Il cambiamento valoriale e la sfida della convivenza tra culture Ferruccio Biolcati	99

Relativismo e universali culturali: il contributo del sapere antropologico Angela Biscaldi	115
A constructivist approach to intercultural norms Richard Evanoff	129
Laicità insaziabile e valori comuni Enrico Maestri	157
Identità e violenza Franco Fabbro	179
Citizenship and birthright: the right to have rights and jus soli Eduardo Mendieta	201
Public culture, or living together otherwise Gregory Paschalidis	233
What lies behind the notion of common good? Kadri Simm	249
The Five Ways of Life (and How to Incorporate These in Education) Marco Verweij	259
Islam e Diritti Umani Sami Aldeeb	281
Islamic Democracy: Moderate and Liberal Raja Bahlul	317
Globalization and the reconstruction of difference: religion, culture, values Peter Beyer	331

I diritti umani e l'ebraismo: la volontà di conciliazione Bianca Gardella Tedeschi	351
Diritti umani e religioni: dall'universale al particolare Giuseppe Giordan	363
La comunanza etica nella società del pluralismo Francesco Viola	377
The Council of Europe's Reference Framework of Competences for Democratic Culture: an introduction and overview Martyn Barrett	401
Educazione civica in Italia Bruno Losito	423
<i>Idealism and Realism</i> in Educational and Cultural Exchange: International Intellectual cooperation or 'soft power?' W. John Morgan	445
Education for cosmopolitan citizenship in turbulent times: drawing on international standards and addressing student needs Audrey Osler	465
Le dimensioni del senso civico. Appunti critici per una definizione più inclusiva Giuseppe Ricotta	485
Competenze interculturali e cittadinanza globale: ciò che divide, ciò che unisce Milena Santerini	497

**Educare alla cittadinanza globale come dimensione pre-
didattica**

Massimiliano Tarozzi

507

Conclusioni

Carlo Fusaro

527

Il convegno

CONVIVENZE AMBIGUE

Culture differenti e valori comuni?

Firenze, 2 - 4 settembre 2021

La Fondazione Intercultura organizza ogni due anni un convegno internazionale che riunisce interculturalisti, educatori ed esperti di varie discipline per discutere temi legati alle culture e alla formazione interculturale. Dal 2008 sono stati trattati argomenti che ruotano intorno all'origine delle culture e all'identità nazionale: recentemente si è parlato del ruolo del "sacro" (a Bari nel 2017) e dei rapporti tra neuroscienze e culture (a Firenze nel 2019).

In questi convegni interdisciplinari ha attirato molto interesse il divario tra i valori dichiarati dai documenti istituzionali dei vari Paesi (ad esempio le Costituzioni) e quelli vissuti profondamente nella quotidianità da chi appartiene alla cultura di quel Paese (in Italia: la prevalenza del locale sul nazionale e del clan sul patto sociale, un cattolicesimo paganeggiante, un'illegalità diffusa, un istintivo orientamento al passato).

Nel convegno "Ricomporre Babele" (Milano 2011) molti osservarono come siano proprio le culture profonde, spesso vissute inconsapevolmente da chi vi appartiene, a rendere più difficile la globalizzazione e la convivenza tra gruppi diversi anche all'interno dello stesso Paese. I conflitti culturali infatti non ricalcano conflitti palesi tra Stati e istituzioni, ma sono spesso conflitti occulti tra diverse visioni del mondo e stili di vita.

La Fondazione Intercultura ha quindi ripreso questi argomenti in questo convegno, per ragionare se, al netto delle differenze culturali, esistano valori universali comuni che possano facilitare la convivenza, al di là delle differenze con cui questi valori si manifestano nelle istituzioni e nei comportamenti concreti delle varie culture.

Il convegno è durato 3 giorni. Ogni sessione conteneva una serie di workshop o seminari in parallelo, della durata di due ore, a cura di esperti che hanno proposto brevemente un argomento di loro interesse e lo hanno discusso con i partecipanti al seminario. Il giorno successivo un breve video, contenuto nel DVD allegato, ha riassunto in plenaria i punti principali emersi dalla discussione.

The conference

LIVING TOGETHER WITH AMBIGUITIES

Different cultures and common values?

Florence, September 2nd - 4th 2021

The Intercultura Foundation has a tradition of biennial conferences with interculturalists, educators and area experts from different disciplines to discuss issues related to cultures and intercultural relations. Beginning in 2008 topics have revolved around the origin of cultural differences, national identities, implications for formal and informal education. Recent ones have dealt with “The Unspoken Sacred” (Bari 2017) and “Neuroscience and Cultures” (Florence 2019).

In these interdisciplinary conferences one of the topics that attracted more interest was the discrepancy between national values as stated in the official documents of any given country (their constitutions, for instance) and the deep values as embodied and practiced every day by the majority of the population.

In the conference “Reconciling Babel” (Milan 2011) many observed that deep cultures – of which people are often unaware – are one of the causes that make co-existence among different groups on the planet more difficult. In fact cultural conflicts are aggravated not by institutional

differences between States but by differences between world-views and life-styles of communities.

The Intercultura Foundation took up some of these topics again in this conference, focussing on this main issue: beyond cultural differences are there universal values that may facilitate human co-existence, although they may be embodied in sharply different institutions and behaviours in each culture?

The conference lasted 3 days. Themes were presented and discussed in two-hour, concurrent workshops. Short summaries of discussions were reported in plenary session the next day and are available in the DVD.

Programma / Programme

GIOVEDÌ 2 SETTEMBRE 2021 / THURSDAY, SEPTEMBER 2ND 2021

Palazzo Vecchio, Salone dei Cinquecento

16:00 - 19:30

Sessione inaugurale / Opening session

Benvenuto ai partecipanti / Welcome remarks:

- **Un saluto e una testimonianza / A greeting and a testimony** - Michael Walzer, University of Princeton (Video)
- Roberto Ruffino, Segretario Generale / Secretary general, Fondazione Intercultura
- Tommaso Sacchi, Assessore alla Cultura del Comune di Firenze / Councillor for Culture, Florence Municipality
- Franco Bernabé, Presidente / Chairman, Commissione Nazionale Italiana per l'UNESCO (Video)

Conferenze d'apertura / Opening speeches:

- **Pluralità delle culture e diritti universali** - Alessandra Algostino, Università di Torino
- **Seven moral rules found all around the world** - Oliver Scott Curry, Oxford University
- **La cittadinanza mondiale: cos'è e come può essere costruita** - Daniele Archibugi, CNR
- **A cosmopolitan democracy?** - Otfried Höffe, Tuebingen University

VENERDÌ 3 SETTEMBRE 2021 / FRIDAY, SEPTEMBER 3RD 2021
Centro Congressi / conference center Grand Hotel Mediterraneo

09:00 - 11:30

“Diritti umani e differenze culturali” - Seminari in parallelo

“Human rights and cultural differences” - Concurrent workshops:

- **Diritti umani e universalismo** - Carlo Altini, Università di Modena e Reggio Emilia
- **Presentazione del Human Values Survey** - Ferruccio Biolcati, Università di Milano
- **Relativismo e universali culturali: il contributo del sapere antropologico** - Angela Biscaldi, Università di Milano
- **Introducing intercultural philosophy** - Richard Evanoff, Aoyama Gakuin University, Tokyo
- **Laicità insaziabile e valori comuni** - Enrico Maestri, Università di Ferrara

11:30 - 13:30

“Cittadinanze, conflitti e bene comune” - Seminari in parallelo

“Citizenship, conflicts and common good” - Concurrent workshops:

- **La cittadinanza mondiale: cos'è e come può essere costruita** - Daniele Archibugi, CNR
- **Identità e violenza** - Franco Fabbro, Università di Udine
- **Citizenship and Birthright: The Right to have Rights and Jus Soli** - Eduardo Mendieta, Penn State University
- **Public Culture, or Living Together Other-Wise** - Gregory Paschalidis, Aristotle University of Thessaloniki
- **What lies behind the notion of common good** - Kadri Simm, University of Tartu
- **The Five Ways of Life** - Marco Verweij, University of Bremen

15:00 - 17:00

“Valori, religioni e diritti umani” - Seminari in parallelo:

“Values, religions and human rights” - Concurrent workshops:

- **Islam e Diritti Umani** - Sami Aldeeb, Centre de droit arabe et musulman
- **Religion, democracy and human rights** - Raja Bahlul, Doha Institute for graduate studies
- **Globalization and the Reconstruction of Difference: Religion, Culture, Values** - Peter Beyer, University of Ottawa
- **Ebraismo e diritti umani** - Bianca Gardella Tedeschi, Università del Piemonte Orientale
- **Diritti umani e religioni** - Giuseppe Giordan, Università di Padova
- **La comunanza etica nella società del pluralismo** - Francesco Viola, Università di Palermo

SABATO 4 SETTEMBRE 2021 / SATURDAY, SEPTEMBER 4TH 2021

Centro Congressi / conference center Grand Hotel Mediterraneo

09:00 - 11:00

“Educazione al bene comune” - Seminari in parallelo:

“Education for common good” - Concurrent workshops:

- **Reference Framework of Competences for Democratic Culture** - Martyn Barrett, University of Surrey
- **Educazione civica in Italia** - Bruno Losito, Università di Roma-Tre
- **International educational exchange: intellectual cooperation or soft power?** - W. John Morgan, Cardiff University
- **Citizenship and intercultural learning** - Audrey Osler, University of Leeds
- **Dimensioni del senso civico** - Giuseppe Ricotta, Università di Roma - La Sapienza
- **Competenze interculturali e cittadinanza globale** - Milena Santerini, Università Cattolica Milano
- **Educare alla cittadinanza mondiale** - Massimiliano Tarozzi, Università di Bologna

11:30 - 13:00

Conclusioni / Conclusions:

Carlo Fusaro, Vicepresidente / Deputy Chairman of the Board of Directors
Fondazione Intercultura

Laicità insaziabile e valori comuni

Enrico Maestri

Professore associato di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Ferrara e titolare delle cattedre di Teoria generale del diritto, di Conoscenza e didattica del diritto e di Metodologia e logica giuridica. Docente a contratto di Legislazione Ambientale presso la Facoltà di Scienze biologiche dell'Università degli Studi di Ferrara. Dottore di ricerca (Ph.D.) in Human Rights.

Abstract: *La tesi che mi propongo di sostenere riguarda il concetto normativo (etico e giuridico) di laicità che sembra aver subito un ampliamento (anziché un affinamento) dello spettro semantico e normativo rispetto al suo significato originario, con la conseguenza che la parola «laicità» è diventata una nozione vaga sotto il profilo semantico ed insaziabile sotto il profilo normativo. Il processo di secolarizzazione, incessantemente in atto, ha prodotto il passaggio da una concezione minimalista ad una massimalista della laicità. Infatti, la laicità denota, nel suo significato originario, la rappresentazione (concettualmente aporetica) del venir meno del grado di autorevolezza della religione e della rilevanza degli argomenti teologici nelle manifestazioni istituzionali e nella sfera pubblica; ora, invece, si assiste all'ampliamento del nucleo di significato della laicità con l'inclusione-escludente del riferimento alla pluralità delle visioni culturali ed etiche del mondo, delle concezioni sostantive del bene, delle forme di vita e dei valori morali comuni. In questo modo, la laicità assume la forma di un concetto normativo complesso e stratificato per effetto di continue ondate di pretese secolari: ciò, però, conduce al noto «paradosso di Böckenförde», secondo il quale la laicità dello stato liberale vive di presupposti (diritti, neutralità, imparzialità, equidistanza, ecc.) che non può garantire. Alla secolarizzazione del sacro si è aggiunta, grazie al processo di razionalizzazione della modernità e di costituzionalizzazione degli Stati odierni, la secolarizzazione sia della morale, sia della politica e sia del diritto, connotando la laicità come un concetto normativamente insaziabile e come un programma politicamente impossibile da realizzare. Paradossalmente, alla massima espansione semantica del concetto di laicità corrisponde un angusto spazio di operatività, poiché, in qualunque modo si definisca la nozione*

di laicità, l'esclusione fittizia al riferimento ai valori comuni o ad una concezione antropologica condivisa dell'uomo chiude lo spazio pubblico e la democrazia, in ultima analisi, in una «gabbia d'acciaio».

Introduzione

Il dibattito sul complesso rapporto tra diversità, pluralismo e valori comuni è ripreso intensamente. Il mio intento è quello di una messa in discussione del concetto di laicità come processo di immunizzazione da forme tribali e balcaniche di convivenza civile. Oggi la laicità ha allargato i suoi confini tematici: essa va oltre il nesso religione e politica. Ripensare la laicità significa allora approfondire i fondamenti prepolitici della vita civile e del diritto¹.

È ormai comunemente accettato che con la parola laicità si indichino le cose più diverse e in contesti non meno diversi.

Il mio proposito è quello di porre in evidenza un problema che ritengo essere presente nella laicità contemporanea: cercherò di dimostrare che la laicità contemporanea (cioè la laicità insaziabile²) non riesce nella sua fase di applicazione pratica o istituzionale a garantire le premesse e le promesse – diritti inclusivi, neutralità della giustificazione, imparzialità³ – su cui si regge.

La mia tesi consiste nell'affermare che il concetto normativo (etico e giuridico) di laicità ha subito un ampliamento (anziché

1 La sua attualità è testimoniata proprio in questi giorni dalla questione Afghanistan e dal fallimento di esportare valori e istituzioni fondati sui diritti. Il presente contributo rappresenta un generale ripensamento di nuove modalità di articolazione della laicità che permettano di rispondere alle nuove sfide della convivenza e della contemporaneità.

2 Per laicità insaziabile intendo la tesi che la laicità «per mezzo» dei diritti è diventata uno strumento insaziabile, divoratore dello spazio pubblico e in fondo della stessa autonomia morale da cui la si fa scaturire: essa potrebbe anche essere indicata come «secolarizzazione infinita».

3 La neutralità della giustificazione, invece, permette di escludere come non neutrali tutte le politiche la cui ratio o implica un giudizio sulla superiorità di una qualche concezione del bene o contravviene a uno dei tanti ideali normativi, non esclusivamente distributivi, insiti nella concezione pubblica della giustizia.

un affinamento) dello spettro semantico e normativo rispetto al suo significato originario, con la conseguenza che la parola «laicità» si è arricchita di nuovi e più estesi contenuti normativi diventando una nozione *vaga* sotto il profilo semantico ed *insaziabile* sotto il profilo normativo. Io mi limiterò ad approfondire questa seconda criticità (cioè l'insaziabilità normativa della laicità contemporanea).

In pratica quello che cercherò di dimostrare è che il processo di secolarizzazione, incessantemente in atto – una secolarizzazione infinita (nonostante la presenza di tentativi deflattivi proposti dai propugnatori del postsecolarismo, penso in primis ad Habermas e alla tesi della «clausola di traduzione»⁴) – , ha prodotto il passaggio da una concezione minimalista (debole, inclusiva, metodologica) ad una massimalista (forte, radicale, esclusiva) della laicità.

Infatti, la laicità denota, nel suo significato originario, la rappresentazione del venir meno del grado di autorevolezza della religione e della rilevanza degli argomenti teologici (e delle credenze religiose) nelle manifestazioni istituzionali e nella sfera pubblica. Oggi, invece, si assiste all'ampliamento di questo nucleo originario di significato della laicità con l'inclusione escludente/sottrattiva, rispetto allo spazio pubblico, del riferimento alla pluralità delle visioni del mondo, delle concezioni sostantive del bene, delle forme di vita e dei valori morali⁵.

4 Nella discussione sul ruolo delle ragioni religiose nella sfera pubblica, Habermas ha sviluppato una posizione mediana definita per il suo ruolo istituzionale clausola di traduzione (*translational provision*). Questa condizione afferma che le ragioni religiose possono essere introdotte nel dibattito nella sfera pubblica informale a condizione che, nel corso del dibattito, queste ragioni religiose siano adeguatamente tradotte in ragioni laiche ugualmente accessibili a tutti. È importante sottolineare che questo processo di traduzione deve essere completato prima che il dibattito si trasformi in istituzioni formalizzate del processo decisionale democratico come il parlamento e il governo. La clausola funge quindi da filtro necessario per tra la sfera pubblica informale e quella formale. Cfr. Jürgen Habermas, *Faith and Knowledge*, in *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity Press 2003), 101-115.

5 A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma, 2009.

In questo modo, la laicità assume la forma di un concetto normativo complesso e stratificato per effetto di continue ondate di pretese secolari.

Ciò, però, conduce al noto «paradosso di Böckenförde», secondo il quale la laicità dello stato liberale vive di presupposti (inclusività dei diritti, neutralità, imparzialità, equidistanza...) che non può garantire.

Lo sguardo d'insieme proposto da Böckenförde porta a due quesiti sostanziali: il primo consiste nel chiedersi se la secolarizzazione che segnò e accompagnò la nascita dello Stato comporti anche una *scristianizzazione*, e in tal caso «di che cosa vive lo Stato e dove trova la forza che lo regge e che gli garantisce omogeneità, dopo che la forza vincolante proveniente dalla religione non è e non può più essere essenziale per lui?»⁶.

Sono proprio interrogativi di questo genere che conducono alla riferita tesi di Böckenförde. «Da una parte – scrive – esso [lo Stato] può esistere come Stato liberale solo se la libertà, che esso garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno, cioè a partire dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, però, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne, cioè coi mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali»⁷.

Questo dilemma costituisce per lo Stato un richiamo a riconsiderare la necessità degli impulsi e delle forze vincolanti che la fede religiosa trasmette ai suoi cittadini: è ciò che io chiamo forza coagulante delle visioni morali spesse (*thick*).

Alla secolarizzazione del sacro nella sfera politica (che in Inghilterra chiamano neutralità religiosa) si è aggiunta, grazie al

6 E.W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia, 2006, p. 66.

7 Ibidem. pp. 68-69.

processo di razionalizzazione della modernità e di costituzionalizzazione degli Stati odierni, la secolarizzazione sia della morale sia della cultura e sia del diritto (si parla oggi spesso in modo apodittico di morale laica, di diritto laico, di cultura laica, di bioetica laica), connotando in tal modo quasi inconsapevole la laicità come un concetto normativamente *insaziabile*.

Michael Walzer nel suo saggio *Thin and Thick* ha espresso questa insaziabilità bulimica affermando che appellandosi alla moralità minima (universale, cioè sottile insieme di principi morali), i liberali finiscono per difendere la loro moralità massima (relativa, cioè adattata a precise circostanze storiche).

Impiego l'aggettivo insaziabile perché laico è tutto ciò che non solo non si fonda sull'argomento di Dio (nucleo originario di significato di laicità) ma anche ciò che espelle dal linguaggio etico-pubblico tutte quelle concezioni che comunemente sono note come prospettive spesse dei valori o delle visioni del mondo.

Il percorso della laicità contemporanea è esattamente inverso a quello suggerito da Walzer: quest'ultimo afferma che sempre la moralità è spessa, complessa, dissenziente e solo poi si affina in forme minimaliste semplici, in circostanze particolari.

La laicità contemporanea sostenuta dalla filosofia morale occidentale compie invece un processo inverso: ritiene che esista un consenso generale sui valori minimi veicolato dai diritti: la sottigliezza dei diritti (mere rivendicazioni deontiche) garantisce il fatto del pluralismo.

La laicità quindi si connota eminentemente come un concetto negativo (*excludendi alios*) che si forma per sottrazione di significanti normativi dalla sfera pubblica.

La laicità ha la funzione di assottigliare e quindi di impoverire la *thickness* del linguaggio umano e del linguaggio normativo (per sottrazione ciò che rimane è il linguaggio sottile dei diritti - la *thinness* dei diritti).

Nella parte conclusiva del saggio cercherò di dimostrare che se i presupposti della laicità sono la neutralità da un lato e l'imparzialità dall'altro, allora questa insaziabilità bulimica (sottrattiva dalla sfera pubblica non solo delle credenze religiose ma anche delle dottrine comprensive del bene) è incapace politicamente di mantenere il suo statuto epistemologico.

Paradossalmente, alla massima espansione semantica del concetto di laicità (cioè alla sua voracità sottrattiva di contenuti dallo spazio pubblico, non necessariamente coincidente con lo spazio statale) corrisponde un angusto spazio di operatività normativa: la laicità contemporanea si connota come una laicità contenutisticamente sottile (*thin*) perché dal linguaggio normativo esercitabile nella sfera pubblica espelle le concezioni sostantive del bene (oltre che gli argomenti di Dio) e conserva solo la grammatica dei diritti individuali (priorità del giusto sul bene, eguale considerazione e rispetto, libertà individuale, autodeterminazione, eguaglianza nei diritti fondamentali costituzionali) e la grammatica della neutralità (fondata su autonomia, libertà individuale, deliberazione razionale).

Ma questa «esclusione sottrattiva»⁸ dal riferimento ai valori spessi o ad una concezione antropologica dell'uomo chiude lo spazio pubblico e la democrazia, in ultima analisi, in una «gabbia d'acciaio».

In base a quali meccanismi, infatti, questa laicità insaziabile è in grado di applicare in maniera davvero inclusiva i diritti e le libertà fondamentali, cioè gli unici dispositivi normativi supportabili/sopportabili da una società liberale e capitalista che ama esibire la propria secolarizzazione?

Intendo rispondere a questo interrogativo – avvalendomi di tre

8 Si tratta a mio avviso in realtà di una pura operazione ideologica e discriminante del liberalismo: ideologica perché pretende che la sfera pubblica parli solo il linguaggio dei diritti e asserisce arbitrariamente che questo linguaggio normativo sia il solo davvero inclusivo di tutti, in specie dei più svantaggiati; discriminante perché elimina dallo spazio pubblico altri modelli di deliberazione morale.

argomenti:

con il primo argomento cerco di chiarire che cosa intendo quando parlo di nucleo originario di significato della laicità;

con il secondo argomento intendo dimostrare il fatto che oggi è in corso uno slittamento semantico intorno all'idea di laicità e dimostrare che questo slittamento conduce da una secolarizzazione del sacro ad una secolarizzazione estesa alle visioni spesse, sostantive dei beni morali, cioè a visioni non necessariamente teiste. Cercherò di dimostrare che questo *shift* semantico e normativo rappresenta in realtà un passaggio indebito perché confonde credenze diverse che stanno su piani normativi diversi; indebito perché confonde (mette insieme) *significanti normativi* che non hanno lo stesso statuto epistemologico-morale; con il terzo argomento intendo dimostrare che il processo implementativo di questo tipo di laicità avviene attraverso l'argomento fallace della doppia simmetria dei diritti e delle libertà individuali (negativi o positivi), ovvero che in forza del fatto del pluralismo si deve implementare nel maggior numero possibile una pluralità di opzioni incomparabili o incommensurabili – dove le opzioni incommensurabili, come asserisce Raz, vanno garantite «allo stesso modo»⁹ – o come sostiene Rawls vanno attivate nella misura più ampia possibile le libertà fondamentali¹⁰.

Il terreno privilegiato per sostenere questa doppia simmetria (o dell'equivalenza morale e giuridica) è, oggi, per la laicità insaziabile, il terreno della bioetica e del biodiritto.

Il politeismo dei valori trova conferma oggi nell'articolazione delle posizioni morali in materia di bioetica: con l'avvento e il rapido progredire della biomedicina contemporanea il nostro orizzonte ontologico è diventato più qualitativo: siamo in grado di controllare il nostro riprodurci, di gestire il nostro corpo e

9 J. Raz, *Practical Reasons and Norms*, OUP, Oxford, 1999.

10 J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1984.

di morire, in modi che non dipendono più né da Dio né dalla natura¹¹.

La mia tesi è che questa doppia simmetria dei diritti e delle libertà individuali sarebbe possibile, fattibile, eguale e davvero inclusiva solo in un mondo perfetto, ideale, iperuranico, ma non nelle nostre società, dove questa doppia simmetria (che ripeto implementerebbe la laicità contemporanea) si rivela invece illusoria, fallace, fortemente sbilanciata a favore di alcuni soggetti a discapito di altri e con costi che comprimono la possibilità di implementare altri diritti, non tenendo in conto della presenza di asimmetrie sociali (prenormative) che pregiudicano il piano di vita di ogni persona, come se non esistesse una determinazione dell'uomo indipendente dalla forza e dal potere che ciascuno detiene.

Questa conclusione dimostra inoltre che i sostenitori della laicità insaziabile rifiutano la tesi che vi sia un qualche bene che abbia un valore intrinseco; in pratica non c'è nulla di sacro (di inviolabile e di indisponibile) in senso laico o secolare; non esistono cioè valori intrinseci indipendenti dagli interessi e dalle preferenze delle persone; la tesi della doppia simmetria delle libertà fondamentali e dei diritti individuali è fallace in quanto: conduce ad una forma di socializzazione fortemente sbilanciata a favore di una autarchia individuale più che di una rete di vincoli sociali (società asimmetrica);

sottende una visione antropologica sostantiva poiché riconosce talune proprietà della nostra natura umana anziché altre;

si basa su un falso dogma e cioè che i diritti e le libertà fondamentali siano per loro natura inclusivi di tutti, in specie dei più svantaggiati (è questa la critica che Hart rivolge a Rawls sulla carenza della sua teoria nell'individuare i limiti delle libertà individuali¹²);

11 C. Caporale, *Per un approccio non laicista alla bioetica*, in AA.VV., *Liberalismo, cristianesimo, laicità*, Mondadori, Milano, 2005, p. 85.

12 H.L.A. Hart, J. Rawls, *Le libertà fondamentali*, La Rosa Editrice, Torino, 1994.

non garantisce equidistanza e neutralità perché erra nel considerare i diritti individuali come forme autentiche di autonomia e autodeterminazione: tutti i diritti richiedono, in una qualche misura, l'intervento delle istituzioni per garantirne le condizioni di possibilità, ma nel caso dei diritti sociali è assolutamente necessario (non essendo diritti indipendenti) che sussistano ragioni sociali condivise, soggetti terzi che ne condividano lo scopo ed istituzioni che implementino il contenuto del diritto sociale in questione.

Primo argomento: il nucleo originario del significato di laicità

Il nucleo originario di significato della laicità – areligioso, ma non antireligioso – si riferisce al fatto che l'esercizio del potere statale legittimo si svolge in termini secolari, ma garantisce che tutti i cittadini possano liberamente esercitare la loro libertà di religione e di culto.

Nella versione classica della separazione tra lo Stato e la Chiesa, le confessioni religiose sono protette nella loro libertà di articolare la conoscenza rivelata e i percorsi per la salvezza, di amministrare l'interpretazione di ciò che è santo, di regolare i rituali, di infondere trascendenza nella vita quotidiana e di celebrare il legame condiviso dai fedeli, a patto che non abbiano mai da addurre il sostegno del potere coercitivo dello Stato e di non pretendere di trasformare il peccato in reato. In lingua inglese questo tipo di laicità viene un po' tortuosamente tradotta come *neutralità religiosa* e viene catturata dalle *due religious clauses* del Primo Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti.

Questo tipo di laicità (messo fortemente in discussione dalla tesi separazionista, secondo la quale il primo emendamento, cioè la libertà di parola non deve contenere la libertà religiosa) non si preoccupa di creare un muro invalicabile tra Stato e Chiesa (laicismo) ma si preoccupa di garantire la libertà religiosa, impendendo che una confessione religiosa possa essere

privilegiata a scapito di un'altra sotto il profilo politico¹³.

Garantire la *religious freedom* significa garantire: libertà di coscienza, libero esercizio delle convinzioni religiose anche al di là della sede rituale e sino a divenire ispiratrici di argomenti e di iniziative politiche¹⁴, tutela del pluralismo religioso (entro il limite del mantenimento dell'ordine pubblico) *religious equality* come divieto di discriminare gli individui sulla base delle loro preferenze religiose, separazioni fra poteri politici e poteri religiosi, divieto di istituzione o di ripristino in ogni forma di una o più chiese di stato¹⁵.

Secondo Greenawalt, questo primo nucleo di significato della laicità trova una diretta ispirazione nella *Lettera sulla tolleranza* del 1689 di John Locke, secondo il quale l'ordine sociale va perseguito attraverso «moderation and balance».

Ben diversamente da Spinoza e da Hobbes che proponevano di subordinare la religione alla sovranità assoluta.

Questo primo nucleo di laicità implica sì la divisione/distinzione tra poteri politici e religione ma non la netta separazione (*the wall of separation*) e privatizzazione della religione, né statalizzazione dello spazio pubblico; non è necessaria alcuna neutralizzazione della religione nello spazio pubblico: questo non significa che l'esperienza religiosa sia finalizzata ad obbligare a credere ma solo a sostenere la libertà di coscienza.

La religione contribuisce a strutturare lo spazio pubblico, seppure salvaguardando una distinzione (comunque osmotica) tra politica e religione.

Questa tesi distingue le credenze religiose dalle credenze secolari ma non le separa, esse fanno parte e costruiscono lo spazio

13 A. Ferrara, *Istituzionale o sociale. Quale laicità vogliamo?* in Reset, novembre-dicembre 2007.

14 K. Greenawalt, *Religion and the Constitution*, vol. 1, *Free Exercise and Fairness*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

15 L. Diotallevi, *Una alternativa alla laicità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, pp. 59-60.

pubblico: è ciò che chiamo nucleo originario di significato della laicità.

Ad esiti ben diversi, invece conduce *la tesi separazionista*, qui la laicità (cioè il laicismo) afferma che la libertà religiosa deve essere trattata come un affare privato, nel senso di aderire interiormente a determinate credenze, o a nessuna, e a professare tale opzione, verbalmente e con devozioni, ma senza intaccare lo spazio pubblico.

Una più raffinata versione teorica di questa posizione è quella espressa tradizionalmente dal liberalismo procedurale del primo Rawls¹⁶; i liberali hanno visto nella relazione tra politica e religione un conflitto potenziale: per ragioni storiche essi hanno l'impressione che la religione minacci la stabilità (la tesi della stabilità ricorre spesso nel primo Rawls) e ritengono che il liberalismo sia l'antidoto appropriato contro questo rischio. *Da quest'ermeneutica del sospetto* nasce l'idea di porre restrizioni alla religione: così, per un liberale tradizionale la religione è e deve essere un fatto privato¹⁷.

In *Teoria della giustizia*, il resoconto della psicologia morale fornito da Rawls lascia intendere che la stabilità di una società bene ordinata possa essere garantita grazie all'adesione unanime di tutti i cittadini ad una visione etica razionale e procedurale (kantiana, noumenica), incompatibile però con l'idea di una società pluralista, in cui le ragioni per agire delle persone dipendono da dottrine del bene, del mondo (globali o comprensive) diverse ed eterogenee¹⁸.

Il termine *liberalismo* nella recente teoria politica è stata definita da John Rawls sia come un accordo per rispettare i principi costituzionali che forniscono l'accesso a tutti i cittadini (libera-

16 J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, op.cit.

17 S. Maffettone, *Religione e liberalismo. Ragione pubblica, sfera pubblica e pluralismo culturale*, Fil. e QP, 2010, pp. 5-22.

18 John Rawls, quasi vent'anni dopo prenderà atto di questa aporia, e svilupperà una nuova etica basata sul rispetto (sul fatto del pluralismo delle prospettive comprensive ragionevoli); cfr. J. Rawls *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 1994.

lismo politico) sia come un particolare concetto ideologico di *Open Society* (liberalismo globale). Secondo Rawls, la nozione politica del liberalismo non prende posizione sulle domande ultime di senso - ed è l'ideale a cui i liberali contemporanei dovrebbe aspirare.

Curiosamente, questa formulazione sembra armonizzarsi con l'argomento del teologo gesuita John Courtney Murray, secondo cui la credenza in assoluti religiosi può essere riconciliata con il Primo Emendamento della Costituzione, considerandolo un «articolo di pace» piuttosto che un «articolo di fede». In questa prospettiva, nessuno è tenuto ad accettare le ipotesi filosofiche particolari, ma è sufficiente semplicemente accettare di rispettare la Costituzione per il bene della convivenza civile. È pretesa della religione di articolare il senso dell'esistenza che si scontra con il liberalismo rawlsiano globale. La fede profonda è sia incomprensibile sia minacciosa per l'ordine liberale, che finisce per definire la religione come irrazionale, privata e divisiva. Come J. Judd Owen ha fatto notare *Religion and the Demise of Liberal Rationalism* (2001), il concetto liberale di libertà individuale tende a creare un ambiente in cui la religione è tollerata solo nella misura in cui ciò sia ritenuto innocuo: la tolleranza termina nel punto in cui la religione mette a dura prova i propri aderenti.

Apparentemente l'argomento politico principale contro le profonde credenze religiose è che esse minacciano la pace civile; per questa ragione Cass Sunstein sostiene in *The Partial Constitution* (1999) che il documento fondante dell'America decreti una democrazia laica liberale in un modo tale da minimizzare la tensione religiosa.

È questa terza tesi, quella mediana, che propugna una edulcorata revisione della laicità radicale: la laicità rimane comunque pur sempre uno spazio concettuale in cui la religione viene assorbita dalla ragione.

È pur vero che la laicità viene considerata un principio che ha il compito di fornire uno spazio in cui tutti possono confrontarsi, rispettandosi reciprocamente. In questo senso la laicità ha la funzione di strutturare un terreno comune di confronto ma il metodo laico implica che gli attori pubblici rinuncino concordemente ad applicare alla sfera collettiva, pubblica e politica i propri principi, la verità e i valori religiosi ed etici “ultimi”, assoluti e non negoziabili (inevitabilmente configgenti con verità religiose e valori etici ultimi altrui) ed a volerli imporre a tutti i cittadini in forza di legge.

Occorre pertanto che nella sfera politica le etiche comprensive compiano un passo indietro, lasciando che la politica (intesa come terreno neutrale) si dedichi alle questioni «penultime», demandando le questioni ultime alla coscienza ed all'autonomia individuale.

In tal senso, Rawls sviluppa la tesi della *clausola condizionale*, cioè sviluppa una apertura condizionata alle credenze religiose nella sfera pubblica¹⁹: infatti, pur ribadendo l'attualità e la validità della tradizionale distinzione liberale fra dimensione pubblica e dimensione privata, il metodo laico non ha obiezioni di principio da opporre al fatto che le agenzie e le istituzioni ecclesiastiche delle diverse fedi religiose rivendichino un ruolo attivo nel dibattito pubblico; ma ciò presuppone che i soggetti religiosi, nell'argomentare pubblicamente le proprie ragioni, rinuncino ad utilizzare, nella fase deliberativa che porta alla produzione delle leggi, argomenti teologici o di fede e si limitino a servirsi di argomenti razionali e ragionevoli, confutabili e falsificabili (*clausola condizionale* o *proviso* ovvero *clausola di riserva*).

Per giungere a questo terreno comune di confronto, il dibattito va condotto solo in base a regole comprensibili ed accettabili (ma in questo sta esattamente il ricatto epistemico rivolto ai cittadini credenti) in modo da strutturare un *consenso per intersezione* fondato su una idea di Ragionevolezza (il Ragionevole)

19 J. Rawls, *Liberalismo politico*, op. cit.

consistente nella disponibilità delle diverse dottrine comprensive (comprensive perché non semplicemente politiche) a riconoscere gli oneri del giudizio e ad essere disposte ad argomentare sulle questioni pubbliche in base a premesse che possano essere accolte da tutti gli agenti razionali cooperativi, così da costruire una base di valori fondamentali comuni degni di essere rispettati da tutti (ma questa è a sua volta una dottrina comprensiva contraddicendo clamorosamente l'idea di partenza basata sulla tesi discontinuista tra etica e politica)²⁰.

Questa terza via, la via mediana, la revisione apparente della laicità separazionista, trova una variante nella posizione post-secolare sostenuta dall'ultimo Habermas: in contrapposizione alla tesi del consenso per intersezione attraverso la clausola condizionale, Habermas distingue tra una sfera istituzionale e la sfera pubblica: mentre nella prima non possono essere esposte posizioni religiose in quanto tutte le norme debbono essere formulate con un linguaggio comprensibile a tutti, al contrario nella sfera pubblica i credenti possono ricorrere agli argomenti di fede.

Quello che è interessante nel ragionamento di Habermas è che nella sfera pubblica i cittadini debbono poter esprimere le loro convinzioni in un linguaggio religioso anche quando non trovino per esse delle traduzioni laiche: se così non fosse si verrebbe ad instaurare una asimmetria a favore dei cittadini non credenti.

La clausola di traduzione istituzionale di Habermas bilancia le preoccupazioni concorrenti della legittimità liberale, che mira a compensare l'asimmetria che svantaggia i cittadini religiosi. In realtà nemmeno Habermas allevia nella misura più ampia possibile l'asimmetria creata dal requisito della ragione pubblica e quindi non eguaglia le barriere all'accesso al sistema politico più di quanto potrebbe. È proprio su questa presunta asimmetria laica che si obietterà ad Habermas che lo stato laico ristabilisce la simmetria lasciando liberi i cittadini credenti di utilizzare o

20 Ibidem.

meno un diritto²¹.

Nella sfera istituzionale, cioè nella sfera dei corpi politici – parlamenti, corti, amministrazioni – tutti i cittadini devono essere liberi di usare o meno il linguaggio religioso, ma se decidono di farlo avranno l'onere di tradurre il loro linguaggio in un linguaggio accessibile e comprensibile da tutti: la clausola di traduzione è il prezzo che i cittadini religiosi devono pagare alla loro fedeltà alla costituzione per favorire la neutralità della sfera istituzionale nei confronti delle visioni del mondo concorrente²².

Secondo argomento: lo slittamento semantico intorno all'idea di laicità

Se il nucleo originario di significato di laicità distingue tra credenze religiose e altri tipi di credenze morali, in questi ultimi anni si è assistito ad un ampliamento sottrattivo dei significati normativi della laicità: non solo le visioni comprensive assolute fondate sull'argomento di Dio (per esempio, il fondamento della dignità umana è l'idea teista che l'uomo è fatta a immagine e somiglianza di Dio, oppure il diritto alla vita è sacro perchè la vita è un dono di Dio, ecc.) vengono sottratte dalla sfera pubblica ma da quest'ultima vengono sottratte anche le visioni spesse, comprensive e sostantive dei beni morali: eppure in queste teorie e dottrine normative non c'è alcun riferimento a Dio, ma lo slittamento semantico dell'idea della laicità implica l'espulsione dallo spazio pubblico di tutte le visioni spesse del bene. In questo modo perdono di rilevanza nella sfera pubblica tutte le teorie etiche spesse, come il naturalismo etico, l'etica delle virtù di Phlipa Foot, la concezione del bene morale di Iris Murdoch, la teoria neokantiana spessa (perché coniuga diritti e virtù) di Onora O'Neill, l'etica dei beni fondamentali di Finnis, l'etica della responsabilità di Hans Jonas, il contenuto minimo del diritto naturale di Hart, ecc.

21 P. Flores D'Arcais, *Le tentazioni della fede*, in *MicroMega*, 2008, p. 8.

22 J. Habermas, *Il posto della religione nella sfera pubblica*, in *MicroMega*, 2013, p. 13.

Perché tutte queste teorie etiche vengono espulse dallo spazio pubblico? Perché esse dissimulerebbero l'argomento di Dio: in ciascuna di queste teorie, Dio rappresenterebbe il invitato di pietra.

Questo slittamento semantico rappresenta un passaggio indebito perché confonde credenze morali che stanno su piani normativi diversi e produce un allargamento del nesso tra stato e laicità dove quest'ultima è interpretata in chiave culturale o sociale; esso è causato dal fatto del pluralismo e innanzitutto è legato all'influenza del dibattito scientifico-tecnologico in particolare agli sviluppi in campo medico, alle innovazioni dell'ingegneria genetica, alle problematiche biomediche più recenti.

Si è così diffusa la convinzione che in questi anni si sia realizzata una rivoluzione tecnologica tale da mettere in discussione la stessa idea di natura umana, con la tendenza a identificare la laicità come la libertà *tout court* nel senso che è laica l'opzione che permette il libero uso individuale delle possibilità di intervento tecnico-scientifico sulla propria base umana in vista dell'auto-realizzazione personale (per impedire questa autorealizzazione tecnica è necessario dimostrare, nell'ottica della laicità insaziabile, che essa infrange la neutralità della giustificazione) nella convinzione che la libertà e la qualità della vita degli individui in gran parte oggi nelle società occidentali sono assicurate dalla ricerca biomedica.

Lo slittamento continua a lavorare in modo sottrattivo liberando il diritto degli individui ad autodeterminarsi (salvo il principio del danno) e a garantire la neutralità e l'equidistanza dello Stato.

Ma questo slittamento risulta insaziabile, laddove si aggiunge alla classica distinzione laicità e religiosità, una ulteriore separazione: quella tra culture o etiche comprensive (ultimative, non politiche) e libertà individuale. La questione della laicità va molto oltre il nesso religione-politica e la definizione degli ambiti dell'autorità religiosa e civile, per investire le questioni

bioetiche, le teorie etiche che non si basano sui diritti, i problemi dell'evoluzione, dell'antropologia, della natura umana, del possibile schiudersi di una società post-secolare. La laicità si trasforma allora in un atteggiamento intellettuale ritenuto intrinsecamente superiore e quindi meritevole di prevalere, ma si trasforma anche in una teoria normativa a sua volta comprensiva perché ritiene che l'autodeterminazione e la libertà individuale siano i valori ultimi non negoziabili, fatto salvo il principio del danno (non accorgendosi per inaccuratezza epistemologica che il principio del danno è ormai obsoleto per garantire l'individuo dalle applicazioni delle nuove tecnologie).

A questa dinamica di laicizzazione a sua volta onnicomprensiva, oggi si assiste ad un tentativo di invertire questa tendenza attraverso strategie postsecolari o desecolarizzanti: ne sono un esempio, lo abbiamo visto prima, sicuramente il postsecolarismo di Habermas e l'ultimo Rawls che distingue tra ragioni pubblica e ragioni secolari (considerate anch'esse ragioni comprensive) e che propone un affievolimento del concetto di ragione situato in un punto di consenso per intersezione tra visioni comprensive ragionevoli, ma sia Habermas sia Rawls subordinano il ruolo delle credenze religiose alla clausola condizionale (Rawls) e alla clausola della traduzione (Habermas) e finiscono ancora una volta per produrre una asimmetria di oneri e di pretese tra cittadini credenti e quelli non credenti.

Forse allora la risposta più convincente a questo slittamento semantico, che produce questa laicità insaziabile, è data dalla tesi della secolarizzazione (o secolarismo) 3 di Taylor, secondo il quale «il passaggio alla laicità in questo senso consiste, tra l'altro, in un passaggio da una società in cui la fede in Dio è incontrastata e anzi, non problematica, a una in cui è intesa come un'opzione tra le altre, e spesso non la più facile da abbracciare»²³.

Questa tesi rappresenta un rifiuto dell'idea (presente nella defi-

23 C. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.

nizione di secolarismo 2) che la scienza confuta e quindi esclude la fede religiosa. Il secolarismo 3 è invece una descrizione dell'età in cui ci troviamo, un'età in cui molte persone credono in Dio, spesso con fervore appassionato, ma non per questo le condizioni della società si prestano alla fede o alla trascendenza. La fede non è più l'opzione, come accadeva nei tempi antichi. Ora è una delle tante opzioni e questo cambiamento ha aperto la porta alle persone per vivere senza alcun riferimento a qualcosa di più alto o più trascendente della loro stessa prosperità umana.

Nell'era secolare descritta da Taylor, tutte le credenze sono contestabili. Questo è un passaggio dalla scissione sacro/secolare dell'era premoderna e cattura meglio la realtà della nostra situazione rispetto al modello prescrittivo della seconda definizione. Secondo questa terza definizione, sia le persone religiose sia quelle non religiose sono laiche perché abitano in un'epoca in cui la fede è una delle tante opzioni.

Ad avviso di Taylor, se assumiamo la posizione della definizione n. 2, allora leggeremo male gli eventi storici che hanno aperto il cammino verso l'era descritta nella definizione n. 3, il che porterà a ulteriore confusione riguardo all'era in cui viviamo.

La distinzione di Taylor è importante perché nel momento in cui iniziamo a discutere contro il laicismo in senso generale, stiamo adottando un concetto di "laicità prescrittiva" come nostra definizione.

Invece, il modo migliore per evitare asimmetrie esclusive è riconoscere che viviamo in un mondo laico in cui anche i razionalisti più impegnati possono confessare un desiderio di trascendenza, un senso di perdita, anche se è difficile da articolare. Al contempo, i credenti più impegnati sono consapevoli che essere «senza fede» è un'opzione legittima nella società e, di conseguenza, possono lottare con dubbi che i loro antenati non avrebbero mai avuto.

In un'epoca secolare, è più probabile che dubitiamo tutti delle nostre convinzioni: i credenti metteranno in discussione verità una volta date per scontate e gli atei potrebbero dubitare dei loro dubbi a causa della sensazione che qualcosa di significativo sia al di là di noi e al di là delle nostre definizioni di fioritura umana, e che sta per irrompere e darci un significato di senso.

La terza definizione di Taylor spiega meglio un mondo che è religiosamente fervente come sempre, ma all'interno di una cornice diversa - quella in cui spesso ci aspettiamo che le persone scelgano di non credere o confessino che trovano difficile credere.

Se così è ha piena cittadinanza l'affermazione seconda la quale le alternative, qualunque esse siano, hanno cessato di essere incompatibili nella sfera pubblica.

Paradigmatica in tal senso l'affermazione di Taylor:

«non riesco a capire come il fatto di essere creature che desiderano-godono-soffrono, o la percezione di essere agenti razionali, debba rappresentare una qualche base per il diritto alla vita più sicura dell'essere fatti a somiglianza di Dio»²⁴.

Terzo argomento: condizioni di applicabilità della laicità insaziabile

Il processo di implementazione della laicità escludente dimostra definitivamente che la laicità contemporanea ha preteso troppo, in spregio alle modalità e alle forme di socializzazione umana, dissimulando peraltro di non essere portatrice di alcuna visione antropologica, non essendo in grado di mantenere equidistanza, simmetria, neutralità, è essa stessa una forma di *legal enforcement of morals*.

Fallisce con ciò la pretesa di simmetria nella scelta tra le due opzioni disponibili:

24 C. Taylor, *Contro il mito dell'illuminismo*, in *MicroMega*, 2013 p. 38.

la logica binaria tipica dei diritti, che si esprime nella dialettica tra lecito ed illecito, viene completamente riarticolata in questi termini: puoi abortire o non abortire, puoi pretendere l'eutanasia o non pretenderla, puoi chiedere il suicidio assistito o non chiederlo, puoi ricorrere alla fecondazione assistita oppure no, puoi rifiutare le cure mediche di qualsiasi tipo oppure no, puoi adottare oppure no indipendentemente dal tipo di nucleo familiare a cui appartieni, puoi consumare pornografia o droga leggera oppure no, ecc. (gli esempi potrebbero essere infiniti, fatto salvo il principio del danno).

Semplicemente, non ci rendiamo conto che l'implementazione della doppia simmetria dei diritti istituzionalizza e generalizza socialmente un giudizio di (dis)valore in forza del quale a certe condizioni si può ricorrere a servizi sociali o a istituzioni che rendono effettivo quel giudizio.

Il giudizio che diamo di noi stessi diventa effettivo se e solo se la comunità sociale o lo stato hanno già legittimato quel giudizio; non siamo più di fronte ad un atto di coscienza personale, ad un autentico atto di autonomia, ma ad un atto di coscienza sociale o collettiva, ovvero siamo di fronte ad una pressione sociale dissuasiva delegittimante la scelta tra una delle due opzioni.

Non c'è alcuna simmetria bilaterale tra le due opzioni comprese nella scelta: rinunciare ad accedere alla pratica eutanasi è un atto di coscienza, pretendere l'eutanasia è la conferma di una prassi istituzionale che l'ha resa effettiva. La bilancia normativa non è per nulla in asse, ma pende a favore di quest'ultima opzione.

Né vale l'obiezione che questo giudizio non è coartato, cioè non è imposto da uno stato di polizia sui singoli cittadini ma è un giudizio che ognuno di noi esprime su stesso perché questa tesi non tiene conto del fatto che il giudizio personale per essere effettivo ha necessità di essere implementato e quindi istituzionalizzato: istituzionalizzare significa rendere legittima una prati-

ca sociale; un giudizio sociale implica convalidare e forgiare una determinata forma di vita che la legge liberale ha considerato essere valutabile in termini di qualità e di proprietà personali possedute.

Né vale affermare che è razionale che tutti desiderino più libertà fondamentali nella misura più ampia possibile – l'unico limite alle libertà fondamentali è una massima eguale libertà – perché essi non sono obbligati ad accettarne di più se ne desiderano, né una persona soffre a causa di una maggiore libertà²⁵.

Ebbene, per quanto possa apparire controintuitivo, ciò è fuorviante, poiché non sembra cogliere il punto essenziale e cioè che qualunque vantaggio possa derivare a un individuo dall'esercizio di una libertà considerata in se stessa, questo vantaggio può essere superato dagli svantaggi che comporta per lui la distribuzione generale di quella libertà nella società di cui egli fa parte²⁶.

Il diritto non produce regole allo stesso modo con cui le potrebbe produrre un *club dei suicidi*: il diritto non può implementare una scelta se non ponderandone il peso in relazione a tutta la comunità. In tal senso l'assolutizzazione del controllo su stessi e sul proprio corpo potrebbe produrre una proporzionale svalutazione delle forme di vita implicanti una qualche misura di dipendenza nei confronti degli altri.

Un incauto laicista ha scritto che uno spettro si aggira nel mondo laico: la risorgenza della religione. A noi pare invece che uno spettro si aggiri nel mondo laico: l'insaziabilità della laicità.

25 J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, op. cit., p. 121.

26 H.L.A. Hart, J. Rawls, *Le libertà fondamentali*, op. cit., p. 24.