

# Fede religiosa versus pluralismo: un intervento educativo

Enza Colicchi

Dove s'incontrano effettivamente due principi che non si possono riconciliare l'uno con l'altro, là ciascuno dichiara che l'altro è folle ed eretico.  
Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>

*Dovremmo essere orgogliosi di non possedere un'unica idea, bensì molte idee, buone e cattive; di non avere una sola fede, non una religione, bensì numerose, buone e cattive. E' un segno della superiore energia dell'Occidente il fatto che ce lo possiamo permettere. L'unità dell'Occidente su un'idea, su una fede, su una religione sarebbe la fine dell'Occidente.*  
Karl Popper<sup>2</sup>

Intendo, in queste note, porre e discutere il problema pedagogico relativo al contrasto e alla tensione – potenziali o in atto, latenti o conclamati essi siano o possano essere - tra appartenenza religiosa e pluralismo e avanzare una proposta di intervento educativo finalizzato all'affrontamento di tale problema, ovvero sia alla riduzione, nell'individuo (e, in prospettiva, nella società), di quel contrasto o tensione.

Al fine di delineare con la massima precisione possibile l'area di materialità entro cui si colloca e si muove il mio discorso, procederò chiarendo dapprima, in ordine, le nozioni di *fede religiosa* e di *pluralismo*, i termini del loro reciproco contrasto o frizione e la nozione di *politica* in quanto luogo naturale di espressione, di 'gestione' e di 'amministrazione' del pluralismo. Successivamente approfondirò la natura della differenza tra appartenenza e pratica religiosa e partecipazione e pratica politica utilizzando il modello wittgensteiniano del *gioco linguistico* e la categoria di *identità personale*. Passerò quindi alla posizione del *problema pedagogico* che sorge in ordine alla tensione tra fede e pluralismo per concludere prospettando il genere di *intervento educativo* in ipotesi utile alla risoluzione di tale problema.

## *Fede religiosa*

Ogni religione si definisce, in primo luogo, come *credenza* in una garanzia – in una promessa – soprannaturale – divina – che si offre all'uomo per la propria salvezza e che è oggetto di una rivelazione originaria. Il carattere so-

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Della certezza*, trad. it., Einaudi, Torino 1978 [1969, postumo], 611, p. 99.

<sup>2</sup> K. Popper, *Alla ricerca di un mondo migliore*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1989 [1984], p. 213.

prannaturale della garanzia - cui la religione riferisce - consiste nel fatto che essa supera e trascende i limiti che, di regola, vengono riconosciuti agli esseri umani e ai loro poteri; mentre il suo poggiare su una rivelazione ne assicura la verità assoluta: ogni religione vanta il possesso pieno della *verità*.

Quindi, parlare di religione equivale, essenzialmente, a parlare di *fede*, ovvero di credenza nel divino e nella parola rivelata. Se ogni credenza è infatti, in generale, adesione e impegno nei confronti di una qualche asserzione, la fede religiosa è adesione e impegno nei confronti di un sistema di asserzioni che si credono rivelate o attestate dalla divinità<sup>3</sup>.

«Nessun uomo ha visto o conosciuto Dio» si legge nella *Lettera a Diogneto* «egli stesso si è rivelato per mezzo della fede, e soltanto con essa è possibile vedere Dio»<sup>4</sup>.

La fede, in quanto certezza del soggetto, attesta l'esistenza di un Dio trascendente - invisibile - che è precedente al mondo, lo ha generato e ne assicura l'esistenza: «È mediante la fede che noi riconosciamo come per mezzo della parola di Dio è stato creato il mondo, sicché dall'invisibile ha avuto origine il visibile»<sup>5</sup>.

«La fede» afferma S. Paolo nella *Lettera agli Ebrei* «è il fondamento di ciò che speriamo e la prova delle cose che non vediamo». La fede sostiene, dà forza, infonde speranza e rende oggetto di certezza ciò che agli uomini appare impossibile. Per fede - si legge ancora nella Lettera agli Ebrei - Abele offrì sacrifici, Abramo «partì senza sapere dove andava», Mosè attraversò il Mar Rosso. La fede guidò Noè, Giacobbe, Raab, Gedeone, Barac, Sansone, Jefte, Davide, Samuele e i profeti tutti; la fede animò Cristo.<sup>6</sup> La fede è, in breve, l'insieme delle credenze che determinano l'obbedienza alla divinità.

Dove va sottolineato che la fede religiosa, basandosi su una credenza teoreticamente insufficiente, dà al soggetto una certezza che egli non può in alcun modo *comunicare* ad altri. Come rilevano Duns Scoto, Ockham e, successivamente, Kant, le verità di fede non sono verità teoretiche, specula-

<sup>3</sup> «La via della fede» scrive Robert Nozick «è la seguente. C'è un incontro con qualcosa di molto reale - una persona in carne e ossa, il personaggio di una storia, una parte della natura, un libro o un'opera d'arte, una parte del proprio essere - e questa cosa possiede qualità straordinarie che rivelano il divino in quanto proprie del divino stesso: queste qualità straordinarie ci toccano profondamente e ci aprono il cuore, e noi ci sentiamo in contatto con una speciale manifestazione del divino, cioè con qualcosa che possiede in grande misura alcune qualità divine.» (R. Nozick, *La vita pensata*, trad.it., Mondadori, Milano 1990 [1989], p.50). E Dario Antiseri: «La fede cristiana consiste nel credere che un uomo nato nel tempo è l'incarnazione di Dio. Ma vedere un uomo non è sufficiente a farci credere che quell'uomo è Dio. E' la *fede* che mi fa vedere in un fatto storico qualcosa di eterno» (D. Antiseri, *Credere*, Roma. Armando, 1999, p. 52).

<sup>4</sup> *A Diogneto* (a cura di S. Zincon), Borla 1987, p. 76. E poco prima: «Colui che è veramente onnipotente, creatore di tutto, Dio invisibile, dai cieli pose tra gli uomini e stabili nei loro cuori la Verità, il verbo santo e incomprendibile».

<sup>5</sup> S. Paolo Apostolo, *Lettera agli Ebrei*, 11, trad. it. in *La Sacra Bibbia*, Edizioni Paoline, Roma 1964, p. 1278.

<sup>6</sup> Ivi.

tive o in qualche modo dimostrabili, ma riposano su *fondamenti soggettivi*. La fede appartiene, per dirla con il Wittgenstein del *Tractatus*, alla dimensione dell'«indicibile», dell'«ineffabile»: all'ambito di «ciò di cui non si può parlare» e, quindi, «si deve tacere»<sup>7</sup>. Non solo, infatti, non è possibile parlare della religione senza «intervenire come individualità e parlare in prima persona», ma «il parlare, per la religione» non è «essenziale», dato che è possibile «immaginar[e] molto bene una religione in cui non vi siano dottrine, in cui, quindi, non si parli.» Cosicché «l'essenza della religione evidentemente può non avere a che fare con il fatto che si parli, o piuttosto: se si parla, è questo stesso una componente dell'atto religioso e non una teoria. E quindi non importa se le parole sono vere o false o insensate»<sup>8</sup>.

«Nessuno» scrive Kant «potrà vantarsi di sapere che c'è un Dio e una vita futura; perché se egli lo sa, egli è appunto l'uomo che io cerco da un pezzo. Ogni sapere (quando riguarda un oggetto della semplice ragione) si può comunicare, e io potrei anche sperare di vedere estendersi, mercé il suo ammaestramento, il mio sapere in misura così meravigliosa. [...] io non devo dir mai: è moralmente certo, che c'è un Dio ecc.», bensì «io sono moralmente certo ecc. Cioè: la fede in un Dio e in un altro mondo è talmente intrecciata col mio sentimento morale, che io, come non corro il rischio di perder questo, così non temo che possa essermi strappata quella»<sup>9</sup>. E Blaise Pascal: «La fede è un dono di Dio. Non crediate che diciamo che è un dono del ragionamento [...] La fede è differente dalla dimostrazione: questa è umana, quella è un dono di Dio. “Justus ex fide vivit: di quella fede che Dio stesso mette nel cuore e di cui la dimostrazione è spesso lo strumento, “fides ex auditu”; ma una tal fede è nel cuore, e fa dire non già *scio*, bensì *credo*»<sup>10</sup>.

Annota Kierkegaard: «Come principio bisogna dire: la Fede non si può comprendere; il massimo a cui si arriva è poter comprendere che non si può comprendere. Così anche per un Assoluto non si possono dare ragioni, al massimo si possono dar ragioni che non ci sono ragioni»<sup>11</sup>: riguardo a Dio si è «ignoranti», dato che «nessuno, proprio nessuno, può capire Dio»<sup>12</sup>.

Ma – è questo un punto che merita qui attenzione –, oltre che come credenza in una garanzia divina, ogni religione si definisce anche (in secondo luogo) come insieme delle pratiche (attività, condotte, principi morali, regole di vita, modelli di comportamento individuali e collettivi, precetti, riti ecc.), finalizzate ad assicurare quella garanzia. La fede non consiste solo nel muoversi al di

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in Idem, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it., Torino, Einaudi 1974 [1922; 1960, postumo] p. 82.

<sup>8</sup> Idem, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it., Milano, Adelphi, 1967 [1966, postumo], pp.24-25.

<sup>9</sup> I Kant, *Critica della ragion pura*, II - Dottrina trascendentale del metodo, Il canone della ragion pura, sezione terza, trad. it. Bari, Laterza, 1977 [1781], pp. 627-628.

<sup>10</sup> B. Pascal, *Pensieri*, trad. it., Torino, Einaudi, 1962 [1669, postumo], 142-143, pp. 61-62..

<sup>11</sup> S. Kierkegaard, *Diario*, trad. it. in *Opere*, Casale Monferrato, Piemme, 1995, vol. 3, p. 28.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 245-246.

là dei «fatti del mondo»<sup>13</sup> e quindi nell'essere intellettualmente persuasi della verità del divino. È, anche, vivere seguendo quella particolare verità, è operare secondo i dettami di quella verità. È impegnarsi praticamente venendo ispirati e diretti da quella verità<sup>14</sup>. Illuminando infatti sul senso della vita, la fede impone alla vita umana un preciso orientamento, immediatamente si traduce in termini esistenziali e morali.

È tale concezione pratica della fede che caratterizza e accomuna le religioni rivelate che si costituiscono tra il 500 a.C. e il primo secolo dell'era cristiana e interviene anche a connotare l'islamismo apparso nel VII secolo d.C.. Come rileva Shmuel N. Eisenstadt, le religioni sorte durante quella che Karl Jaspers (in *Origine e senso della storia*, del '49) denomina 'epoca assiale' sono contrassegnate da un assunto ontologico trascendente cui viene subordinato, secondo modalità e accentuazioni di volta in volta diverse, l'ordine etico, sociale e politico degli uomini<sup>15</sup>. L'umanità è in altri termini chiamata, attraverso la nozione di 'salvezza', a conformare la propria esistenza terrena al principio trascendente. L'adesione all'offerta di salvezza si traduce, per la comunità dei fedeli, nell'assunzione di una precisa Regola di vita, che mantiene i medesimi tratti di absolutezza, necessità, totalità, indiscutibilità che sono propri della parola rivelata e della sua verità. Quei tratti vengono riaffermati e ribaditi in virtù del postulato – intrinseco ad ogni credo religioso – di un'umanità pienamente consapevole della propria destinazione.

Attraverso e mediante la fede l'individuo perviene, quindi, ad acquisire e a condividere con altri fedeli: a) un insieme di interpretazioni (ritenute) vere di realtà, fatti ed eventi, che culminano nella determinazione del Senso della vita; b) un insieme di promesse ed attese – soprattutto la promessa di un futuro definitivo, cioè escatologico; c) un insieme di imperativi e disposizioni concrete, con le quali viene prescritta, in nome di Dio, una linea di condotta. La fede assicura insomma, insieme, il possesso della verità assoluta e la cognizione dei mezzi atti a conseguire la salvezza: la conoscenza dell'Eschaton e dei modi della sua realizzazione.

### *Pluralismo*

Il termine pluralismo denota, in generale, il *riconoscimento* della pluralità: la presa d'atto e l'accettazione della possibilità e della legittimità di interpretazioni – di 'versioni' – differenti della medesima realtà o della possibilità di soluzioni diverse al medesimo problema. Così, in ambito epistemologico per

<sup>13</sup> «Credere in Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in Idem, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it., cit., p. 174).

<sup>14</sup> «Chi [...] opera secondo la verità si avvicina alla luce, senza timore che appaiano manifeste le opere sue, perché son fatte secondo Dio» (Vangelo secondo S. Giovanni, 3, trad. it. in *La Sacra Bibbia*, cit., p. 1133).

<sup>15</sup> S.N. Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1994 [1979].

pluralismo ‘teorico’ o ‘metodologico’ si intende, in opposizione al monismo teorico, l’esistenza, la liceità ed anzi l’utilità di una pluralità di teorie e di metodi in concorrenza reciproca.

In modo analogo e sostanzialmente coerente con l’accezione epistemologica, in ambito politico la nozione di pluralismo indica l’ammissione di una molteplicità di gruppi o ‘centri di decisione’ in quanto caratteristica delle società democratiche<sup>16</sup>. Essa si basa sulla constatazione del *fatto* che i valori – le concezioni del bene –, le credenze, le convinzioni, i fini e gli obiettivi umani sono molteplici, che spesso non risultano reciprocamente commensurabili e inevitabilmente entrano in concorrenza tra loro ed interpreta questa varietà di concezioni divergenti e confliggenti del bene – questo politeismo di valori – come il risultato di istituzioni libere. «La cultura politica di una società democratica» scrive John Rawls «è sempre contraddistinta da una molteplicità di dottrine religiose, filosofiche e morali opposte e inconciliabili» e questo è dovuto al fatto che «istituzioni libere tendono a generare un’ampia varietà di dottrine e opinioni, com’è prevedibile data la varietà degli interessi degli uomini e la loro tendenza ad adottare punti di vista limitati»<sup>17</sup>. Infatti, come aveva già chiaramente inteso Kant, ogni ordine statico e definitivo prospettato in nome di un’idea univoca – *religiosa* – della verità, si rivela antinomico rispetto alle istanze della libertà umana, dato che la convergenza su un’unica dottrina può essere realizzata e mantenuta esclusivamente attraverso un uso oppressivo del potere dello stato<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Significativamente il modello popperiano di razionalità rifiuta il monismo assiologico a favore del politeismo dei valori. In assenza di un sapere certo dei fini e dei valori e in conseguenza della fallibilità della ragione umana, non solo va infatti accolta e salvaguardata, sostiene Popper, la coesistenza di una pluralità di codici morali e di modelli di vita, ma la competizione tra i programmi metafisici di ricerca va favorita e incrementata allo stesso modo in cui, in ambito scientifico, va sollecitata e assicurata la concorrenza tra le teorie; cosicché i programmi politici e le istituzioni sociali devono essere continuamente criticati ed eventualmente ridisegnati alla luce delle nuove acquisizioni ed esigenze che si manifestano. Risultando insomma, nella società aperta, prioritario il controllo piuttosto che il fondamento dell’autorità, il pluralismo politico viene, per così dire, istituzionalizzato e il momento del dissenso viene privilegiato rispetto al momento del consenso. Opponendosi ad ogni forma di autorità morale, la popperiana società aperta è pluralistica, dato che si basa sull’elogio del politeismo e della tolleranza. Anche Dewey, come è noto, delinea l’approdo *comune* della cultura scientifica e del sistema sociale a forme di organizzazione delle conoscenze e dei principi regolativi basati sul pluralismo dei punti-di-vista, dei valori e delle culture: approdo che segna, in ordine alla convivenza umana, la transizione dall’epoca assolutistica a quella democratica e, in ordine alla ricerca scientifica, la fine delle visioni cosmologiche del mondo e della natura e l’accettazione di una visione pluralistica e decentrata.

<sup>17</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1994 [1993], pp. 23-48.

<sup>18</sup> «Se concepiamo la società politica come una comunità unita nell’affermare una stessa dottrina [...], allora l’uso oppressivo del potere statale è necessario per la comunità politica. Nella società medievale, sostanzialmente unita nell’affermare la fede cattolica, l’Inquisizione non era un fatto accidentale: la repressione dell’eresia era indispensabile per conservare le credenze religiose collettive» (*Ibidem*, p. 48).

La pluralità risulta essere una delle caratteristiche maggiormente rilevanti della nostra condizione di uomini e donne del XXI secolo. Se essa concerne sia i nostri modi di interpretare il mondo (come è), sia i nostri modi di prescrivere il mondo (come dovrebbe essere), dobbiamo riconoscere che è soprattutto la nostra visione assiologica del mondo ad essere intrinsecamente plurale. La nostra realtà – e intraculturale e interculturale – è profondamente segnata dal pluralismo valoriale ed etico: in essa esistono e agiscono più concezioni morali. Piaccia o no – si consideri la condizione di pluralismo un valore o, semplicemente, un fatto –, il pluralismo delle fedi e delle concezioni della vita fa parte in modo costitutivo ed essenziale della nostra vita collettiva e non possiamo pensare di risolverlo in un unico ordine. Siamo con tutta probabilità destinati a convivere con esso, dato che la varietà delle dottrine religiose filosofiche morali presenti e attive nelle società democratiche contemporanee «non è un puro e semplice dato storico che possa venir meno in breve tempo, ma un aspetto della cultura pubblica della democrazia»<sup>19</sup>.

### *I termini della tensione*

Le brevi note precedenti bastano a chiarire i termini del contrasto – dell'opposizione, della frizione – che, *in linea di principio*, si determina tra fede religiosa e pluralismo.

«Davanti alla domanda se la fede sia compatibile con un pluralismo morale» afferma Monsignor Rino Fisichella discutendo con Paolo Flores d'Arcais, «io rispondo di no. La fede non è compatibile con alcun pluralismo morale [...] perché il pluralismo, come tale, si richiama a principi che a volte sono appunto opposti a quelli della fede stessa»<sup>20</sup>.

I principi oppositivi cui Monsignor Fisichella allude sono quelli – è facile arguire – che fanno capo all'inconciliabilità tra monismo da una parte e frammentazione e differenza dall'altra parte. Sono i principi del fallibilismo (della fallibilità della ragione umana) su cui si basa il pluralismo, da una parte, e della presunzione di verità – non partecipabile o argomentabile –, che fa tutt'uno con la fede religiosa, dall'altra parte. Il conflitto è dovuto, in altri termini, alla inconciliabilità tra il possesso definitivo e compiuto della verità sul senso della vita e sul suo doveroso orientamento – possesso vantato dalla fede, che è costitutivo del religioso e del messaggio salvifico che il religioso incarna – e l'ammissione e il rispetto delle differenze e della molteplicità di identità morali reciprocamente divergenti: lo spirito dell'accettazione e del *riconoscimento* dell'altro e del diverso – riconoscimento che esige l'attribuzione di eguale valore a maniere differenti di essere e di esistere –: e quindi lo spirito della relatività, della tolleranza, della coesistenza e convivenza, ma anche del

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>20</sup> P. Flores d'Arcais, R. Fisichella, *Fede e/o modernità*, Fisica/mente, [http://www.fisicamente.net/SCI\\_FED/index-907htm](http://www.fisicamente.net/SCI_FED/index-907htm).

dubbio, della ricerca, della problematicità, dell'ascolto e del confronto – che fonda e istituisce il pluralismo.

Il fatto è che le spiegazioni monistiche della realtà che fanno capo ad un principio trascendente sono intrinsecamente *esclusive*, nel senso che, in quanto si ritengono depositarie della verità assoluta e definitiva, escludono, avversano e combattono tutte le altre spiegazioni del mondo - siano esse parimenti assolute o relative. L'attribuzione del senso della realtà ad una Entità superiore che è affermata come *altra* rispetto alla stessa realtà e che si pone come garante della salvezza umana rende infatti tali spiegazioni totalizzanti e, dunque, intolleranti. Inoltre, inevitabilmente, l'atteggiamento di intolleranza, passando dalla cognizione all'azione, si estende alle istituzioni, agli organismi, ai gruppi e ai soggetti stessi che sono chiamati a testimoniare, a realizzare e a diffondere la verità e tende ad informare e conformare anche le forme della vita sociale. La visione escatologica impegna infatti a ricondurre il mondo terreno all'ordine trascendente e, quindi, a uniformare l'azione individuale e sociale ai dettami di quell'ordine.

Storicamente, portatrici di questo genere di interpretazione del mondo e della vita sono le religioni monoteiste – cristianesimo, ebraismo, islamismo –, le quali si presentano come in massimo grado 'esclusive' ed egemoniche e conseguentemente, anche nelle loro manifestazioni, realizzazioni ed estrinsecazioni mondane, mostrano la tendenza ad affermare i propri dogmi e a contrapporsi rigidamente a tutte le posizioni alternative. Il modello di persona e quello di società che esse postulano sono unitari, olistici, strutturalmente compatti: rispondono ad un unico principio e ad un'unica legge.

Non meraviglia, quindi, che la visione monolitica, piena di certezze e satura di senso che è propria della fede religiosa entri in conflitto con qualsiasi visione pluralistica della realtà, dell'esistenza umana e della società. Né meraviglia che, a fronte del pluralismo conclamato e macroscopicamente in crescita della società e della cultura contemporanee, le chiese rispondano irrigidendosi su posizioni di chiusura, intransigenza e integralismo, si pongano come «custodi dell'ortodossia» ed esercitino un forte richiamo alle «appartenenze»<sup>21</sup>.

Va d'altronde tenuto presente che, se ancora nei primi anni Novanta del secolo scorso si registrava, nel nostro paese, una separazione sostanziale tra la dimensione politico-istituzionale e quella del religioso – che i massicci processi di secolarizzazione intervenuti nelle società occidentali più sviluppate tendevano a circoscrivere e relegare nell'ambito del privato e del 'personale' –, gli anni successivi sono stati caratterizzati sia da una sempre maggiore e diffusa attenzione nei confronti delle tematiche di tipo religioso, sia da un massiccio e crescente ingresso e impegno delle gerarchie ecclesastiche, dei movimenti e dei soggetti religiosi in genere sulla scena pubblica-culturale e socio-politica.

<sup>21</sup> F. Cambi, *Religioni siate laiche! Una prospettiva epocale, un compito, una sfida*, in Idem (a cura di), *Laicità, religioni, e formazione: una sfida epocale*, Roma, Carocci, 2007, p. 31.



Certamente, si tratta di una tendenza riscontrabile – sia pure con modalità differenti a seconda delle aree geografiche – in molti altri paesi, che può venire ascritta alle grosse trasformazioni che hanno segnato la condizione culturale del tempo presente. Il senso di disorientamento provocato dal tramonto delle ideologie che ha segnato la storia politica e sociale degli ultimi trent'anni del secolo scorso, i massicci processi di globalizzazione, migrazione e mercificazione, l'inquietudine profonda – cognitiva ed esistenziale – che consegue alla perdita di principi sicuri nella scienza e nel sapere in genere e alla diffusione massiccia della tecnica nella vita quotidiana (con la concomitante percezione del rischio che questa costituisce per l'uomo), la sovrabbondanza e l'intasamento delle conoscenze, delle informazioni, dei metodi, delle prospettive: costituiscono i fattori più appariscenti che hanno sicuramente favorito quel 'ritorno del sacro' che caratterizza la cultura del nostro tempo<sup>22</sup>. La diffusione della cultura della pluralità, della complessità, della relatività e dell'incertezza ha alimentato insomma il bisogno di un *sensu* stabile e presuntamente oggettivo, di un criterio e di un principio assoluto del conoscere e dell'agire e, quindi, la tendenza a pensare le categorie di *unità* e di *totalità* subordinando la pluralità ed eterogeneità delle esperienze ad un unico orizzonte di significato. Mentre l'irrompere e il moltiplicarsi, sulla scena culturale e sociale, delle differenze – l'esposizione a modelli culturali e stili di vita diversi e lontani e il sopravvento di una umanità 'al plurale' – ha determinato l'affermazione e il rafforzamento di identità collettive basate sul credo religioso<sup>23</sup>.

Va d'altronde ascritto e addebitato alle autorità, alle élites e agli organismi religiosi di non essersi limitati a esprimere, divulgare e testimoniare il patrimonio culturale spirituale etico di cui sono portatori e interpreti, ma di avere travalicato il proprio ruolo di semplici attori e membri della società civile per far valere e tentare di imporre *erga omnes* decisioni politiche univoche miranti alla ricostruzione del mondo terreno secondo il modello dell'ordine trascendente.

Esito di tutto ciò è che la spiegazione del mondo e della vita in termini unitari ed esclusivi, basata sulla fede in entità e verità capaci di risolvere in sé tut-

<sup>22</sup> Cfr., tra l'altro, G. Kepel, *La rivincita di Dio*, trad.it., Milano, Rizzoli, 1991 [1990]; J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2000 [1994]; E. Pace, *Perché le religioni scendono in guerra*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

<sup>23</sup> «La religiosità contemporanea» scrive Franca Pinto Minerva «che [...] con la secolarizzazione sembrava destinata a un progressivo inarrestabile declino, è riuscita ad occupare gli spazi di vuoto (di morale, di etica di relazione, di idee ecc.) aperti soprattutto dalle contraddizioni e dalle profonde crisi personali e sociali (ma anche economiche e politiche) frutto dell'entusiastica adesione a ideologie (di volta in volta, liberiste o totalitarie) E' riuscita ad occupare, altresì, gli spazi del disagio causato dalla disidentificazione legata alle esperienze della de-localizzazione e dello sradicamento». Di qui l'affermazione e la diffusione di un «sacro» capace di assicurare «l'istanza di un "centro" contro le derive relativistiche, [di] ridare sicurezza rispetto alla precarietà del vivere contemporaneo, alle difficili condizioni economiche, alle discriminazioni razziali, alla mancata accoglienza e sostegno sociale, alla disillusione nei confronti delle appartenenze politiche» (F. Pinto Minerva, *Laicità e religioni a scuola*, in F. Cambi (a cura di), *Laicità, religioni, e formazione: una sfida epocale*, cit., p. 85).



ta la realtà, viene sempre più a trovarsi in posizione conflittuale rispetto alla visione pluralistica della realtà e della società e, più in generale, rispetto a tutte le concezioni che rimettono a fonti diverse e molteplici quella spiegazione.

Sul piano politico la fede viene a trovarsi in posizione conflittuale con la democrazia pluralistica, dato che questa fonda la legittimità delle decisioni politiche non su una verità rivelata, ma sulla formazione di un consenso popolare attorno ai problemi della convivenza e della stessa politica; un consenso che non è immaginabile senza che venga ammessa la diversità delle opinioni, delle concezioni del bene, delle credenze, del modo di impostare e risolvere i problemi.

D'altronde, come si dirà meglio più avanti, in democrazia è il riconoscimento della pluralità e della diversità a consentire la realizzazione della libertà: la libertà democratica richiede non solo l'attestazione e la tutela, ma anche la valorizzazione delle differenti identità, dato che in essa la salvaguardia della libertà esige la presenza di prospettive diverse, la concorrenza di punti-di-vista eterogenei. Il governo democratico risulta essere, cioè, più efficacemente realizzato laddove si abbia un confronto tra posizioni contrastanti.

Diversa – molto diversa – è la concezione della libertà affermata dalla dottrina religiosa, che tende ad identificarsi con la categoria di autorealizzazione. La persona, infatti, viene giudicata libera non tanto se è in condizione di prendere le proprie decisioni, ma soprattutto se si conforma al proprio 'bene' o 'dover-essere', cosicché la libertà di agire come l'individuo ritiene opportuno viene fatta aderire e conformata alla Legge morale – ovvero al disegno divino.

### *Politica*

Il pluralismo costituisce, come sappiamo, l'origine delle procedure democratiche, ovverossia la preconditione delle regole del gioco della politica. E, reciprocamente, la politica costituisce lo sbocco naturale del pluralismo.

La politica – nei termini in cui già Aristotele la aveva intesa<sup>24</sup> - nasce infatti per quelle società che riconoscono di essere un aggregato di vari mem-

<sup>24</sup> Nel secondo libro della *Politica* Aristotele critica la *Repubblica* platonica perché riduce ad unità ogni cosa della polis. «Socrate» egli scrive «pone quale principio fondamentale» «l'unità che lo stato deve raggiungere, come il suo bene supremo». «Eppure è chiaro che se uno stato nel suo processo di unificazione diventa sempre più uno, non sarà più neppure uno stato, perché lo stato è per sua matura pluralità [...] Uno stato non consiste solo d'una massa di uomini, bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno stato di elementi uguali [...] Gli elementi, dunque, da cui deve risultare l'unità, sono specificamente diversi.» E più avanti: «Deve sì in certo senso realizzare l'unità sia la famiglia, sia lo stato, ma non in modo assoluto. Infatti succede che, avanzando nell'unità, lo stato non sarà più stato, e succede pure che lo sarà sì, ma vicino a perdere la sua fisionomia, stato di lega inferiore, come se si volesse ridurre il coro all'unisono o il ritmo a un unico piede. Al contrario è indispensabile che lo stato, essendo, come s'è detto prima, pluralità, realizzi mediante l'educazione comunità e unità» (Aristotele, *Politica*, 2, 15-33; 5, 31-38, trad. it. in *Opere*, 9, Roma-Bari, Laterza, 1983).

bri e non già una singola tribù, omogenea per religione, valori, tradizioni, interessi. La nozione di politica si lega cioè al fatto che, all'interno di una società, si danno soggetti e gruppi diversi e dunque concezioni del mondo, aspettative, bisogni diversi.

Ha chiarito Hannah Arendt, «la politica si fonda sul dato di fatto della pluralità degli uomini»<sup>25</sup>; e ciò non solo nel senso che essa organizza e sottopone a regolamentazione la convivenza di soggetti tra loro diversi – ovvero consente agli individui di evitare il conflitto e di vivere insieme senza obbligarli ad uniformare le proprie concezioni –, ma, soprattutto, nel senso che essa costituisce uno spazio di libertà «che può essere creato solo da molti»<sup>26</sup>. È insomma in conseguenza e in virtù della *diversità* che connota i singoli che si crea lo spazio della libertà politica, dato che il confronto con gli altri *libera* – svolge una funzione ‘liberatoria’ – in quanto offre all’individuo un numero maggiore di prospettive e, dunque, di possibilità tra le quali egli può *giudicare*, può fare *le proprie scelte*: è la diversità dei possibili punti di vista dai quali può essere considerata, stimata ed apprezzata una situazione – e, dunque, l’attività politica *come attività di confronto e di dialogo* – che assicura quella consapevolezza e quel *discernimento* che connota la libertà del soggetto. «Il singolo nel suo isolamento non è mai libero... La libertà, prima di diventare una sorta di distinzione di una persona, [...] non è altro che un attributo di una determinata forma di organizzazione interumana. Essa non trae mai origine dall’interiorità dell’uomo [...] ma dall’*infra* che si crea soltanto dove si radunano molte persone e che può sussistere soltanto finché esse rimangono insieme»<sup>27</sup>.

Quindi: in un regime democratico – ovverossia all’interno di un ordine basato sulla volontà popolare autonoma<sup>28</sup> –, il compito di far convivere una pluralità di individui e gruppi – cioè a dire di più orientamenti religiosi, filosofici, morali – è assegnato alla *politica*. Questa istituisce, delinea, struttura e organizza lo spazio e l’ambito della convivenza tra differenze. In assenza di una connotazione unitaria e compatta della società, la politica si rende luogo e strumento di unificazione.

Per questo l’affermarsi di un ordine politico segna l’introduzione e il riconoscimento della *libertà*, civile e religiosa. Ma la libertà assicurata dalla politica non è potere assoluto. È relazione, costruzione consapevole e avvertita di rapporti; è governo e misura di questi rapporti. Non a caso la politica, nelle

<sup>25</sup> H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1997 [1993], p. 5.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 77-78.

<sup>28</sup> È l’autonomia della norma che contraddistingue la democrazia – nelle sue diverse formulazioni storiche o ideali – dalle forme politiche eteronome, in cui si governa in nome della volontà divina (o di suoi surrogati, quali la storia o la volontà generale o il proletariato). Le forme in cui la democrazia si manifesta, si è manifestata o può essere immaginata sono state e sono molte e svariate. Ma non è superfluo rammentare che anche le più imperfette rappresentano, in ogni caso, l’unica alternativa all’imposizione autoritaria, all’oppressione, al dominio e alla violenza.

società democratiche, è il frutto storico del conflitto religioso: è esito della memoria condivisa del conflitto passato e l'aspettativa, anch'essa condivisa, del disaccordo futuro.

La condizione di libertà nella polis, dunque, comporta la *tolleranza* di verità plurali e apre alla tesi che l'organizzazione sociale è più efficacemente realizzata laddove si diano una discussione e un confronto aperti tra interessi contrastanti. La politica consente di assicurare alle diverse posizioni un ruolo legale, una condizione di garanzia e di sicurezza e taluni mezzi di espressione; consente di mettere in contatto reciproco i vari gruppi e di tentare di conciliarne i bisogni e le aspettative.

La politica costituisce, in breve, la 'risposta' ad una struttura socio-culturale composita e articolata, nel senso che essa assume il compito di reperire soluzioni al problema dell'organizzazione e dell'ordinamento comuni e affida alla mediazione e alla procedura per negoziare accordi vincolanti la salvezza dal conflitto distruttivo. Se, infatti, l'individuo – singolo e collettivo – è anche desiderio e volontà di autoaffermazione illimitata, i desideri, i bisogni, le passioni devono trovare nella dimensione politica il proprio punto di equilibrio.

Più in particolare, la politica in quanto tecnica sociale è chiamata a regolare l'associazione di individui liberi ed eguali. Essa si definisce come spazio dell'attività di gestione della 'cosa pubblica' capace di essere funzione di garanzia delle *libertà* individuali e di disciplinamento dei rapporti tra i singoli nel segno della *giustizia*.

Dove la libertà esprime l'esigenza dell'agente morale: la garanzia delle condizioni necessarie a rendere il soggetto padrone di se stesso e della propria vita; e la giustizia esprime l'esigenza delle condizioni oggettive necessarie all'esercizio di quella libertà<sup>29</sup>. «La libertà» ha scritto Stuart Hampshire «è un ideale positivo mentre la giustizia è un ideale negativo. Raccomandare pratiche e istituzioni nella misura in cui esse eliminano ostacoli alla libertà degli individui significa mirare a un bene positivo. L'obiettivo è costituito da un miglioramento illuminato in armonia con quei desideri umani che possono essere considerati pressoché universali. Noi concepiamo la giustizia come un freno a quei desideri: il desiderio di una parte maggiore di ricompense, il desiderio di dominio. Essa è la negazione della *pleonexia*, come ha affermato Platone, dell'aver di più del dovuto, dell'ambizione smisurata, del desiderio incontrollato e dell'autoaffermazione senza limiti»<sup>30</sup>.

E dove, ai fini della presente discussione, va tenuto presente che la politica coincide (come si è detto) con l'istituzione della democrazia nel senso che consiste nella posizione del problema radicale su *cosa è giusto e non è giusto* – sul breve e sul lungo periodo – *fare nella polis* e con la consapevolezza che la

<sup>29</sup> I valori di libertà e di giustizia si richiamano reciprocamente nella storia del pensiero e fanno capo alla nozione di persona umana. Se la libertà indica uno *stato* della persona, la giustizia definisce un *rapporto* tra persone uguali.

<sup>30</sup> S. Hampshire, *Innocenza ed esperienza*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1995 [1989], p. 78.

legittimità di questa domanda implica che la giustizia politica (la norma giusta nella polis) sia opera degli uomini e che non si faccia ricorso ad una Legge divina o una Ragione assoluta atta a fissarla e a statuirla *una volta per tutte*. La politica presuppone in altri termini, *al proprio interno*, l'inattuabilità della giustizia in quanto valore oggettivo – come era la legge necessaria costituita dalla *dike* classica – e si afferma come unico criterio di giustizia: cioè a dire come forma e strumento di mediazione, di accordo, di convergenza, di pacificazione e come luogo di neutralizzazione dell'arbitrio, del sopruso e, quindi, come limitazione della libertà dei singoli e dei gruppi. La politica, in altri termini, coincide con l'agire riflessivo di una ragione umana che, operando in un movimento senza fine, è finalizzato a realizzare il progetto di una società di uomini che si dà le proprie leggi: che prende in mano, per quanto possibile, il proprio destino.

### *La natura di una differenza*

Come si è visto, laddove la fede induce una visione unitaria della realtà dell'uomo e del mondo, il pluralismo interpreta la realtà come composita e disomogenea; laddove la fede si connota nel segno della certezza e della verità assoluta, il pluralismo accoglie come inevitabile e positiva la categoria di incertezza. Ancora, laddove lo scopo – e il problema – della democrazia e della politica è quello di fare convivere una pluralità di persone, di gruppi, di morali in un orizzonte in cui la legge se la danno queste persone stesse, la fede si definisce in virtù e in ragione di un Senso già dato, esterno, precedente oltre che presuntamente ultimo e definitivo.

Ma allora: la fede religiosa è incompatibile, come sostiene Monsignor Fichella, con il pluralismo democratico? Se è così – e *in linea di principio* è così, come quanto si è venuto fin qui rilevando mostra –, risultano immediatamente evidenti gli effetti altamente disgreganti, conflittuali e storicamente regressivi che questa incompatibilità provoca o può provocare nelle coscienze personali, nella società civile, nella vita pubblica.

Ci troviamo di fronte, insomma, ad una questione – di natura insieme antropologica, esistenziale, morale, politica, sociale, storica, oltre che ovviamente religiosa – di inaudita gravità. In relazione alla quale è possibile e giustificato – oltre che doveroso e proficuo al fine di una sensibilizzazione e mobilitazione delle intelligenze – aprire dibattiti, formulare interpretazioni, avanzare critiche, pronunciare giudizi, esprimere valutazioni, lanciare appelli, rivendicare diritti, sostenere ideali, denunciare ingerenze indebite, prospettare pericoli, suggerire strategie. Ma difficilmente – c'è ragione di ritenere – l'impegno profuso in dibattiti, interpretazioni, critiche, giudizi, valutazioni, appelli, affermazioni di diritti e ideali, denunce ecc. potrà essere in grado, *da solo*, di agire in maniera significativa sul contrasto in oggetto e, quindi, di incidere in misura apprezzabile sulla realtà delle cose.

Diverso sembra il caso della posizione del problema in discorso in termini educativi. Operazione, questa, pienamente giustificata in considerazione del

fatto che la tensione tra fede religiosa e pluralismo democratico trova *in ogni caso* luogo e manifestazione primari all'interno dell'esperienza personale – del vissuto – dei soggetti; e operazione, anche, potenzialmente risolutiva, dato che la (eventuale) riduzione – se non appianamento – di quella tensione dovrà *in ogni caso* riguardare l'esperienza e il vissuto degli individui e gli schemi che strutturano e organizzano questa esperienza e questo vissuto: dovrà riguardare le modalità in cui i soggetti esperiscono la realtà e la vita, personale e sociale, nonché il loro rapporto con la realtà e la vita personale e sociale. E questo significa che potrà configurarsi come esito di un'esperienza educativa: nel senso usuale di intervento rivolto a indurre, provocare, sollecitare, coltivare e rafforzare – oppure controllare, disciplinare, frenare, disincentivare, inibire – certi atteggiamenti e certi comportamenti nel soggetto.

E però, per potere porre convenientemente il problema educativo è prima necessario ritornare a considerare la fede religiosa e il pluralismo democratico – o, che è sostanzialmente lo stesso, la politica – in quanto *esperienze* di soggetti: in quanto forme di esperienza vissute dal soggetto.

Per meglio illuminare i due generi di esperienza e la 'natura' della loro diversità appare utile fare ricorso al modello wittgensteiniano del 'gioco linguistico': alla tesi della pluralità dei giochi – non si dà nel mondo umano un unico gioco linguistico, ma una molteplicità di giochi, di metodi e di paradigmi di rappresentazione e di azione – e alla nozione di 'regola costitutiva' che caratterizza tale modello<sup>31</sup>.

Questo modello – basandosi sulla constatazione della pluralità dei giochi – consente infatti di analizzare e distinguere nettamente ciascun gioco e quindi di evitare assimilazioni arbitrarie tra regioni differenti della nostra esperienza, definendo i criteri specifici di funzionalità e di funzionamento cui quelle regioni sono sottoposte. Inoltre, prestando attenzione agli elementi motivazionali della soggettualità che vive ciascun genere di esperienza, il modello in discorso utilizza non già il procedimento incentrato sulla *Erklärung* (spiegazione), bensì quello della *Klarheit* (chiarezza): procedura, questa, propriamente *distintiva*, nel senso che distingue tra giochi e grammatiche diverse. La *Klarheit* è lo sguardo che 'staglia' il proprio oggetto sullo sfondo: identificandone la peculiarità, la diversità dagli altri oggetti, i contorni: è un *mostrare* nelle pratiche concrete e nei giochi in uso: un mostrare nell'uso e nel *sentire* dei soggetti impegnati in un determinato gioco.

Ebbene. In linguaggio wittgensteiniano il gioco della fede si caratterizza per il principio-di-verità assoluto che vige *all'interno* di esso: è 'descritto' da questo principio, che risulta essere la sua principale regola costitutiva. Tant'è che la relatività e pluralità delle verità è, *per il soggetto impegnato in quel gioco*, semplicemente inammissibile, per il semplice motivo che accoglierla equivarrebbe a smettere di giocare il gioco: significherebbe *uscire dal gioco*. Vale

<sup>31</sup> Una regola costitutiva fa sì che un determinato gioco sia quello e non un altro, ovvero sia identifica il gioco.

insomma, in questo caso, l'osservazione di Wittgenstein secondo cui la regola che relativizza le regole di un gioco (nella fattispecie del gioco della fede) non può venire accolta *all'interno* del gioco stesso – finché si è impegnati nel giocare quel gioco –, ma solo *fuori* di esso: quando si è smesso di giocarlo. Nel gioco linguistico costituito dall'esperienza religiosa, la regola che relativizza le regole del gioco – e tale è la regola costitutiva del pluralismo – non può essere inclusa nel sistema delle regole: la consapevolezza della relatività delle regole può sussistere al di fuori del gioco, non all'interno di esso; pena la dissoluzione del gioco stesso.

Al contrario, nel caso del gioco del pluralismo democratico – della politica –, è proprio la relatività e pluralità delle verità – delle fedi – a 'descrivere' e istituire il gioco e, in maniera speculare a quanto accade nel caso del gioco della fede, accogliere al suo interno una qualche verità assoluta provocherebbe la fine del – l'uscita dal – gioco.

Più da vicino. Una volta stabilito che ciascun gioco è, semplicemente, l'insieme delle regole che lo descrivono – una volta fissata la correlatività tra gioco e regole –, va riconosciuto che quelle regole – dato il loro costituire il gioco – non ammettono difformità. Ovviamente è possibile un comportamento o un'attività non conforme ad esse, ma la non-conformità alle regole non può essere considerata difformità da esse. Infatti, ogni comportamento o attività che non sia conforme alle regole non ricade sotto – non rientra dentro – le regole stesse: cioè a dire è *incommensurabile con esse*. E questo per il motivo che, se le regole non sono osservate, il gioco viene meno: l'attività cessa di essere il gioco descritto, si rende *altro*.

Il ricorso al modello wittgensteiniano consente di gettare luce sulla natura del rapporto tra gioco-della-fede e gioco-della-politica. Aiuta a comprendere che si tratta di due giochi costitutivamente diversi, *che non tollerano di venire 'giocati' contemporaneamente*. Farlo equivarrebbe, per usare un'efficace (quanto fortunata) espressione di Dario Antiseri, «giocare a scacchi con le regole del rugby»<sup>32</sup>.

L'accertamento della costitutiva diversità e della incommensurabilità tra gioco-della-fede e gioco-della-politica vale a mostrare la sostanziale insensatezza, vacuità e inutilità di un raffronto o di una comparazione tra i due giochi. Risulta semplicemente irragionevole confrontare, giustapporre, commisurare o porre in competizione i criteri e le 'ragioni' della fede con i criteri e le 'ragioni' della politica. E ancor più vale, quell'accertata diversità e incommensurabilità, ad accantonare la speranza che le religioni possano «incorporare la laicità che significa pluralismo, dubbio, dialogo e costruire insieme»<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Antiseri utilizza questa metafora per sostenere – di contro alle posizioni neopositiviste – l'irriducibilità delle esperienze etico-religiose ai principi della scienza empirica (Cfr. D. Antiseri, *Didattica della filosofia. Il mestiere del filosofo*, Roma, Armando, 1999, p. 36).

<sup>33</sup> F. Cambi, *Religioni siate laiche! Una prospettiva epocale, un compito, una sfida*, in Idem (a cura di), *Laicità, religioni, e formazione: una sfida epocale*, cit., p. 39.

*E però, la diversità dei due giochi non esclude che la stessa persona giochi, in momenti diversi, i due giochi.*

Si consideri. Io posso pregare Dio, recarmi in chiesa, partecipare al rito religioso, seguire nella mia vita i dettami comportamentali ed etici della mia religione e poi – ipotizzando che sia un professore di Storia delle religioni – scrivere un saggio scientifico in cui prendo in considerazione la mia religione alla stregua di tutte le altre che sono oggetto dei miei studi. In questo caso gioco, in tempi diversi, il gioco religioso della verità assoluta e quello storico della relatività della religione e della pluralità delle fedi. Gioco, in momenti diversi, il gioco *personale* della fede religiosa e il gioco *impersonale* della ricerca storica, passando dalla concezione della Verità assoluta all'interpretazione di questa medesima verità come *la mia verità*, che si affianca – con medesima dignità – ad altre verità professate da altri.

L'esempio illustra il fatto che io seguo, in momenti diversi, regole diverse, che mi obbligano ad assumere prospettive e punti-di-vista diversi – o, che è lo stesso, dipendono da – sono appese a – punti-di-vista diversi e reciprocamente incompatibili. Tant'è che una confusione o commistione o contaminazione tra le regole dei due giochi li inficerebbe, traviserebbe e tradirebbe entrambi.

E non solo. La constatazione che, nei due generi di esperienza descritti, agiscono punti-di-vista diversi conduce a considerare, oltre che l'oggettività del gioco, anche la soggettività del giocatore e dunque a indicare la presenza e l'intervento, in quelle esperienze, di due *identità* diverse della medesima persona: quella del fedele e quella dello storico delle religioni: identità che si connettono a *ruoli* differenti ovverossia agiscono in *contesti* differenti.

Ha scritto Amarthia Sen: «Esiste una gran quantità di categorie diverse a cui apparteniamo simultaneamente. Io posso essere al tempo stesso un asiatico, un cittadino indiano, un bengalese con antenati del Bangladesh, residente in America e in Gran Bretagna, economista, filosofo a tempo perso, scrittore sanscritista, convinto assertore del laicismo e della democrazia, uomo, femminista, eterosessuale, difensore dei diritti dei gay e delle lesbiche, con uno stile di vita non religioso, di famiglia induista, che non crede nella vita dopo la morte. [...] È solo un piccolo campionario delle diverse categorie a cui posso appartenere simultaneamente, ma esistono ovviamente molte altre categorie di appartenenza che, *a seconda delle circostanze*, mi possono influenzare e coinvolgere»<sup>34</sup>.

In maniera sostanzialmente analoga a quanto accade nell'evenienza sopra immaginata – è questa la tesi-cardine del mio contributo – l'esperienza religiosa risulta essere *totalmente altro* dall'esperienza politica, cosicché i due generi di esperienza – le due dimensioni o piani della vita – non sono affatto, *di per se stessi considerati*, incompatibili.

Più da vicino. Come ha rilevato Thomas Nagel – soprattutto in *Uno sguardo da nessun luogo* –, noi siamo *capaci* di guardare con occhio *oggettivo*

<sup>34</sup> A. Sen, *Identità e violenza*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2006 [2006], p. 20. (Il corsivo è mio).



a quanto di più soggettivo vi è: noi stessi, le nostre vite, i nostri ideali, i nostri scopi e preferenze: siamo in grado di assumere un punto di vista *impersonale* sulle nostre vite di *persone*. E questo accade *quando ci impegniamo in discorsi o in questioni di giustizia*. Nel lessico dello *Sprachspiel*: quando giochiamo il gioco della giustizia. La nostra capacità di concepire la giustizia si basa sulla attitudine a guardare il mondo umano da una prospettiva impersonale: dipende da questa.

Non v'è dubbio, spiega Nagel in *I paradossi dell'uguaglianza*, che «la parte più cospicua della nostra esperienza del mondo e dei nostri desideri appartiene ai nostri punti di vista individuali: è da qui che noi, per così dire, vediamo le cose. Nondimeno siamo in grado di pensare al mondo anche facendo astrazione dalla posizione che occupiamo al suo interno, e persino dalla persona che siamo [...] Compiendo questo atto di astrazione, noi occupiamo [...] il punto di vista impersonale. Da questa posizione, il contenuto e il carattere dei diversi punti di vista individuali suscettibili di venir presi in considerazione restano immutati: semplicemente non si tiene in conto del fatto che un particolare punto di vista è il proprio, [...] si omette questa circostanza nella descrizione della situazione»<sup>35</sup>. Ora è qui che nasce e prende forma *la moralità*: in assenza del punto di vista impersonale «non ci sarebbe moralità: si darebbero solo lo scontro il compromesso e l'occasionale convergenza di prospettive individuali. Se ciascuno di noi [...] è sensibile alle pretese altrui, è perché un essere umano non ha soltanto il proprio punto di vista personale»<sup>36</sup>. La prospettiva impersonale produce infatti in ciascuno un'esigenza – una richiesta – di imparzialità e uguaglianza tra sé e gli altri.

L'adozione di un punto di vista impersonale si lega quindi strettamente al principio di giustizia: nel senso che questo chiama in causa e 'mette all'opera' una prospettiva impersonale. Quando ci chiediamo cosa è *giusto* in ordine a scelte o decisioni che riguardano noi e altri da noi, siamo indotti a considerare il mondo da un punto di vista impersonale e 'oggettivo'.

Ora, come si è ricordato, la politica concerne i modi in cui è *giusto* vivere collettivamente, dato che lo spazio appropriato per l'impegno e l'attività politica consiste nella messa a punto di scelte e norme collettive. E i risultati della pratica politica dipendono dalla «capacità delle persone di occupare per astrazione il punto di vista impersonale, anche quando esse fanno parte della situazione che viene presa in esame»<sup>37</sup>.

Il punto di vista appropriato per muoversi entro la sfera della politica – per giocare il gioco della politica – è quello di 'chiunque' o di 'ciascuno'. Dicendo «io» devo poter dire «chiunque», sottolineava Rousseau. L'identità politica è impegnata nel dare risposte a domande su 'come dobbiamo vivere' insieme ad

<sup>35</sup> T. Nagel, *I paradossi dell'uguaglianza. Una proposta non utopica di giustizia sociale*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1993 – Edizione EST, 1998 [1991], p. 19.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 23.

altri nell'ambito di una prospettiva impersonale che siamo chiamati ad adottare nel guardare alle nostre vite.

Nella sfera pubblica – nel gioco della giustizia politica – ciascuno è chiamato a guardare alle proprie credenze e alle proprie fedi come alle credenze e alle fedi *di qualcuno*: che è poi il modo in cui gli altri, portatori di altre credenze ed altre fedi devono guardarlo. Questo significa che nessuno ha il diritto di chiedere ad altri di modificare le proprie credenze riguardo alla verità o al significato della vita. Significa assumere che la vita – e quindi anche la concezione della vita – di tutti gli altri *contano* quanto la propria e che la propria vita e la propria concezione della vita non contano più di quelle di chiunque altro. L'alternativa sarebbe la prevaricazione, l'oppressione, il sopruso, la violenza.

Ebbene. Se quello fin qui descritto come regolato dal punto di vista impersonale è il dominio della giustizia sociale – il gioco della vita giusta –, altro è il dominio della verità, ossia il gioco della vita buona (o 'santa'): gioco che comprende tutte le questioni che emergono se guardiamo alle nostre vite da una prospettiva personale.

Del resto – passando ad utilizzare, con Sen, la categoria soggettiva di 'identità personale' –, dobbiamo riconoscere che «la nostra identità religiosa [...] può essere molto importante, ma è soltanto un'appartenenza fra tante», cosicché «dovremmo accettare il fatto che la fede religiosa non determina da sola tutte le decisioni che dobbiamo prendere nella nostra vita, incluse le nostre priorità politiche e sociali e il comportamento e le azioni che ne conseguono»<sup>38</sup>. Non a caso «una persona può avere una forte fede religiosa [...] e al tempo stesso avere opinioni politiche tolleranti»<sup>39</sup>. E dobbiamo anche riconoscere che «l'insistenza, anche solo implicita, sulla natura univoca, senza possibilità di scelta, dell'identità umana, non è soltanto riduttiva per noi tutti, ma ha anche effetti incendiari nel mondo»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> A. Sen, *Identità e violenza*, trad. it., cit., p. 67.

<sup>39</sup> Amartya Sen cita ad esempi personaggi come l'imperatore Saladino che, pur combattendo contro i Crociati, nel XII secolo accolse alla sua corte il filosofo ebreo Maimonide che fuggiva dall'Europa antisemita e come il Gran Moghul Akbar che ad Agra, concedeva la libertà religiosa a tutti i propri sudditi negli stessi anni in cui Giordano Bruno, a Roma, veniva condannato al rogo. «Il punto che vale la pena sottolineare» commenta Sen «è che, se Akbar era libero di portare avanti le sue politiche liberali senza cessare di essere musulmano, ciò non significa che quel liberalismo faccia parte delle prescrizioni – né naturalmente delle proibizioni – dell'islam. Un altro imperatore Moghul, Aurangzeb, poteva negare i diritti delle minoranze e perseguitare i non musulmani continuando a essere musulmano, esattamente come Akbar non smetteva di essere musulmano in virtù della sua politica pluralista e tollerante» (*Ibidem*, p. 18).

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp.18-9. Sen mette ripetutamente in guardia contro la tesi dell'identità o dell'«affiliazione» unica sostenuta dai filosofi comunitari che, oltre ad essere di per sé grossolana e ingannevole, può venire utilizzata da forze settarie per incitare all'intolleranza e alla violenza (*Ibidem*, p. 22).

*Problema pedagogico e linee di intervento educativo*

Il problema pedagogico relativo alla tensione e al conflitto tra fede religiosa e pluralismo democratico può venire formulato nei seguenti termini: come può l'educazione favorire l'esistenza di una società democratica, formata da cittadini liberi ed uguali, i quali sono tuttavia divisi da fedi o non-fedi religiose di appartenenza? O anche: come può l'educazione coltivare e curare la vita religiosa dei soggetti e, insieme, formarli alla partecipazione da cittadini ad una sfera pubblica segnata dal pluralismo? O, andando alla radice della questione: come può l'educazione intervenire per conciliare il punto di vista e le esigenze della collettività con il punto di vista e le esigenze della fede religiosa degli individui?

Le considerazioni precedenti valgono a mostrare, in primo luogo, come la questione in oggetto *non verta prioritariamente* sui rapporti tra l'individuo e la società, ma sia questione per così dire 'interna' al soggetto, nel senso che riguarda *il rapporto di ciascun soggetto con se stesso*. Valgono a mostrare che, se si vuole affrontare convenientemente la questione relativa al contrasto e alla tensione tra fede religiosa e pluralismo democratico, la si deve affrontare all'interno dell'animo umano. (E questo conferma l'ipotesi da cui ho preso le mosse: che il problema in discorso vada *prioritariamente* posto e discusso in termini educativi: che esso costituisca un problema pedagogico piuttosto che socio-politico o politico-istituzionale).

In secondo luogo, le medesime considerazioni mostrano che la soluzione educativa a quel problema possa essere reperita esercitando qualcosa di molto simile a quella che Michael Walzer chiama "l'arte della separazione"<sup>41</sup>. Nel senso che si tratta di promuovere, fissare, coltivare, e rafforzare via-educazione, nell'individuo, la differenziazione e la disgiunzione tra due diverse sfere – arene – della sua esistenza. Si tratta di rendere consapevole il soggetto-in-formazione del fatto che la geografia del mondo umano si compone di una pluralità di giochi e che ogni gioco ha i propri confini che vanno rispettati.

Più da vicino. Una volta accertata la compatibilità, che *in linea di principio* sussiste, tra l'identità religiosa (l'appartenenza dell'individuo alla comunità di credenti) e l'identità di membro della comunità politica – ovvero l'autonomia relativa tra il gioco della verità e quello della politica, tra dominio del bene e dominio del giusto –, si mostra necessario disgiungere e mantenere in massimo grado distinti l'ambito di esperienza personale costituito dal politico e l'ambito di esperienza personale (che si presenta il più delle volte anche come comunitaria) costituito dal religioso. E questo equivale a impegnarsi educativamente per tenere ben separati, nella coscienza e nei comportamenti del soggetto-in-formazione, il dominio (il gioco) del *bene* dal dominio (dal gioco) del *giusto*: le questioni relative alla *vita buona* da quelle relative alla *vita giusta*.

<sup>41</sup> Cfr. M. Walzer, *Sfere di giustizia*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1987 [1983].

Come sappiamo, il concetto di *persona* riferisce, nella nostra tradizione culturale, ad un essere dotato della capacità di concepire e perseguire consapevolmente e responsabilmente il bene; ma anche ad un essere capace di partecipare alla vita sociale, svolgendovi un ruolo ed esercitando e osservando i relativi diritti e doveri. All'essere-persona si richiede sia di disporre di una concezione della vita buona sia di una concezione della vita giusta e questo richiede l'esercizio di *due diverse* capacità o attitudini: l'una imperniata sul punto-di-vista personale, l'altra sul punto di vista impersonale.

Ora, se il fatto del pluralismo – ovvero sia la varietà di credenze, lealtà, attaccamenti, devozioni e identificazioni – deve essere preso sul serio dal progetto educativo, questo è tenuto a distinguere nettamente tra formazione alla vita buona e formazione alla vita giusta. L'intervento di educazione non può riferire ad un sistema unitario, organico e totalizzante di tutto ciò che ha – o deve o può avere – valore per l'individuo. Il progetto educativo deve tenere conto del fatto che il riconoscersi di ciascun individuo in fedi o comunità caratterizzate da determinate fedi religiose costituisce solo un aspetto - *una dimensione* - del concetto/ideale di *persona* che l'educazione è chiamata a perseguire e realizzare. La natura del sé – o l'ideale di persona – che è richiesto dalla partecipazione alla vita democratica prescinde e astrae dai vincoli istituiti dalla fede e dall'appartenenza religiosa: si presenta come *neutrale*. E questo equivale a riconoscere che l'ideale di persona in quanto meta del progetto educativo deve includere un sottoinsieme di valori fondamentali di natura *esclusivamente politica*, i quali devono modellare la *sola* formazione politica del soggetto.

Occorre, in altre parole, che il progetto educativo fissi, contempi e comprenda lo spazio – e i limiti – appropriati per la formazione politica dei soggetti. Quello spazio è definito dalla produzione di scelte collettive e, quindi, si fonda e si regge – deve fondarsi e reggersi – sul principio di *giustizia*. Dato che la politica verte su *come è giusto vivere collettivamente*; dato che essa riguarda i modi con cui dobbiamo stare insieme: ciascuno con la propria dotazione di valori, scopi, preferenze e interessi spesso confliggenti.

In sintesi. Essendo l'esperienza religiosa, come si è visto, *totalmente altro* dall'esperienza politica, i due generi di esperienza – le due dimensioni o piani della vita personale – non sono affatto, *di per se stessi considerati*, incompatibili. Per questo motivo, perché il conflitto tra i due tipi di esperienza possa essere evitato o ridotto, è necessario che il soggetto li distingua e, per quanto è possibile, li tenga consapevolmente – coscientemente – separati: evitando, rigettando e contrastando contaminazioni o incursioni 'indebite' tra un'esperienza e l'altra, tra un piano e l'altro, tra un gioco e l'altro, tra un punto-di-vista e l'altro. E questo richiede che l'intervento di educazione coltivi ed eserciti la capacità-di-prospettiva-personale e la capacità-di-prospettiva-impersonale entrambe e nella stessa misura: ma senza commistioni o confusioni di sorta.

Dove non si tratta in alcun modo di cancellare dalla pratica di cura educativa ciò che può consentire a ciascuno di identificarsi come una particolare persona – con fedi religiose, lealtà, devozioni, principi, regole di vita differenti –; non si tratta di imporre la rinuncia a valori, convinzioni, vocabolari, sistemi di virtù,

concezioni della vita personali e di gruppo. Ma, facendo ricorso all'“arte della separazione” di ispirazione walzeriana, si tratta di circoscrivere e ‘vincolare’ quelle fedi, credenze, lealtà, devozioni, regole di vita, principi ecc. agli specifici *contesti* in cui essi trovano legittima applicazione: i contesti del personale, del familiare, dell'associativo: cioè a dire della vita non-politica. Perché il conflitto tra fede religiosa e pluralismo democratico venga scongiurato – perché la convivenza pacifica e collaborativa tra diversi venga in massimo grado garantita – è necessario che le convinzioni religiose siano ‘messe da parte’ nella vita della polis.

Se per un verso ogni individuo deve essere sostenuto ed aiutato – anche attraverso l'intervento educativo intenzionale – nell'assumere fini, sollecitudini e impegni non-politici e messo in condizione di perseguire i valori e realizzare gli scopi che gli provengono dalla sua eventuale appartenenza religiosa e dalle comunità di fede di cui fa parte, è per altro verso altrettanto necessario che egli venga reso partecipe e portatore di quei principi di giustizia che devono valere per tutti e per ciascuno: indipendentemente dalle biografie personali e dalle identificazioni religiose.

È, quello dettato dal principio di giustizia – il punto-di-vista ‘da nessun luogo’ –, l'unica prospettiva per giudicare con equità nella cosa pubblica e, quindi, un modo di guardare a se stessi e agli altri che l'educazione è chiamata a trasmettere, coltivare e incoraggiare. In nome del rispetto di quanto mutuamente ci dobbiamo come esseri di pari dignità rispetto alle diverse fedi, attaccamenti, storie di sé, motivazioni. Ma anche in conseguenza del fatto che solo questo modo di rapportarsi a se stessi e agli altri può consentire la condizione di un ‘mondo vivibile’.