

meltemi.edu

118

politica / religione

a cura di Alessandro Ferrara

Religione e politica nella società post-secolare

Copyright © 2009 Meltemi editore, Roma

ISBN 978-88-8353-669-4

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via Merulana, 38 – 00185 Roma
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it



MELTEMI

Indice

- p. 7 Introduzione
Alessandro Ferrara
- 24 La rinascita della religione: una sfida per l'autocom-
prensione laica della modernità?
Jürgen Habermas
- 42 Stato e Chiesa. Cittadini e cattolici
Gustavo Zagrebelsky
- 64 “Per amore della libertà”. Sulla dialettica tra religione e
politica
Michele Nicoletti
- 81 Secolarismo e oltre
Elisabetta Galeotti
- 100 La vittima “liberata”. Dono, produzione e consumo
nelle strategie della sopravvivenza
Cristiano-Maria Bellei
- 118 Filosofia e religione dinnanzi alla domanda prima e
nella loro relazione con la politica
Gabriella Cotta
- 140 Il ritorno dalla privatizzazione: espressioni dell'identità
religiosa
Alberto Pirri

- 158 Al tempo dei Golem. Trasformazioni dello spazio pubblico ed elisione del politico
Debora Spini
- 177 Pluralità etico-religiosa e giustizia politica
Emanuela Ceva
- 195 Religione, politica e immaginazione nella società post-secolare
Chiara Bottici
- 218 Irreligione e ateismo nel pensiero di Augusto Del Noce
Salvatore Azzaro
- 239 Riformare il paradigma “liberale” su religione e politica. Per una ripresa post-secolare del tema teologico-politico
Vittorio Possenti
- 261 Senso e traduzione. Religioni, culture, logiche identitarie
Emanuela Fornari
- 272 Bibliografia
- 285 Gli autori

Introduzione

Alessandro Ferrara

Da quando la fine della Guerra dei Trent’anni, oltre tre secoli fa, ha posto le premesse per la nascita e l’affermazione di ordinamenti politici liberali prima e democratici poi, fondati sull’idea di tolleranza e di diritti, non è mai stata dedicata tanta attenzione al fenomeno religioso come negli ultimi dieci anni. Laddove il fervore religioso dell’Anno Mille era intriso di motivi escatologici e di grandi suggestioni intraconfessionali, quello che ruota attorno al secondo cambio di millennio trae origine in larga parte da motivi esterni alle fedi religiose stesse. Per uno di quei terremoti storici che sconvolgono entro il breve lasso di una generazione l’orizzonte stesso entro cui si pensa la propria storia, sono rapidamente mutati due tratti del contesto entro cui la vita religiosa ha luogo nelle nostre società.

In primo luogo, dopo il 1989 e la rapida dissoluzione del blocco dei paesi socialisti, il venir meno della Guerra Fredda come asse principale della polarizzazione politica sul piano globale ha proiettato la fede religiosa e l’affiliazione alle comunità religiose come principale fattore di aggregazione identitaria e di identificazione popolare. Per milioni e milioni di persone situate fra i paesi ex-socialisti o del mondo islamico l’identificazione religiosa è ridiventata una chiave per comprendere la propria collocazione politica nel mondo, in una maniera che antecedentemente al 1989 era offuscata dalla identificazione con uno o con l’altro dei due sistemi socio-economici rivali ovvero con la ricerca di una mitica “terza via”. Il venir meno del conflitto fra i due sistemi capitalistico e socialista fa sì, in breve, che ora ci si comprenda, come

già fu in passato, in primo luogo come appartenenti a una civiltà ancorata a determinate radici religiose.

In secondo luogo, l'ultima delle grandi narrazioni di cui la fine del secolo XX ha reso manifesta la natura *ideologica* è quella che va sotto il nome di *secolarizzazione*. Al pari dell'idea di un progresso storico verso una società socialista mondiale o dell'idea di un cammino unico verso la "modernizzazione", altrettanti dubbi sono venuti addensandosi sulla concezione per cui al modernizzarsi di una società – misurato in termini di intensificazione della divisione del lavoro, di accrescimento del pluralismo politico e culturale, di centralità del mercato e dei processi economici in genere, e di accelerazione della vita sociale – "corrisponderebbe" un ritrarsi del fenomeno religioso dalla dimensione pubblica a quella privata, uno specializzarsi dei gruppi religiosi e una perdita di ogni loro funzione al di là di quella di una condivisione e riproduzione di forme rituali. E – questo era il corollario della secolarizzazione come ideologia – un graduale prosciugarsi del contributo funzionale delle comunità religiose alla vita sociale e della loro valenza pubblica non poteva non essere il preludio a una scomparsa del fenomeno religioso *tout court*. Alla fine, una società compiutamente moderna sarebbe stata una società in cui ogni dimensione di trascendenza sarebbe stata non solo esclusa dall'ambito pubblico ma anche resa tutto sommato marginale in quello privato.

Questi due mutamenti, il cui impatto è stato grandemente moltiplicato dal loro operare congiuntamente e nella medesima fase storica, pongono domande e sollecitano riflessioni in tutte le discipline, filosofiche e sociali, che hanno a oggetto l'agire sociale e politico – dalla filosofia politica a quella del diritto, dal diritto costituzionale alla sociologia della religione e alla sociologia dei fenomeni politici, dei gruppi, dei movimenti collettivi, del mutamento, dalla teoria sociale alla scienza della politica. Ma pongono una domanda di cruciale importanza alla filosofia politica: in che modo dobbiamo ripensare il modo in cui la separazione di religione e politica, Stato e Chiesa, è stata storicamente intesa e realizzata nelle società occidentali? È palese infatti che una cosa è il pen-

sare tale separazione in un contesto in cui l'affiliazione religiosa non è il fattore di identificazione primario dei gruppi sociali e delle formazioni politiche e in cui è diffusa l'aspettativa di una graduale scomparsa del fenomeno religioso, altra cosa è pensare la separazione di religione e politica, Stato e Chiesa in un contesto in cui la dimensione religiosa è ridiventata fattore identitario di importanza precipua, e inoltre non soltanto nessuno si attende la sua scomparsa ma, al contrario, vi è un crescente apprezzamento del suo contributo positivo all'integrazione sociale e del suo valore in sé come forma di esperienza umana.

Su questo interrogativo abbiamo, come comunità scientifica dei filosofi politici italiani, lavorato insieme a una riflessione ampia che ha toccato un po' tutti i risvolti e le implicazioni del mutato scenario che abbiamo di fronte. Questo volume è la testimonianza di un lavoro comune, culminato in un importante convegno su "Religione e politica nella società post-secolare" tenutosi a Roma alla Sala della Promototeca in Campidoglio, presso il Centro Studi Americani e l'Università di Roma Tre, nel settembre 2007. Abbiamo chiamato illustri ospiti a discutere con noi e a confrontarsi su questi temi: *in primis* Jürgen Habermas, uno dei massimi protagonisti della filosofia mondiale, a cui dobbiamo alcune delle considerazioni più stimolanti sull'idea di una società "post-secolare", e Gustavo Zagrebelsky, costituzionalista insigne e interprete eccellente dell'idea di laicità.

Con le loro proposte teoriche si apre questa discussione.

Nel saggio *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?* Habermas elabora un'importante messa a punto delle sue tesi su ragione e fede. Per un verso, la ragione filosofica opera una rinuncia: non dovrà più considerarsi l'unica dispensatrice di attestati di razionalità alle altre formazioni di senso, inclusa la religione. Ma, per l'altro, ascoltare con rispetto la voce pubblica delle fedi non significa rinnegare che la giustizia in terra parla inequivocabilmente l'idioma della ragione laica. Troviamo qui un'implicita sfida alla tesi, espressa da Joseph Ratzinger, per cui è l'Europa secolare a costituire l'eccezione in un mondo

in cui ovunque la religione ha un ruolo pubblico. Se “secolarizzazione” e “laicità” significano “distanziamento riflessivo” dalle proprie certezze, apertura verso la possibilità che la verità abiti altrove e rinuncia a imporre con la forza contenuti che non incontrino il consenso altrui, “secolarizzarsi” è un’opzione irrinunciabile, non una scelta come un’altra.

Perché un’opzione irrinunciabile? Rifacendosi all’opera di Shmuel Eisenstadt, Habermas propone un quadro secondo cui dalla globalizzazione economica e dai movimenti migratori va emergendo una “società mondiale”, composta da varie “civiltà” che raccolgono una pluralità di società nazionali e reagiscono in modo diverso, culturalmente marcato e potenzialmente rivale, alle medesime sfide cui la dinamica omologante della modernizzazione economica sottopone egualmente tutti. Basta porsi il problema di quali rapporti vorremmo che queste civiltà intrattenessero fra loro per comprendere l’inconsistenza della tesi dell’eccezionalità europea. Vogliamo immaginare che le varie civiltà di cui si compone la *world society* si rapportino lungo una dimensione di amico-nemico, alleandosi o confliggendo intorno a visioni alternative del bene, ispirate alla religione? Che il mondo diventi il teatro di conflitti di civiltà? O vogliamo immaginare che invece, pur nella diversità delle risposte culturali fornite alle medesime sfide, queste civiltà vogliano coltivare un “discorso interculturale” intorno ai principi di un’equa e pacifica coesistenza fra i popoli della Terra? E in questo discorso interculturale sull’assetto equo e giusto del mondo non dobbiamo immaginare che le parti debbano fare un passo indietro rispetto al pretendere che il loro punto di vista sia l’unico valido? Non dobbiamo immaginare che debbano apprendere a usare solo argomenti condivisibili anche da quelli che partono da un punto di vista diverso dal proprio? E questa non è esattamente la distanza riflessiva dalle proprie certezze sottesa al punto di vista laico? Se queste ci appaiono domande retoriche, ciò indica che in fondo l’idea europea di laicità e il suo *pendant* di secolarizzazione, con la sospensione delle certezze ultime, vanno considerati non già come una deviazione

temporanea di società opulente e indifferenti, ma come una possibile prefigurazione dell’ethos interculturale di una società mondiale in cui le diverse civiltà si incontrano invece che scontrarsi.

Su questa stessa lunghezza d’onda, ma con una nota di maggiore cautela riguardo alla possibilità di un pacifico realizzarsi di un regime “post-secolare” di rapporti fra religione e politica, si sviluppa la riflessione di Gustavo Zagrebelsky. Nel suo saggio *Stato e Chiesa. Cittadini e cattolici*, Zagrebelsky prende le mosse dal celebre detto di Böckenförde secondo cui lo Stato liberale moderno e secolare poggerebbe su presupposti culturali la cui riproduzione, pur vitale per la continuità della libertà, esso stesso non è in grado di garantire. Mettendone in luce gli elementi di continuità con la polemica ottocentesca anti-liberale, anti-individualista e anti-ugualitaria, Zagrebelsky si tiene prudentemente lontano dall’entrare sullo scivoloso terreno della sua validità empirica e sviluppa un’interessante argomentazione sulla forma che il rapporto fra politica e religione potrebbe assumere *qualora* quella tesi fosse giustificata, interrogandosi sulle forme che un ricorso “post-secolare” alla religione non più per la salvezza dell’anima, ma per la salvezza della società, può assumere: “dopo il divorzio della società secolarizzata dal mito e dalla religione, dopo il ‘disincanto’ – si chiede Zagrebelsky – ci troviamo di fronte a una ‘nuova alleanza’?” (Zagrebelsky *infra*, pp. 47-48).

Siamo alle soglie di un bivio, le cui strade alternative conducono a versioni assai diverse di un ordine “post-secolare”: “la prima strada si sviluppa sotto il segno della Chiesa come istituzione sovrana che guarda allo Stato, come altra istituzione sovrana, e ai suoi organi; la seconda, sotto il segno della chiesa, come comunità di cittadini credenti, che guarda alla società di cittadini, credenti e non credenti” (Zagrebelsky *infra*, p. 50).

Se imbocchiamo la prima alternativa, la tentazione, in cui molti estimatori di Böckenförde più conservatori di lui cadono facilmente, è quella di una *via confessionale* al post-secolare, che in realtà ricorda assai da vicino il *pre-secolare*. Spesso questa concezione ama esprimersi qualificando la laicità dello Stato e delle istituzioni con un qualche aggetti-

vo: “sana”, “giusta”, “nuova”. Ma il bersaglio a cui questo approccio mira è il cuore del principio stesso della separazione: prende di mira “l’equidistanza dello Stato rispetto a tutte le confessioni religiose e alle concezioni della vita anche non religiose”, ravvisando proprio in questa equidistanza ciò che nella “vecchia” laicità va sottoposto a revisione, ovvero “il cedimento dello Stato al relativismo etico che corroderebbe le odierne società occidentali. Da qui, la richiesta allo Stato affinché sia riconosciuta e protetta in modo particolare, cioè non come una tra le molte forze spirituali presenti nella società, ma come un ‘patrimonio civile’ speciale, la ‘religione nazionale storica’, e che questa sia riconosciuta non (solo) quale espressione di un diritto fondamentale della coscienza, ma quale fattore di coesione civile” (Zagrebelsky *infra*, p. 59).

Lungo è l’elenco delle manifestazioni concrete a cui si accompagna l’adozione di questa via confessionale e che, come indicatori empirici, ce la rendono riconoscibile: “l’esposizione dei simboli religiosi ‘nazionali’ nei luoghi e nelle occasioni pubbliche civili, a preferenza o con esclusione di simboli di religioni diverse da quella nazionale; la ‘de-confessionalizzazione’ di tali simboli e la loro riduzione a rappresentazioni di un *ethos* civile; l’equiparazione simbolica delle autorità religiose alle autorità civili, nelle cerimonie civili e la partecipazione istituzionale (cioè indipendentemente dall’adesione di fede personale) delle autorità civili alle cerimonie religiose; l’apertura di spazi privilegiati nell’istruzione e nella comunicazione di massa; l’agevolazione economica (sovvenzioni, esenzioni tributarie) alle attività religiose della religione nazionale; infine, l’enfatizzazione nella sfera civile delle cerimonie religiose, specie di quelle di massa, la loro spettacolarizzazione e, quindi, l’omologazione concettuale e culturale del momento religioso pubblico e di quello civile; l’accesso al territorio dello stato facilitato o riservato a immigranti che professano la stessa religione nazionale, in parallelo religioso alla funzione dei *test* di conoscenza della lingua nazionale e ai giuramenti di fedeltà ai principi della Costituzione” (Zagrebelsky *infra*, p. 60). Severo è il giudizio di

Zagrebelsky su questa opzione: viene qui a configurarsi una specie di religione non già “di Stato” ma “di nazione”, la quale non giunge all’intolleranza aperta nei confronti degli altri credi, ma rischia di “creare disuguaglianze e, perciò, discriminazioni” e “ripropone un’alleanza tra religione e potere pubblico, dove la forza etica dell’una è chiamata a sorreggere la forza politica dell’altro, e viceversa”.

L’altra alternativa – la via *non confessionale* al post-secolare, in cui in ultima analisi si sostanzia la proposta di Zagrebelsky – parte dalla sobria constatazione che “la città degli uomini e la città di Dio, chiunque sia il nostro Dio, non coincideranno mai (...) fino a quando gli esseri umani saranno posseduti da una coscienza che trascende la pura immanenza” (Zagrebelsky *infra*, p. 58). Lungi dal rappresentare una sciagura, questo iato impone al teorico della politica e al costituzionalista il compito di “ricordare le tragiche esperienze del passato e ammonire sui rischi del futuro”, e di operare nel presente affinché la linea del possibile scontro fra posizioni ultimative e inconciliabili – quella che con Rawls potremmo chiamare la radicalizzazione dello scontro fra concezioni comprensive incompatibili – “si spinga sempre più in là e il terreno della convivenza si allarghi sempre di più”. Ed è qui che lo Stato costituzionale, “con la sua capacità d’accoglienza e integrazione pluralista tramite principi di libertà e di uguaglianza, mostra le sue insostituibili virtù”. Al fondo, alla base di queste virtù, è il principio di una laicità che non richiede aggettivi qualificativi, la pura realizzazione dell’eguaglianza dei cittadini.

Dalle vicende del post-secolare, il saggio di Michele Nicoletti, “*Per amore della libertà*”. *Sulla dialettica tra religione e politica*, ci riporta a un’interrogazione sulle origini della secolarità dell’ordine politico e ne segue le vicissitudini in un grande affresco che ci conduce sino all’età contemporanea. L’intrinseca secolarità della politica appare già evidente nella polis antica, dove la nascita della città come ordine affidato alla decisione umana si accompagna a un’interpretazione razionale del divino contro le divinità irrazionali dei poeti. Tuttavia, anche lo spazio della città può essere sacralizzato e ne-

cessità di una relativizzazione ad opera di una ragione personale e di una divinità il cui rapporto con l'uomo passa attraverso l'interiorità (Socrate).

La costituzione del politico come spazio secolare avviene attraverso un doppio movimento di neutralizzazione: in primo luogo la neutralizzazione delle pretese di validità assoluta dei modelli di giustizia arcaica nella vita della città operata da una ragione pratica che agisce secondo il paradigma della giustizia umana e ha di mira l'istituzione di un ordine concreto pacificato; in secondo luogo la neutralizzazione delle pretese di auto-sacralizzazione del politico, neutralizzazione operata da una ragione teoretica che ponendosi incessantemente alla ricerca della verità mette in questione la legittimità dell'ordine costituito e lo costringe a mettere in atto un processo di giustificazione razionale.

La tesi avanzata da Nicoletti è che questi due momenti siano entrambi costitutivi della secolarità del politico, che non possano essere isolati l'uno dall'altro, e che non solo nell'antico ma anche nel moderno sia possibile rinvenire la stessa dialettica. Lo Stato moderno nasce (anche) come strumento di neutralizzazione delle guerre di religione. E anche lo Stato moderno con ciò si espone al rischio di una sua assolutizzazione, se non di una sua vera e propria sacralizzazione, con il fenomeno di una religione di Stato o, addirittura, di uno Stato come entità religiosa. Di fronte a questa sacralizzazione, di nuovo si erge la critica della ragione, che nell'età moderna trova il suo culmine nell'interrogazione illuminista. Tale ricerca razionale della verità, che si accompagna alla richiesta di un uso pubblico della ragione, neutralizza le pretese assolutistiche del potere e lo costringe a giustificarsi non solo in termini di prestazioni pratiche (la pace temporale), ma anche di rispondenza a principi di giustizia accolti come veri.

Infine, nell'età contemporanea, la costruzione della secolarità del politico si avvale di due elementi fondamentali: il riconoscimento della libertà religiosa e il pluralismo istituzionale. La libertà religiosa deve essere riconosciuta e tutelata dalle istituzioni politiche, ma anche da quelle religiose e

per questo, sul fronte religioso, deve essere teologicamente giustificata. Dunque un'accettazione non strumentale della società liberal-democratica da parte delle confessioni religiose si fonda su un'auto-comprensione della religione stessa come religione della libertà. Un regime di libertà religiosa, tuttavia, non si può mantenere solo in forza della dialettica tra potere politico e coscienza. Ha bisogno anche del riconoscimento del pluralismo delle istituzioni. Anche se ciò può comportare nello Stato il permanere di una dialettica aperta. Ma appunto questa dialettica aperta, che non ha soluzione definitiva, ma solo stabilizzazioni provvisorie sulla base del mutuo rispetto, può assicurare la libertà.

Coloro che nutrono qualche dubbio intorno alla categoria del "post-secolare" troveranno un'acuta conferma delle proprie perplessità nel saggio *Secolarismo e oltre*, di Elisabetta Galeotti. Partendo dai rilievi mossi da Habermas alla concezione tradizionale del secolarismo, Galeotti si domanda se una società democratica e liberale possa alla fine fare veramente a meno di una qualche concezione del secolarismo. La risposta è negativa: le ragioni per cui il secolarismo è stato proposto riguardano la protezione di valori e principi fondamentali quali l'eguaglianza di rispetto, la non-discriminazione e l'eguaglianza delle libertà. Il problema all'ordine del giorno sembra dunque quello di definire una concezione accettabile del secolarismo che protegga quei valori, ma risponda alle critiche che Habermas e altri hanno sollevato alla sua versione più corrente. L'autrice passa in rassegna alcune concezioni del secolarismo per poi proporre una versione originale, centrata più sulla neutralità del trattamento dei cittadini da parte delle istituzioni che non sul tipo di ragioni ammesse o escluse nel dibattito pubblico.

I due saggi che seguono spostano l'attenzione su temi di carattere più generale. Cristiano Maria Bellei, nel suo *La vittima "liberata"*. *Dono, produzione e consumo nelle strategie della sopravvivenza*, ci invita a considerare il rapporto fra religione e politica sullo sfondo di quel principio d'indifferenziazione di cui è portatrice la morte. La società umana può esistere solo là dove venga individuata una strategia in gra-

do ridurre sensibilmente il potere ansiogeno del morire. Sacro e religione riescono in questo compito organizzando rituali grazie ai quali è possibile creare luoghi della sicurezza, spazi della vita purificati dalla morte. Il sacrificio è il più diffuso di questi riti: una strategia di corruzione della morte fondata sul consumo del dono da parte della Divinità. Ma cosa accade – si chiede Bellei – se la gerarchia del pasto sacrificale si rovescia? La determinazione dell'*essere* supera la mimesi col Dio per identificarsi con il consumo in sé. Accrescimento, produzione e consumo si saldano in un'unica strategia che non ha più come momento centrale il dono alla morte, ma l'interdizione dell'accesso al dono come negazione della vita. Non è possibile – questo è il messaggio – comprendere la crisi attuale del rapporto tra politica e religione senza partire da qui. Solo sullo sfondo di un contesto segnato dall'incertezza della vita, come pure dalla liquidità delle identità e delle appartenenze, è possibile interpretare il rinascere di forme del religioso che ormai si consideravano residuali.

Gabriella Cotta, nel suo *Filosofia e religione dinanzi alla domanda prima e nella loro relazione con la politica*, osserva quanto si faccia urgente prendere in considerazione il tema religioso in un quadro globale e multiculturale solcato da tensioni e sovvertito nei suoi confini tradizionali. La religione, come già sottolineato, si presenta spesso come fattore identitario portatore di istanze etiche e visioni antropologiche, la cui importanza non va sottovalutata nella comprensione delle nuove dinamiche politiche. Ma, da un punto di vista più prettamente filosofico, va riproposta la domanda che l'orizzonte post-metafisico auspicato da Habermas tende a oscurare, ovvero se mai sia possibile, per qualsiasi tipo di riflessione filosofica, prescindere totalmente dalla questione per eccellenza o "domanda prima", formulata da Leibniz e ripresa da Heidegger, sulle ragioni dell'essere piuttosto che del non-essere. La risposta è che, di fatto, ogni forma di ragionamento filosofico, nella misura in cui vuole continuare a essere tale, si attesta comunque su di uno dei versanti possibili che tale domanda apre e, a partire da lì, costruisce il proprio sistema teorico e concettuale.

Se questo è vero, da qui occorre ripartire per ricostruire il nucleo teorico rappresentato dal e nel cristianesimo – un nucleo che risponde alla domanda fondamentale ponendo come tema cardine il rapporto di ogni ente all'essere trascendente, che si autopone, e dalla relazione al quale ogni cosa trae la sua giustificazione. Ma fare questo significa riflettere intorno al tipo di antropologia coerente con questo presupposto, valutando se e quanto essa possa entrare in dialogo costruttivo con i problemi che oggi si pongono alla convivenza globale.

Nei due saggi successivi l'attenzione torna a centrarsi sulle caratteristiche dello spazio pubblico di una società post-secolare. Nel lavoro di Alberto Pirni, *Il ritorno dalla privatizzazione: espressioni dell'identità religiosa*, vengono messi a fuoco i nuclei tematici attorno a cui si serra il confronto teorico e politico: una più fluida delimitazione del confine pubblico/privato, in grado di rendere conto dell'effettivo processo di costruzione dell'identità religiosa (individuale e di gruppo); una profonda riconsiderazione del concetto di laicità dello Stato, che superi una concezione ristretta di multiculturalismo per "ghetti contigui"; una rinnovata elaborazione del nesso tra identità religiosa e identità sociale, capace di offrire nuovi spunti per interpretare la molteplice dimensione dell'appartenenza.

Si tratta di un confronto che si è reso particolarmente evidente e acceso, a partire dal molteplice processo di *de-privatizzazione* che le tradizioni religiose stanno attraversando in contesti socio-politici anche molto differenti, rivendicando un maggiore spazio pubblico e rifuggendo dal ruolo marginale e privatizzato del loro esprimersi nel quale le teorie della secolarizzazione ritenevano di poterle definitivamente relegare. Ci si trova così di fronte, secondo Pirni, da una parte al rapportarsi tra cittadini laici e cittadini credenti, che si sentono oggi variamente minacciati gli uni dalla rinnovata presenza degli altri sulla scena pubblica e, dall'altra, al reciproco relazionarsi tra chi ha compiuto un percorso di individualizzazione e privatizzazione della propria identità religiosa e chi, soprattutto tra i gruppi di recente immigrazione,

non concepisce altra modalità per esprimerla al di fuori di quella comunitaria e pubblica. Si tratta di due confronti strettamente intrecciati che pongono nell'agenda politica della contemporaneità sfide difficilmente aggirabili, sia sul piano della neutralità ideologica delle istituzioni pubbliche, sia su quello della convivenza "ragionevole" entro i confini di una medesima compagine sociale.

Per Debora Spini, autrice del saggio *Al tempo dei Golem. Trasformazioni dello spazio pubblico e elisione del politico*, lo spazio pubblico appare sempre più dominato da conflitti identitari e da dibattiti su temi che mettono in gioco valori ultimi; soggetti e gruppi religiosi sono sempre più presenti nei dibattiti politici, al punto da giustificare una diagnosi di post secolarizzazione. Da un lato, si rende evidente la necessità di attrezzare sfere pubbliche in grado di affrontare questioni valoriali, e di offrire ambiti di inclusione anche a persone, o gruppi, le cui credenze non siano immediatamente riducibili alla "ragionevolezza" liberale. In altri termini, si pone il problema di andare oltre la semplice tolleranza, o persino oltre la difesa della libertà di coscienza, verso uno spazio pubblico nel quale tutti i cittadini possano percepirsi come soggetti di riconoscimento. D'altro canto, l'elaborazione di nuovi processi di inclusione non può prescindere dalla ricerca di forme politiche e strutture normative, radicate in un'affermazione riflessiva dell'autonomia personale come valore proprio delle democrazie liberali.

Da questo punto di vista il sovraccarico dello spazio pubblico, ormai evidente a livello dei singoli stati territoriali, deve essere letto su uno sfondo ancora più ampio: l'erosione dell'efficacia dell'azione politica. La politica, infatti, risente di processi di allontanamento delle possibilità decisionali rispetto ai tradizionali "corpi politici" e della difficoltà di riuscire ad affermare un controllo reale sui grandi processi economici e comunicativi che contraddistinguono un mondo ormai globalizzato. La dimensione del "politico" si trova a cedere terreno di fronte a soggetti, temi e modi d'azione mutati da ambiti molto diversi. Questo processo non è dovuto solo alla crisi dello Stato territoriale nazionale, quanto

piuttosto a una più generalizzata perdita di capacità di controllo rispetto alle grandi sfide globali, le quali, per le loro peculiari caratteristiche di inerzialità e di riflessività, erodono sempre di più gli spazi effettivi e il senso dell'agire politico tradizionalmente inteso.

Al centro del contributo di Emanuela Ceva è il rapporto fra riflessione filosofica intorno alla giustizia e pluralismo etico-religioso. In primo luogo il suo saggio *Pluralità etico-religiosa e giustizia politica* ci presenta le ragioni in base alle quali la presenza di una pluralità di dottrine religiose ed etiche dovrebbe essere riconosciuta quale "circostanza di giustizia politica" significativa. Da queste ragioni segue la proposta di un approccio teorico connotato in termini minimali e procedurali. Prendendo le distanze da quella ampia parte della letteratura sull'argomento che tende a stabilire una relazione d'implicazione diretta tra pluralismo e giustizia procedurale, Ceva argomenta che dall'adozione di una prospettiva pluralista segue soltanto la necessità di definire in chiave minimale la teoria della giustizia, ossia di farle assumere il meno possibile in termini di valori e visioni del mondo controverse. La sua formulazione della teoria in termini *procedurali* viene invece presentata come una conseguenza derivativa, collegata al limitato potere predittivo di ogni teoria di fronte alla varietà di situazioni applicative. Data la natura eterogenea di tali situazioni, una teoria politica della giustizia pare essere incapace di dare una caratterizzazione sostantiva di esiti giusti che sia trans-contestualmente applicabile. Da qui la conseguenza che una teoria della giustizia ispirata a una prospettiva pluralista dovrebbe non solo essere minimale dal punto di vista sostantivo, ma dovrebbe anche limitare le sue prescrizioni alla formulazione di linee guida procedurali, applicabili a contesti differenti.

Il saggio di Chiara Bottici, *Religione, politica e immaginazione nella società post-secolare*, mette in luce un aspetto fin qui meno indagato dalla teoria politica, ma che rivela una cruciale importanza quando si venga a trattare di religione e politica: ossia il nesso di politica e immaginazione. Il nuovo ruolo assunto dalla religione all'interno della politica, infatti,

viene interpretato da Bottici come legato a una profonda trasformazione dell'immaginazione. Muovendo dalle riflessioni di Arendt e Castoriadis sull'immaginazione, Bottici suggerisce che l'immaginazione è sempre stata centrale alla politica sia che la si intenda come quell'attività che riguarda il pubblico, la *polis* in senso più generale, sia che la si consideri, in un senso più ristretto, come quell'attività caratterizzata dal ricorso alla coercizione fisica legittima.

Il mutamento indotto dalla rivoluzione tecnologica degli ultimi vent'anni sembra tuttavia aver prodotto un mutamento profondo di tale nesso. L'aumento quantitativo delle immagini che entrano in politica sembra aver prodotto anche un mutamento qualitativo: le immagini che entrano come un fiume nelle case di miliardi di telespettatori ogni giorno non sono più ciò che media il nostro fare politica, ma ciò che rischia di fare politica al nostro posto. Ridotta a pura tecnica, da un lato, e a vuoto spettacolo di se stessa, dall'altro, la politica pare oggi essere divenuta incapace di fornire risorse di senso. L'immaginazione politica preda del paradosso di una sua contemporanea ipertrofia ed essiccazione si trova quindi ad aprire le porte alla religione, la quale, in quanto sistema di credenze volto all'eliminazione della contingenza, rimane uno dei serbatoi di senso per eccellenza.

Il problema, tuttavia, è che se si guarda al crescente ruolo pubblico e politico della religione dal punto di vista dell'immaginazione esso pare più difficilmente conciliabile con il quadro liberale o deliberativo di un'"autonomia pubblica". Una volta immessi massicciamente nell'immaginario politico, i contenuti religiosi non sono facilmente confinabili alla sola sfera pubblica informale, come prevede la soluzione habermasiana. Il pericolo è che l'immaginazione politica contemporanea, presa nella duplice morsa della sua tecnicizzazione e della sua spettacolarizzazione, aprendo incondizionatamente le porte alle risorse di senso religiose, rischi di essere fagocitata da tali contenuti.

Salvatore Azzaro, nel suo saggio *La denuncia della progressiva affermazione del fenomeno della secolarizzazione nella società cristiana nel pensiero di Augusto del Noce*, sceglie

di affrontare il nesso di religione e politica rivisitando il pensiero di un autore non direttamente legato al dibattito contemporaneo eppure attuale nella sua proposta teorica. Nell'avviare un'indagine sistematica intorno a quella che può essere detta la nostra epoca, del Noce non volle procedere per analogie sociologiche, né presentarsi come un rinnovato metafisico, ma, evidenziando da una parte l'irreversibilità di certe connessioni insite nel processo storico delle idee, volle porre esplicitamente dall'altra i problemi relativi al rapporto tra filosofia e politica nel pensiero anche contemporaneo. L'ateismo filosofico-politico, postulatorio, dell'Occidente rappresenta per lui il punto di partenza di fatto di un percorso che ne coglie la novità nel quadro di quella che De Felice ha definito una "interpretazione transpolitica" della storia contemporanea. Ciò avviene in Del Noce secondo una linea che, per la sua stessa interna coerenza, attraverso le sue varie fasi, isola paradossalmente in se stessa e separa felicemente dalla pratica quella che purtuttavia è forse, come recentemente ha scritto Giuseppe Riconda, la maggiore espressione del pensiero cattolico del secondo Novecento in Italia – parallelamente, si potrebbe aggiungere, a quel che fu in Francia, per la prima metà del secolo, il pensiero di Maritain. Con quest'ultimo pensatore, la posizione delnociana condivide del resto, all'interno di un dichiarato orizzonte comune (la sua "fedeltà" a Maritain fu costantemente ribadita, nella critica), una posizione non confessionale, né clericale, perché guadagnata attraverso una tematizzazione esplicita del significato intrinsecamente *religioso* dell'impegno pubblico delle Chiese, contro ogni "adattamento strumentale" di qualsivoglia istituzione al nuovo "ambiente secolare".

Il saggio di Vittorio Possenti, *Riformare il paradigma "liberale" su religione e politica?* prende le mosse dalla constatazione che il dialogo tra pensiero secolare e pensiero religioso rimane in Occidente un crocevia permanente, coniugato secondo forme che vanno dall'estremo della totale separazione ed estraneità a quello di una collaborazione dialogica. Sono oggi in crescita i paradigmi che vedono le due prospettive chiamate a cooperare a scopo di intesa civile, nonché di

freno contro un eccesso di autodestituzione della ragione. Possenti si dichiara però scettico riguardo alla possibilità di scindere l'esistenza politica dei cittadini in una parte pubblica e in una privata: è in questa difficoltà che riemerge il problema teologico-politico, una costante che da Platone (*Leggi* e *Repubblica*) sino al XX secolo accompagna lo svolgimento del pensiero e della prassi. Diceva Proudhon: "Il est surprenant que au fond de la politique nous trouvions toujours la théologie". La fine di ogni teologia politica (Peterson contro Schmitt) sembra dunque una leggenda.

In particolare, secondo Possenti "il tema teologico-politico rimarrà impostato in maniera precaria" – e di qui la necessità di una riforma del liberalismo – "se elude in linea di principio la domanda sulla verità della religione, una questione cui la modernità filosofica ha dato spesso o una risposta negativa (Spinoza), o subordinante nel senso che la religione è in seconda posizione rispetto alla filosofia (Hegel, Gentile)" (Possenti *infra*, p. 259), e se trascura di concettualizzare gli apporti fecondi che le tradizioni religiose possono offrire alla convivenza civile e politica. Fra questi contributi troviamo, secondo Possenti: "1) intuizioni etiche capaci di liberare l'uomo e di renderlo attento all'alterità, con l'implicita possibilità di tradurre in un linguaggio pubblico paradigmi di vita buona, di giustizia, di uomo che il soggetto centrato su se stesso non è in grado di raggiungere; 2) forza motivante all'agire retto ed energia riformatrice; 3) capacità di mantenere aperto l'orizzonte trascendente e fare dell'uomo un essere che non appartiene interamente alla *polis*" (Possenti *infra*, p. 260).

Infine, il saggio *Senso e traduzione. Religioni, culture, logiche identitarie*, di Emanuela Fornari, parte dalle più recenti argomentazioni habermasiane sul nesso religione-politica e intende mostrare come l'odierna *querelle* attorno al "teorema della secolarizzazione" induca a decostruire una serie di coppie analitiche oppozionali (moderno/tradizionale, sistemico/culturale) che ne hanno fino a oggi orientato la comprensione. L'uso politico della religione – piuttosto che corrispondere a una logica dell'arcaico in via di

sparizione sotto l'ondata secolarizzante della modernizzazione – si inserisce infatti agevolmente entro un quadro che vede la "modernità" declinata e rivisitata a partire da differenti istanze identitarie. E tuttavia, in contrasto con interpretazioni linearmente "culturalistiche" del panorama globale (ad esempio quelle incluse nel paradigma delle "modernità multiple"), il saggio vuole mostrare come la radicalizzazione culturalistica delle religioni (e la loro eticizzazione) si ponga in una relazione di stretta interdipendenza con le dinamiche sistemiche e tecno-economiche di formazione di una "società mondiale". In conclusione, Fornari prende in considerazione la recente proposta habermasiana di adottare le categorie di comparazione e traduzione come strumenti per ripensare la costituzione dell'universale, per un verso ponendone in rilievo i limiti e l'ipoteca eurocentrica, per l'altro invece analizzandone la fecondità teorica in quanto paradigmi linguistico-simbolici alternativi al modello procedurale basato su "filtri" apposti ai circuiti della comunicazione.

Nessuno può dire di aver posto una parola conclusiva a questa discussione sui destini della religione nelle società del XXI secolo, sulle nuove forme che la separazione di Stato e Chiesa assumerà, sul legittimo modo di esercitare un ruolo pubblico da parte delle comunità religiose. Se abbiamo contribuito a mettere meglio a fuoco le poste che sono in gioco nel riconsiderare il nesso di religione e politica in una società in via di divenire post-secolare abbiamo raggiunto il nostro scopo.

Per averci aiutato con la sua presenza, la sua disponibilità al dialogo e all'ascolto, la sua creatività filosofica, la sua capacità di sintesi e di riformulazione dei temi del nostro tempo, siamo grati al primo e più illustre dei nostri contributori, Jürgen Habermas, a cui il curatore e quanti hanno scritto in questo volume augurano ogni bene nella ricorrenza del suo ottantesimo compleanno.

La rinascita della religione: una sfida per l'auto-comprensione laica della modernità?

Jürgen Habermas

Cosa comporta la rinascita della religione per una società ampiamente secolarizzata?

1. Dall'epoca di Max Weber ed Émile Durkheim la tesi secondo cui esisterebbe una stretta interconnessione fra l'avanzare della modernizzazione della società e l'espandersi della secolarizzazione nella coscienza della popolazione ha per lungo tempo goduto di unanime consenso. Tale tesi poggia su tre considerazioni.

In primo luogo, il progresso della scienza e della tecnologia promuove una *visione antropocentrica* del mondo "disincantato", in quanto la totalità degli stati ed eventi empirici è suscettibile di spiegazione causale: l'umanesimo che ne consegue non facilmente può essere conciliato con le concezioni del mondo teocentriche e cosmocentriche. In secondo luogo, con la *differenziazione funzionale dei sottosistemi sociali* le chiese e le altre organizzazioni religiose vengono a perdere il loro controllo sul diritto, la politica, la previdenza sociale, la cultura, l'istruzione e la scienza: si limitano alla loro propria funzione di amministrare i beni salvifici, privatizzano l'esercizio della religione e in generale vengono a perdere rilevanza e influenza pubblica. Infine, la transizione dalle società agricole a quelle industriali e poi post-industriali conduce a più elevati livelli di benessere e a una più estesa previdenza sociale; e con il recedere dei rischi, e dunque con una crescente sicurezza esistenziale, viene a diminuire il bisogno profondo di una pratica che prometta di rendere gestibili le contingenze incontrollate mediante la fede in un potere "più

alto" o cosmico. Di fatto, l'affiliazione religiosa dei cittadini delle affluenti società dell'Europa e del Canada, dell'Australia e della Nuova Zelanda è andata indebolendosi gradualmente – e drammaticamente a partire dalla fine della seconda guerra mondiale.

All'interno della comunità scientifica dei sociologi, però, la tesi della secolarizzazione è divenuta oggetto di controversia durante gli ultimi due o più decenni (Hadden 1987, pp. 587-611). Non riesce a fugare il sospetto di avere semplicemente trasformato i luoghi comuni culturali della intelligenza occidentale fra il 1870 e il 1910 in una grande narrazione (Martin 2005). Successivamente, alla luce della non infondata critica a una prospettiva ristrettamente eurocentrica, si è persino parlato della "fine della teoria della secolarizzazione" (Joas 2007, pp. 9-43). Per lungo tempo gli Stati Uniti, i quali rimangono la forza trainante della modernizzazione pur con la intatta vitalità delle loro comunità religiose e la stabile proporzione di cittadini religiosamente orientati e attivi, sono stati considerati la grande eccezione al trend secolarizzante. Ma da una prospettiva *estesa globalmente* anche alle altre culture e religioni storiche, gli Stati Uniti sembrano adesso esemplificare la norma.

Da questo punto di vista revisionista l'evoluzione dell'Europa, il cui razionalismo occidentale era una volta considerato il modello per il resto del mondo, rappresenta la vera e propria eccezione (*Sonderweg*) (Berger 1999). Soprattutto, la convergenza di tre fenomeni interconnessi crea l'impressione di una "rinascita della religione" su scala mondiale: l'espansione dell'attività missionaria, la radicalizzazione fondamentalista e l'utilizzo strumentale del potenziale di violenza proprio di tutte le principali religioni storiche.

Un primo segnale di vitalità è che ovunque all'interno delle affiliazioni religiose e delle chiese avanzano i gruppi ortodossi o comunque conservatori. Ciò vale tanto per l'induismo e il buddismo quanto per le tre religioni monoteiste. Più impressionante ancora è la diffusione regionale di queste religioni consolidate in Africa e nei paesi dell'Asia orientale e sud-orientale. I successi dell'attività missionaria sembrano dipen-

dere dalla flessibilità delle forme corrispondenti di organizzazione. La Chiesa cattolica, transnazionale e multiculturale si adatta meglio al trend globalizzatorio di quanto non accada per le chiese protestanti organizzate su base nazionale, le quali sono fra i principali perdenti. Più dinamiche di tutte sono le reti decentralizzate dell'Islam (soprattutto nell'Africa sub-sahariana) e gli evangelici (soprattutto in America Latina). Ciò che contraddistingue questi fenomeni è una forma estatica di religiosità che trae alimento da leader carismatici.

I movimenti religiosi in più rapida crescita, quali i pentecostali e i musulmani radicali, possono essere descritti come "fondamentalisti". Le loro forme di culto uniscono spiritualismo e avventismo a concezioni morali rigide e a un'adesione letterale ai testi sacri. Per contro, i "nuovi movimenti religiosi" che avevano proliferato a partire dagli anni Settanta manifestano un sincretismo "californiano": condividono con gli evangelici una forma di osservanza religiosa de-istituzionalizzata. In Giappone, sono sorte circa 400 sette di questo genere, le quali combinano elementi di buddismo e religiosità popolare con dottrine pseudoscientifiche ed esoteriche. Nella Repubblica Popolare Cinese la repressione politica della setta Falun Gong ha gettato luce sull'ampio numero di "nuove religioni" i cui seguaci si pensa possano essere ottanta milioni (Gentz 2007, pp. 358-375).

Il regime dei mullah in Iran e il terrorismo islamico sono solo gli esempi più spettacolari del rilascio politico del potenziale di violenza sempre in agguato nella religione. Spesso devastanti conflitti di origine profana divampano soltanto quando ricevono una codifica religiosa. Questo vale tanto per la "desecolarizzazione" del conflitto medio-orientale quanto per la politica del nazionalismo indù e il protrarsi del conflitto indo-pachistano¹, quanto per la mobilitazione della destra religiosa negli Stati Uniti prima e durante l'invasione dell'Iraq.

2. Non posso entrare nel dettaglio della controversia fra i sociologi riguardo alla presunta eccezione costituita dalle società secolarizzate dell'Europa nel contesto di una società mondiale in mobilitazione religiosa. La mia impressione è che

i dati raccolti su scala globale forniscano un sostegno sorprendentemente solido ai difensori della tesi della secolarizzazione (Norris, Inglehart 2004). Mentre le società affluenti e sviluppate vanno diventando sempre più secolari, la società mondiale diventa sempre più religiosa a motivo dei più elevati tassi di natalità dei paesi in via di sviluppo, più poveri. Naturalmente la diffusione dinamica della religione non può essere spiegata unicamente in termini di trend demografici. Un esame più approfondito dei contesti pertinenti tende a confermare l'ipotesi che esista una connessione fra insicurezza esistenziale e bisogno religioso. Vari tipi di gruppi egualmente svantaggiati in America Latina, Asia orientale ed Africa, per esempio, sono i più ricettivi nei confronti dei messaggi provenienti dai leader delle mega-chiese evangeliche (Martin 2005, pp. 26-46). Anche la radicalizzazione fondamentalista e l'utilizzo strumentale delle comunità religiose possono ricevere una spiegazione compatibile con la tesi della secolarizzazione (Risenbrodt 2000; Bielefeldt, Heitmeyer, a cura, 1998).

Lo sviluppo della coscienza religiosa negli Stati Uniti non quadra con il modello della secolarizzazione avanzante. Ma Norris e Inglehart offrono due spiegazioni per la vitalità religiosa della società americana. In primo luogo propongono una spiegazione demografica sulla base del tasso, relativamente alto, di immigrazione da società prevalentemente tradizionali caratterizzate da orientamenti religiosi e alti tassi di natalità. E, in secondo luogo, suggeriscono una spiegazione strutturale che fa perno sulla debolezza dei sistemi di previdenza sociale negli Stati Uniti i quali, a differenza di quanto ancora avviene in larga parte in Europa, sono inadeguati al compito di proteggere i settori vulnerabili e deboli della popolazione dai rischi sociali di un sistema capitalistico senza ammortizzatori.

A mio avviso la debolezza della teoria della secolarizzazione è dovuta piuttosto a inferenze affrettate che tradiscono un uso impreciso dei concetti di "secolarizzazione" e "modernizzazione". È vero che le chiese e le comunità religiose, nel corso della differenziazione dei sistemi sociali funzionali, si sono sempre più autoconfinare al loro *core business*

della cura pastorale e hanno dovuto rinunciare alle loro competenze in altri settori della società. Allo stesso tempo, la pratica religiosa si è egualmente ritratta in luoghi protetti e nella sfera personale. Esiste una correlazione fra la specializzazione funzionale del sistema religioso e l'individualizzazione della pratica religiosa. Come José Casanova giustamente sottolinea, però, la perdita di funzioni e la tendenza alla privatizzazione non implicano necessariamente una *perdita di rilevanza* e di influenza della religione né nell'arena politica e nella cultura di una società, né nella condotta personale di vita (Casanova 1994).

A prescindere dal loro peso numerico, le comunità religiose possono ovviamente rivendicare un "posto" nella vita delle società moderne. Possono influenzare la formazione dell'opinione e della volontà pubbliche offrendo contributi appropriati, convincenti come pure discutibili, in materia di controversie correnti. Le nostre società pluralistiche costituiscono una cassa di risonanza sensibile per questi interventi in quanto sono sempre più divise rispetto ai conflitti di valore che necessitano di regolazione politica. Le comunità religiose possono farsi percepire come "comunità di interpretazione" nell'arena politica di società ampiamente secolari (Schüssler Fiorenza 1992, pp. 66-91), per quanto riguarda controversie sulla legalizzazione dell'aborto o dell'eutanasia, sui problemi bioetici sollevati dalla riproduzione assistita, sulla protezione delle specie animali e del mutamento climatico – in questi e altri campi simili le argomentazioni sono talmente controverse che non è affatto detto quale voce possa avvalersi delle intuizioni morali più convincenti.

Oggi la coscienza pubblica in Europa può essere descritta nei termini di una "società post-secolare" che per il momento deve "adattarsi alla persistente esistenza di comunità religiose presenti in un ambiente sempre più secolarizzato" (Habermas 2002, pp. 99-112). La consapevolezza di vivere in una società secolare non si accompagna più alla *certezza* che l'ulteriore modernizzazione della società e della cultura possa verificarsi *solo* a costo di una diminuita influenza pubblica e rilevanza personale della religione.

La rilettura della tesi della secolarizzazione riguarda meno la sua sostanza che le predizioni a proposito del ruolo futuro della "religione". Questo spostamento di accentuazione ci rammenta che la tesi della secolarizzazione era originariamente collegata a un concetto di evoluzione sociale di ampia portata (Inglehart, Welzel 2005, parte I). Il modo in cui valutiamo il futuro della religione dipende anche da come in generale concepiamo le prospettive future della condizione moderna.

Come concepire la società mondiale multiculturale che va emergendo?

La questione è se l'emergere di modernità multiple semplicemente produca alterazioni in fenomeni di superficie o se i nuovi fenomeni richiedano una *ricofigurazione culturalistica* del quadro concettuale proprio della teoria della modernizzazione. Tre approcci competono fra loro in questo campo. In prima istanza condurrò un confronto fra la concezione funzionalistica della "società mondiale" e l'opposta concezione propria del culturalismo radicale; poi prenderò in esame una terza concezione che tenta di collegare queste due prospettive.

Se seguiamo Niklas Luhmann nel concepire la società mondiale come il risultato di una dinamica evolutiva che spinge la differenziazione oltre i confini delle società nazionali, la nostra attenzione viene attratta dall'immagine di sistemi funzionali che si estendono oltre i confini nazionali (Luhmann 1975, pp. 51-71). A partire dalla comunicazione despaializzata del World Wide Web e specialmente a seguito di una tendenza, accelerata e globalmente priva di restrizioni, verso il commercio di persone, beni, servizi e capitali, altri sottosistemi – la scienza e la tecnologia, la musica e la cultura di massa, gli sport e il crimine organizzato, il diritto, la medicina, l'istruzione – continuano a penetrare i confini che separano Stati e culture (Stichweh 2000). Dopo la fase più recente di globalizzazione economica, non resta più alcuna possibilità di uscita dalla stretta del capitalismo. Al contra-

rio, le medesime infrastrutture vanno sviluppandosi in tutte le regioni del mondo – i medesimi modelli di urbanizzazione e reti di trasporti, sistemi amministrativi, sanitari ed educativi organizzati in modo simile, gli stessi mass media, ecc.

In contrapposizione a questo genere di teoria sociale, gli approcci culturalisti sottolineano come il fissarsi sulla categoria di “civiltà” al singolare distolga l’attenzione dagli aspetti unici delle civiltà, i quali si manifestano soltanto al plurale (Arnason 2003, capitolo primo). A fronte del concetto sociologico di “società”, declinato al plurale, come Stati territorialmente marcati e capaci di azione collettiva, noi intendiamo le “civiltà” come formazioni storiche geograficamente estese, tenute insieme da forti tradizioni – solitamente le religioni storiche –, debolmente strutturate in termini di centro e periferia e che possono abbracciare diverse società tanto sincronicamente quanto diacronicamente. Secondo l’interpretazione fornita da Arnold Toynbee (o persino da Oswald Spengler), le sfere culturali o le civiltà stesse sono oggettivate in macrosoggetti che si configurano come totalità e “si scontrano” come attori collettivi una volta che cessino di coesistere l’una accanto all’altra nell’indifferenza. A fronte della strategia generalizzante propria della teoria sociale classica, una siffatta concezione essenzialistica delle “culture” come entità ben demarcate alimenta – in Samuel Huntington (1996), ad esempio – l’idea particolaristica di una relazione esistenziale fra culture amiche e nemiche.

Nessuna di queste due interpretazioni rende giustizia a un importante fenomeno della modernità culturale, ossia a quella varietà di forme che la “modernità sociale” assume in altre regioni del mondo nella misura in cui gli stimoli dell’Occidente si diffondono in tutto il mondo. Il radicalismo culturale rimane cieco di fronte all’espansione globale dei sistemi funzionali che ovunque obbediscono alla loro logica interna. Il mercato stimola *tutti* gli uomini d’affari, gli investitori e i consumatori a massimizzare i profitti e a limitare le perdite a fronte dei profitti – in Africa come in Asia o in America Latina. La teoria dei sistemi, dall’altro lato, si limita a registrare gli effetti omologanti delle tendenze evolutive generali. Di

fatto, però, le altre civiltà reagiscono alle pressioni provenienti dall’Occidente, volte a modernizzare le loro società, come ad altrettante *sfide* alle quali rispondono facendo affidamento sulle loro risorse culturali interne. Ciò in quanto *la stessa tensione dialettica fra tradizione e modernità* da cui emerge la modernità occidentale è all’opera anche in altri complessi di civiltà. Lo si riscontra con particolare evidenza fra le culture dell’Asia orientale. In quell’area le tradizioni locali non soltanto plasmano lo stile della comunicazione quotidiana e la fisionomia distintiva del mondo della vita ma anche l’istituzionalizzazione della burocrazia statale e dei mercati, lo stile architettonico e l’urbanistica delle megalopoli, l’ethos formativo, la rilevanza relativa assegnata al lavoro, al consumo, al tempo libero, allo sport, alla sicurezza, ecc.

Osservazioni di questo tenore hanno indotto S. N. Eisenstadt a sviluppare una terza concezione della modernità (Arnason, Eisenstadt, Wittrock, a cura, 2005). Egli interpreta l’idea di una società mondiale multiculturale come una formazione culturale nuova che attraverso la sua dinamica globale di modernizzazione si è *egualmente* svincolata da *tutte* le civiltà tradizionali. La prospettiva generalizzante della teoria sociale viene così a combinarsi con la prospettiva comparativa propria dello studio delle civiltà (Arnason 2003, p. 42). Sulla base di un’infrastruttura sociale globalizzata (la cui caratteristica primaria è un pertinace orientamento al controllo tecnico-scientifico della natura, all’esercizio burocratico del potere e alla produzione capitalistica di ricchezza) la modernità oggi costituisce in qualche modo l’arena comune in cui civiltà differenti si incontrano nel corso del loro modificare tale infrastruttura in modi più o meno rispondenti alla propria cultura. Al tempo stesso, le civiltà si confrontano sul terreno delle diverse versioni dell’autocomprensione della modernità che fanno loro capo.

La “modernità” emerse in Occidente come un concetto *culturale* (Jauss 1964, pp. 51-72) che fa riferimento alla base *sociale* sottesa a condizioni di vita rivoluzionate ed esperite come qualcosa di radicalmente nuovo, mentre a sua volta questo concetto *co-determina* le condizioni di vita mediante

il suo potere definitorio (Habermas 1985). In maniera simile, Arnason concepisce la modernità *contemporanea globalizzata*, emergente da radici multiculturali, come un terreno di scontro fra definizioni di una base sociale condivisa, una lotta che a sua volta influenza questa base e rende conto della frammentazione culturale della società mondiale (Arnason 2003, p. 325).

Tuttavia, l'immagine di un mondo *culturalmente diviso* e quindi integrato in modo *incompleto* oscura il fatto inquietante che questi conflitti interpretativi al livello dell'identità culturale spesso mascherano la scandalosa ineguaglianza della distribuzione di potere e ricchezza e il darwinismo sociale, *centrato sugli interessi*, che contraddistingue oggi la politica mondiale. Esiste però una controtendenza promettente, ancorché debole. Una rete legale sempre più fitta, volta all'integrazione transnazionale di una società mondiale attraversata da conflitti, dirige la nostra attenzione verso una dimensione fin qui trascurata del concetto di società mondiale. Attraverso questa dimensione di un'*integrazione mediante il diritto internazionale*, il concetto di una società mondiale multiculturale e divisa ora mette in luce un diverso aspetto della secolarizzazione.

Di primario interesse in questo quadro sono i *presupposti cognitivi* che devono essere soddisfatti affinché il discorso interculturale intorno ai principi della giustizia politica per una società mondiale multiculturale possa avere successo. Tutte le parti, indipendentemente dal loro background culturale, devono prendere in esame le questioni controverse simultaneamente dalla propria prospettiva e da quelli dei vari altri partecipanti. Soprattutto, le parti devono apprendere a limitarsi ad argomenti che siano in grado di convincere *chiunque* indipendentemente dalle sue propensioni metafisiche e affiliazioni religiose. A prescindere dal contenuto di un accordo finale, tali processi avrebbero come esito il dar luogo a un livello ideologicamente neutralizzato e, in questo senso, *laico* di reciproca comprensione. Visto in questa luce, il dibattito sulla secolarizzazione assume una direzione nuova.

Il piano laico del discorso interculturale sui principi della giustizia internazionale

Il problema non è più se nelle condizioni sociali moderne la religione sia destinata a scomparire dalle menti dei cittadini e a perdere ogni rilevanza pubblica. Per il momento dobbiamo confrontarci con la presenza vitale delle religioni che si espandono. Al tempo stesso non vi sono che società più o meno moderne, impegnate in una controversia *sempre aperta* sul significato del progetto della modernità mentre si trovano a fronteggiare certi fatti fondamentali, quali:

- le pressioni razionalizzanti e individualizzanti provenienti da qualsiasi tipo di società di mercato e amministrazione statale;
- discorsi legali, economici e scientifici che producono una forma falsificabile di sapere *mondano*;
- il pluralismo delle visioni del mondo e delle forme di vita che rappresentano in ciascun caso alternative rispetto alla propria fede e al proprio ethos.

Pertanto la questione del rapporto fra modernizzazione e secolarizzazione si pone in modo differente: nel venire alle prese con questi fatti, possono le culture resistere alla spinta verso l'autodistanziamento riflessivo? Nel loro cammino verso una modernità multiculturale, le culture sapranno trasformare il loro originario orientamento religioso e sapranno fornire risorse cognitive atte a scindere credenze minime (*thin*) e generalmente accettabili – e in questo senso *laiche* – da descrizioni spesse (*thick*) e argomentazioni che dipendono da specifiche religioni o concezioni esistenziali del mondo? In questo caso, la società mondiale multiculturale andrà verso una specificazione funzionale delle tradizioni e delle comunità religiose che ne preservi l'influenza pubblica, senza purtuttavia pregiudicare la legittimazione laica, autonoma o "freestanding", della politica e del diritto (John Rawls)?

Soltanto a queste condizioni le spinte verso una costituzionalizzazione liberale del diritto internazionale² avrebbero

una qualche possibilità di successo³. Se, al contrario, dovesse risultare che la cosiddetta “scuola realista” ha ragione nell’assumere che una cosa come la “giustizia fra le nazioni” è impossibile a motivo della chiusura semantica propria di visioni del mondo incommensurabili, il meglio che si potrebbe sperare sarebbe una concezione dell’ordine mondiale alla Carl Schmitt, che immagina un mondo diviso fra “emisferi” imperiali e pacificato attraverso la proibizione dell’intervento da parte di “potenze straniere” (Schmitt 1941, 1950). (Per inciso, questo genere di scetticismo normativo viene spesso giustificato sulla base di un contestualismo che è stato persuasivamente criticato; devo lasciare da parte questa controversia intorno alla chiusura semantica e alla incommensurabilità delle visioni del mondo) (Bernstein 1983, parte seconda).

A questo punto dell’argomentazione dobbiamo evitare il pregiudizio secondo cui starebbe all’interlocutore religioso entrare o meno nel discorso interculturale e apprendere da esso. Ipotizziamo, in via controfattuale, che *tutte* le principali comunità religiose avessero già tratto benefici dalla riflessività incastonata nelle forme moderne di vita e avessero raggiunto un accordo interculturale intorno a una costituzione politica per la società mondiale multiculturale. Il processo che avrebbe condotto a questo esito si sarebbe protratto a lungo e sarebbe stato ripetutamente interrotto da regressioni temporanee. Ma, nonostante il *disaccordo persistente* riguardo alla corretta autocomprensione della modernità, tale processo avrebbe nondimeno in ultima analisi condotto all’accettazione delle regole e procedure proprie di un – diciamo – sistema giuridico internazionale costituzionalizzato. Il processo avrebbe filtrato un particolare insieme di argomentazioni, ossia quelle argomentazioni concettuali, empiriche, scientifiche, morali e giuridiche che si sono dimostrate convincenti per *tutte* le controparti alla luce dell’esperienza condivisa delle moderne condizioni di vita, nonostante la diversità delle concezioni del mondo. La facoltà da cui questo insieme di argomentazioni dipende può essere chiamata “ragione laica”.

Questa genealogia presenta però un quadro incompleto, poiché nel nostro esperimento mentale abbiamo finora considerato controparti le cui diverse mentalità sono condizionate dal background religioso delle loro tradizioni culturali. Un ulteriore tipo di *disaccordo* che va superato è quello *fra cittadini (o elites) religiosi e cittadini (o elites) secolari*, che tocca trasversalmente le società civili di tutti i paesi. Queste controparti si scontrano intorno al modo in cui la *ragione laica stessa* debba essere intesa.

I sostenitori di tradizioni forti e dottrine comprensive pervengono a condividere – secondo il modello rawlsiano del *consenso per intersezione* – i principi fondamentali della costruzione di un ordine politico giusto, ciascuno a partire dall’orizzonte della propria visione del mondo. Per i credenti, le argomentazioni pubbliche – e, in questo senso, laiche – a sostegno di principi condivisi della giustizia politica traggono la loro persuasività dal fatto che possono essere ricollegate con le premesse delle loro *rispettive* visioni del mondo; come un *modulo* esse calzano con tutte le visioni del mondo ragionevoli (Rawls 1993, p. 12). Su questa base, nell’ambito pubblico conterranno solo quelle argomentazioni che non mettono in questione la pretesa di verità della religione e della metafisica in quanto tali. Per contro, quegli individui che traggono la loro comprensione del mondo e di se stessi *esclusivamente* da fonti secolari posseggono una concezione meno restrittiva della ragione laica. Per loro la “ragione” non è quanto *rimane* come minimo comune denominatore nel conflitto fra visioni del mondo, bensì un’*autorità a sé stante* (Habermas 1996a). Mentre da una prospettiva religiosa il vantaggio di argomenti secolari è ristretto fin dall’inizio, così che non possano sorgere dissonanze cognitive per le persone di fede, dal punto di vista secolare solo la ragione determina, *con i suoi criteri*, ciò che in ciascun caso può contare come una buona o una cattiva argomentazione.

Questo non conduce *necessariamente* a una valutazione spregiativa dell’intenzione etica e del potenziale *contenuto* di verità insito nelle dottrine religiose e nelle visioni metafisiche del mondo; rende possibile un mite agnosticismo. Tut-

tavia, una pesante riserva *laicista* posta dai non-credenti riguardo alle dottrine profetiche e alle visioni metafisiche del mondo potrebbe senz'altro condurre a un'escalation conflittuale fra campi opposti – tanto all'interno di una cultura quanto su scala globale – suscettibile di diventare altrettanto profonda quanto i conflitti fra fedi religiose ostili. Quando la componente secolare esclude i concittadini religiosi dal novero dei contemporanei e li tratta come esemplari da proteggere come specie in via di estinzione, ciò corrode la sostanza stessa di una eguale appartenenza all'universo delle persone razionali. E senza quest'ultima concezione l'eguale cittadinanza goduta dai membri di una comunità democratica verrebbe consegnata alle incerte sorti di un mero *modus vivendi*. Altrove ho preso in esame le implicazioni di ciò per la stabilità di uno Stato costituzionale (Habermas 2007a). Qui però, parlando di secolarizzazione, ci interessa la differenza fra un'autocomprensione laica e un'autocomprensione *laicista* della modernità.

Riassumo. Lo studio comparativo delle civiltà disegna l'immagine di una pluralità di cammini evolutivi, lungo i quali le principali civiltà, religiosamente plasmate, nel loro confrontarsi con la medesima infrastruttura, sviluppano varianti diverse della modernità e allo stesso modo una pluralità di concezioni della modernità. Questa immagine di una società mondiale multiculturale alla ricerca di principi condivisi di giustizia politica stimola un esame del nostro concetto di ragione laica così come si è sviluppato in Europa a partire dalla prima modernità. Ho integrato il concetto eisenstadtiano di società mondiale multiculturale con un livello cognitivo condiviso che permetta almeno un debole accordo intorno a ciò che potrebbe contare come “giustizia fra le nazioni”. Il successo di questa integrazione, però, dipende non soltanto dal fatto che tutte le comunità religiose si aprano all'assimilazione cognitiva dei fondamentali della modernità. Nelle società post-secolari si pone l'ulteriore questione di un *complementare* processo di apprendimento da parte delle mentalità secolari, il quale ponga in discussione ogni autocomprensione restrittiva di ciò che intendiamo per ragione laica.

L'interpretazione della ragione laica

1. Al carattere laico della ragione noi associamo in primo luogo il banale significato dell'astensione da premesse che facciano appello alla rivelazione divina. La semplice distinzione fra *lumen naturale* e *sacra doctrina* non produce una giustificazione sufficiente; l'autonomia della ragione significa che la fede *non può* aggiungere nulla di rilevante alla conoscenza vera e propria. Il pensiero “laico” acquista per la prima volta un significato *positivo* attraverso la riflessione tanto sul

- nuovo tipo di conoscenza della natura che è emerso a partire dal XVIII secolo, quanto sulla

- concomitante nuova esperienza della perdita di *naïveté* indotta dai progressi conoscitivi nelle scienze naturali, sociali e umane.

L'effetto *illuminante* prodotto da tutta la scienza moderna contiene in se stesso lo stimolo alla critica della religione. Mentre la critica basata sulla scienza naturale tocca in primo luogo la dottrina biblica della creazione, la critica storica delle fonti colpisce al cuore l'eredità biblica. A paragone di questo affronto, gli effetti della sociologia o dell'antropologia della religione appaiono relativamente indiretti: suffragano una concezione funzionalista della religione.

Da una prospettiva postmetafisica, tuttavia, la competizione fra diversi insegnamenti religiosi o cosmologici, uno dei quali è nel giusto, non ammette più una soluzione razionale. Il persistente pluralismo delle visioni del mondo diviene, invece, lo stimolo per lo sviluppo di una morale autonoma e un diritto profano dell'eguale rispetto per tutti, entrambi fondati sulla sola ragione umana. La morale razionale e il diritto razionale si astengono dal privilegiare l'una o l'altra concezione collettivamente vincolante della buona vita. Per cui “contano” solo quelle asserzioni che sono in grado di conseguire consenso indipendentemente dai contesti di sfondo religiosi o cosmologici.

La ragione costruttivista che genera tutti i contenuti normativi a partire da se stessa trova in Kant il portavoce di una visione dell'umanità che ricollega una cultura illuminata, ba-

sata sulla conoscenza, a una giusta organizzazione della società che assicuri pace ed eguale libertà per tutti. Nella forma del diritto razionale, questo spirito umanista ispira uno Stato laico che deve garantire il libero esercizio della religione. Al tempo stesso, la ragione secolare tiene la religione a distanza. Nella misura in cui è disposta a rapportarsi alla religione come formazione spirituale concorrente, la ragione secolare non tratta l'altro come eguale. La filosofia rivendica il privilegio di determinare ciò che è e ciò che non è razionale all'interno delle tradizioni religiose. Per i credenti, una religione che venga incorporata in questo modo all'interno della filosofia non è più, naturalmente, una religione.

2. L'autocomprensione umanistica e sicura di sé della modernità non è stata solo messa in questione *storicamente* dall'imperialismo coloniale del XIX secolo e dalle catastrofi del XX. Dal momento in cui Hegel scoprì l'eredità della religione nel seno della filosofia stessa, anche l'autocomprensione *filosofica* dell'illuminismo è mutata. Il moderno diritto razionale è indubbiamente emerso da una critica del diritto naturale cristiano. Ma un attento esame degli inizi della scolastica spagnola mostra che la tradizione dei diritti umani poteva appoggiarsi sull'universalismo egualitario della creazione dell'"uomo" a immagine e somiglianza di Dio (Böckenförde 2002, pp. 212-370; Stein 2007). I concetti moderni della persona individuale e della forza individuante di una storia di vita traggono le loro connotazioni di unicità, insostituibilità e soggettività o interiorità dalla nozione biblica di una vita vissuta sotto lo sguardo divino (Habermas 1991, pp. 149-204). La morale laica dell'eguale rispetto per ciascuno mantiene il carattere categorico degli obblighi incondizionatamente validi perché il "moral point of view" mantiene una traccia della *trascendenza intramondana* dalla prospettiva divina del Giudizio Universale. E un "dover essere" così esigente può essere riconciliato con il libero arbitrio della persona soltanto perché Kant ha sviluppato un concetto di autonomia che riprende dalla controversia dogmatica tra francescani e domenicani concezioni volontaristiche e intellettualistiche della li-

bertà divina, le riadatta a una scala umana e integra concezioni opposte nell'idea mondana di una pratica autolegislativa guidata dalla ragione (Habermas 1996b, pp. 11-64).

Questi esempi illustrano un'eredità di cui il pensiero postmetafisico si è appropriato a partire dalla simbiosi di pensiero cristiano e metafisica greca già realizzatasi durante il Medioevo. Ma da quel momento la filosofia moderna ha anche ricevuto *stimolo diretto* dalle tradizioni escatologiche e apocalittiche quando ha vinto la sfida di fornire una diagnosi in merito a ciò che vi è di moderno nella modernità. Il discorso filosofico della modernità, che ebbe inizio con la delinea-zione di utopie sociali e saldò una continuità con la filosofia della storia e la teoria sociale critica, era nutrito da immagini e idee bibliche. Il senso di una crisi imminente presta a questa critica la nuova dimensione di una fatale attesa del Secondo Avvento. Il concetto di emancipazione inserisce su una concezione egualitaria della libertà il dinamismo antiautoritario di una storia della salvezza. Appelli a una fraternità e a una solidarietà onnicomprensive si nutrono della rammemorazione della vita comune di religioni storiche che attraversano i confini dello spazio e del tempo.

La presa di posizione polemica dell'Illuminismo nei confronti del potere temporale della religione tende a oscurare il fatto che il pensiero postmetafisico si è appropriato criticamente di contenuti della tradizione giudaico-cristiana non meno importanti dell'eredità della metafisica greca. Questo bagaglio clandestinamente importato non scalfisce il carattere secolare di questo pensiero, carattere che segue immediatamente dall'incompatibilità della svolta antropocentrica con l'orientamento teocentrico. Al tempo stesso, però, la filosofia pratica, adottando l'ateismo metodologico come propria base, estraeva contenuti cognitivi dalle verità rivelate e li "traduceva" nei termini del proprio discorso. Nel discorso filosofico contano tutte e soltanto le ragioni "pubbliche", ossia quelle ragioni che rivendicano la capacità di conseguire consenso *al di là* di una particolare comunità religiosa.

Il fatto che il pensiero postmetafisico sia stato ispirato da contenuti religiosi, pertanto, non diminuisce per nulla la net-

tezza del confine tra “fede” e “conoscenza”. Anche se i contenuti semantici attraversano tale confine in modo diverso, la diversità di ciò che significa “aver fede in” e “considerare vero” qualcosa rimane inalterata. Le affermazioni iscritte in ciascuna di queste due modalità fanno appello a una diversa base di giustificazione e si collegano a pretese di validità diverse per genere ed estensione. Il riconoscimento di verità di fede è persino collegato all'affiliazione a una corrispondente comunità religiosa. Chiunque creda nel sacrificio di Gesù Cristo è un cristiano e in virtù di ciò si intende *come membro* di una comunità mondiale. Per contro, un filosofo come Hegel, il quale ad esempio intende il concetto trinitario di divinità come uno schema dialettico e lo trasforma in un corrispondente movimento del pensiero, solleva una pretesa di validità universale per la sua affermazione e desidera convincere tutti, senza però la connotazione sociale della *conversione* a una comunità di seguaci.

Conclusioni

Concludo con la domanda intorno a che cosa la ragione secolare possa apprendere dall'acquisire coscienza del suo rapporto genealogico con l'eredità giudaico-cristiana. Hegel, nella fucina della sua dialettica, ancora più di Kant recuperò contenuti della dottrina cristiana estraendoli dal loro guscio dogmatico. Ma, proprio come Kant, Hegel interpretò le idee religiose come “pensiero rappresentativo” e fece decidere alla filosofia del vero e del falso in materia di religione. Nel “concepire” le tradizioni religiose egli partì dall'assunto che la religione è *essenzialmente* un fenomeno del passato da cui la filosofia non ha più nulla da imparare. Ma possiamo essere sicuri di avere portato a compimento il compito dell'appropriazione discorsiva dei contenuti religiosi? Di volta in volta, da Kierkegaard a Benjamin, Lévinas e Derrida, sono emersi “cultori della religione” i quali, a prescindere dalle loro personali vedute, hanno arricchito il pensiero laico con la traduzione di contenuti teologici.

Può il pensiero postmetafisico, che ha rinunciato all'quanto forte concetto hegeliano di Teoria (con la T maiuscola), escludere la possibilità che le tradizioni religiose includano potenziali semantici i quali, quando rilasciano i loro contenuti *profani* di verità, possono ancora essere di ispirazione per la società civile nel momento in cui questa si trova a fronteggiare delle sfide che hanno a che fare con i valori? Il pensiero postmetafisico dovrebbe adottare un atteggiamento al tempo stesso *agnostico e ricettivo* nei confronti della religione senza compromettere la sua autocomprensione secolare. Per una persona di mentalità laica, la fede mantiene una qualità opaca che non si può né negare né semplicemente accettare. La ragione laica dovrebbe insistere sulla differenza fra le certezze di fede e le pretese di validità pubblicamente criticabili ma astenersi dal valutare la razionalità o irrazionalità della religione in quanto tale⁴.

Ovviamente il riserbo cognitivo di un agnosticismo riflessivo del genere è parte di un *processo di apprendimento complementare*. Politicamente, tale riserbo può soltanto operare a favore di quelle religioni che a loro volta hanno imparato a riconoscere la democrazia, il pluralismo religioso e l'autorità laica della scienza.

¹ Cfr. i contributi di H. G. Kippenberg e H. von Stietencron in Joas 2007, pp. 465-507 e 194-223.

² Cfr. Leibfried, Zürn, a cura, 2005, e il successivo Hurrelmann, Leibfried, Martens, Mayer, a cura, in corso di pubblicazione.

³ Per una delineaazione di massima di una società mondiale costituita politicamente, si veda anche la mia “Replica” in Niesen, Herbolt, a cura, 2007, pp. 406-459, soprattutto pp. 422 sgg.

⁴ Karl Jaspers, ad esempio, ha intrattenuto un dialogo con Rudolf Bultmann sulla base di premesse del genere. Non intendo però condividere la sua concezione relativizzante della differenza fra le scienze da un lato e una forma di pensiero postmetafisico, dall'altro, il quale nella forma di un “fede filosofica” compete con le dottrine religiose sullo stesso piano. Cfr. Jaspers, Zahrt 1963. In merito si veda Habermas 2001b.

Stato e Chiesa. Cittadini e cattolici

Gustavo Zagrebelsky

1. L'epoca della secolarizzazione, si dice, è giunta al termine. Saremmo ormai nel "post-secolarismo". Che cosa ciò positivamente significhi non è chiaro. Ma è chiaro che, nell'epoca post-secolare, prestare ancora fede alla profezia di Max Weber sulla sconfitta della religione a opera della ragione dell'Occidente significa passare per retrogrado. L'agire sociale, nelle sue tante manifestazioni economiche, tecniche, politiche, culturali, affettive e sessuali, si è certo reso progressivamente autonomo dalle premesse metafisiche di un tempo. Ma questo processo, durato secoli, lungi dall'aver definitivamente sconfitto le concezioni oggettive della realtà umana teologicamente orientate, e lungi dall'averle relegate, allorquando residua tuttavia un atteggiamento religioso nei confronti del mondo, nel campo del privato irrilevante per la sfera pubblica, ha suscitato un contro-movimento: il post-secolarismo sarebbe questo movimento contrario, determinato dalla crisi della soggettività razionalizzante che segna il tempo in cui i soggetti della vita secolari si rivolgono di nuovo costitutivamente, e non per semplice nostalgia o conforto interiore, alla religione e alle prestazioni sociali di cui essa è capace.

Su molti di noi ha esercitato grande fascino il testamento di Dietrich Bonhoeffer, indirizzato al mondo nella sua "maggior età", il mondo che può e deve fare a meno del *Deus ex machina* cui per millenni l'essere umano ha fatto ricorso per trovare in lui la potenza che supplisce alla propria pochezza. Questo fascino – dice il post-secolarismo – è stato solo l'illusoria fascinazione di un momento. Dio e le religioni

sono di nuovo invocati e, parallelamente, le loro chiese-ministre avanzano la pretesa di valere come forza sociale unificante di senso, contro la disgregazione relativista o, più precisamente, nichilista del mondo contemporaneo, in cui la ragione soggettiva l'avrebbe precipitato. Non nella maggior età il nostro mondo si troverebbe a vivere, ma in un'età senile, in cui le forze si decompongono. Così come tante altre volte nella storia dell'Occidente, la religione e le sue istituzioni sarebbero ancora una volta chiamate dalle circostanze a distogliersi dal culto della parola di Dio, per offrirsi come puntelli etici per reggere le sorti di società disorientate e incapaci di uscire alle loro stesse contraddizioni.

2. La contraddizione principale, con la conseguente candidatura religiosa e chiesastica a risolverla, concerne la vita politica delle nostre società, le quali aspirano a governarsi in libertà e democrazia, cioè attraverso il sistema politico costituzionale che assume come proprio elemento fondante la capacità ordinante della ragione individuale, cioè un presupposto immanente alle società stesse. A questo proposito, a un posto d'onore è assurta la "formula pregnante" (J. Habermas) pronunciata a metà degli anni Sessanta dall'eminento costituzionalista cattolico Ernst-Wolfgang Böckenförde, una piccola frase, scritta con rilievo in un saggio del 1964 su *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (Böckenförde 1967)¹: "lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio che si è assunto per amore della libertà". Il *focus* della proposizione sta negli aggettivi *liberale e secolarizzato*. Lì si troverebbe condensata la ragione di quel *deficit* di "forze che tengono unito il mondo", che "creano vincolo" (*Bindungskräfte*) sociale, senza le quali lo Stato si troverebbe come appoggiato sul niente.

In quella proposizione c'è la risposta disperante a una serie di domande retoriche:

Di che cosa vive lo Stato e dove trova la forza che lo regge e gli garantisce omogeneità, dopo che la forza vincolante prove-

niente dalla religione non è e non può più essere essenziale per lui? Fino al diciannovesimo secolo, in un mondo interpretato dapprima in modo sacrale, poi in modo religioso, la religione era sempre stata la forza vincolante più profonda per l'ordinamento politico e per la vita dello Stato. Ma è possibile fondare e conservare l'eticità in maniera tutta terrena, secolare? Fondare lo Stato su una "morale naturale"? E se ciò non fosse possibile, lo Stato potrebbe vivere sulla sola base della soddisfazione delle aspettative eudemonistiche dei suoi cittadini? Tutte queste domande ci riportano a una domanda più profonda, di principio: fino a che punto i popoli uniti in Stati possono vivere sulla base della sola garanzia della libertà, senza avere cioè un legame unificante che preceda tale libertà? (c.vo mio).

Certo, non si può pensare di imporre autoritariamente i legami sociali, sotto forma di ideologie o sistemi di valore imposti dall'alto, perché così lo Stato liberale distruggerebbe se stesso e la libertà dei suoi cittadini. Ma lo Stato basato sulla libertà, che non possa confidare in forze vincolanti interiori dei suoi membri, sarà indotto, per garantire la propria base di legittimità, ad accrescere utopisticamente e illusoriamente le promesse di benessere, con ciò avvolgendosi con le sue stesse mani in una spirale di aspettative d'ogni genere che, oltre un certo limite, non potrà più mantenere e lo strangolerà.

La diagnosi non è originalissima e appartiene alla polemica ottocentesca anti-liberale, anti-individualista e anti-ugualitaria. Sul terreno letterario, per esempio, la troviamo anticipata in un passo de *I fratelli Karamazov*, dove Fëdor Dostoevskij mette in bocca allo starec Zosima queste parole testamentarie, che hanno solo bisogno d'essere un poco adattate ai tempi nostri:

Dice il mondo: "Tu hai dei bisogni, e dunque soddisfalvi pure, giacché hai gli stessi diritti che hanno gli uomini più potenti e più ricchi. Non temere di soddisfarli, anzi moltiplicali" (. Ecco qual è l'insegnamento attuale del mondo; e in questo appunto si ravvisa la libertà. Ora, che cosa viene fuori da questo diritto a moltiplicare i bisogni? Presso i ricchi l'*isolamento* e il suicidio spirituale, e presso i poveri l'invidia e l'omicidio: giacché i diritti sì, sono stati concessi, ma i mezzi di soddisfare i bisogni

non sono ancora stati indicati. Ci si assicura che più innanzi si va, più il mondo si unifica, si organizza in una società fraterna, per il fatto che accorcia le distanze, trasmette attraverso l'aria i pensieri, ecc. Ahimè, non credete a una simile unificazione degli uomini. Concependo la libertà come una moltiplicazione e una rapida soddisfazione dei bisogni, stravolgono la propria natura, giacché ingenerano in loro stessi una moltitudine d'insensati e stupidi desideri, insulsissime abitudini e fantasie. Non vivono se non per l'invidia che si portano l'un l'altro, per la sensualità e la millanteria: pranzi, viaggi, carrozze, alti gradi e servitori ai propri ordini, si considerano una necessità tale, da sacrificare per essi anche la vita, l'onore e l'umanità, purché sia soddisfatta; e se non può venir soddisfatta, giungono a uccidersi. Presso quelli che ricchi non sono, vediamo la medesima cosa: senonché, qui tra i poveri, l'impossibilità di soddisfare ai bisogni, e l'invidia, vengono per ora soffocate nell'ubriachezza. Ma ben presto, invece che di vino, s'ubriacheranno di sangue: a questo li vanno conducendo. Io vi domando: "è libero, forse, un uomo così?" (Dostoevskij 1879-80, p. 416).

In termini più attuali, questa diagnosi può essere applicata a tutti gli aspetti della vita sociale, fino a coinvolgere quelli etici, della critica già contenuta nella teoria della "crisi fiscale dello Stato", venuta alla luce negli anni Sessanta. Essa si basa, in primo luogo, su una connessione sottintesa, data per inevitabile: tra la libertà, da un lato, e le pretese di benessere individuale, dall'altro; in secondo luogo, su una sorta di reciproco effetto moltiplicatore: la libertà moltiplica le pretese e le pretese soddisfatte moltiplicano la libertà.

Dati questa connessione e questo effetto moltiplicatore, la prognosi appare senz'altro senza speranza, quasi una condanna a morte a effetto ritardato. Più che della "formazione" (*Entstehung*) dello Stato moderno secolarizzato, sarebbe più giustificato parlare della sua "dissoluzione" (*Auflösung*). Un sistema di convivenza basato esclusivamente sui diritti immanenti dei suoi membri, rivolti come pretese individualistiche ed egoistiche nei confronti dello Stato e come armi offensive nei confronti dei con-cittadini, non solo non garantisce le sue basi di legittimità, ma le distrugge,

consumando progressivamente le proprie risorse etiche. Questa erosione corrisponde al venir meno della forza dell'obbligazione politica, verticalmente, e all'affievolirsi del vincolo di solidarietà sociale, orizzontalmente, senza di che lo Stato stesso, nella sua versione democratica, non avrebbe su che cosa poggiare la propria funzione di garanzia della vita sociale.

Portando avanti questa proposizione, facilmente si arriva a concludere che lo Stato democratico basato esclusivamente sui diritti, privo della capacità di appellarsi a principi etici comuni trascendenti e, in loro nome, di pretendere dai suoi cittadini limiti, moderazione e rinunce, è destinato alla catastrofe o a trasformarsi in qualcosa di diverso, magari dietro la nuda facciata di istituzioni democratiche in apparenza, ma non (più) nella sostanza.

Noi, qui, non dobbiamo prendere posizione, in linea di principio, sul contenuto di verità della proposizione, enunciata come “legge”, di Böckenförde. Non dobbiamo cioè pronunciarci sull'incapacità strutturale dello Stato basato sulla libertà di autoalimentare le proprie basi di legittimità. Possiamo limitarci a sfiorare l'argomento, osservando che ogni regime politico si basa su un intrinseco principio dominante, una “molla” (*ressort*), una “passione” che lo fa muovere, secondo l'osservazione e la formula di Montesquieu nella sua dottrina delle forme di governo. Ed è nella natura delle cose, anche politiche, che questo principio primo, in assenza di forze di contrasto, tenda a rendersi assoluto, con ciò realizzando non la perfezione ma la corruzione del regime stesso, privandolo della sua forza interiore e determinando le cause del suo crollo. Le teorie cicliche delle forme di governo insistono su questa legge. Per esempio, se la “molla” del dispotismo è la paura, il regime del puro terrore è destinato a crollare per il suo eccesso. Non c'è ragione per escludere che ciò valga anche per qualunque altra forma di governo, compresa la democrazia basata sulla libertà. Se essa alimenta la pura libertà egoistica, realizzando integralmente il suo *ressort* individualistico, sprigionerà la medesima forza autodistruttiva che è propria degli altri regimi che realizzano in-

tegralmente il proprio principio essenziale. L'immagine della molla è particolarmente espressiva: alla molla, completamente distesa, è totalmente sottratta la forza; all'energia succede l'inerzia.

3. Per questo, siamo consapevoli che anche il tempo della democrazia liberale, come di qualunque altro sistema costituzionale, potrà giungere alla fine. Ma, questa consapevolezza e perfino questa certezza non ci esime affatto dall'agire affinché questo tale momento sia procrastinato, ogni giorno un giorno di più. Come la prospettiva della morte non ci autorizza ad arrenderci al fatalismo e non ci esime dal compito quotidiano di vivere assumendo la relativa fatica e le relative responsabilità, così è anche per le società nelle quali questa nostra vita si conduce.

Dal punto di vista empirico, dobbiamo, naturalmente, essere prudenti perché il catastrofismo è un pessimo consigliere, quando non anche un consigliere interessato e, perciò, amplificato strumentalmente. Ma, certamente, lo stile di molte esistenze, ingordo e dissipatore, che si riscontra nelle classi privilegiate e da lì si diffonde a cascata, il consumo irresponsabile di risorse comuni, lo spirito di sopraffazione, la caduta delle motivazioni all'agire solidale, l'apatia, il disorientamento culturale e l'illegalità capillare sono tutte ragioni che giustificano allarme circa la tenuta dei vincoli sociali e politici nelle società occidentali. La teoria ci dice che non dobbiamo stupirci; la pratica che dobbiamo allarmarci. Ed è qui che nasce la domanda circa la capacità delle società umane di reggersi fondandosi solo su risorse interne, immanenti e constatate di momento in momento. Una volta escluso il ricorso a qualcosa come la tradizione secolare, che nelle nostre società basate sulla libertà del giorno per giorno è divenuta introvabile, si crede di poter trovare risposta nelle risorse della religione, interrogata non per la salvezza dell'anima, ma per la salvezza della società. Ed eccoci introdotti nell'epoca del post-secolarismo. Dopo il divorzio della società secolarizzata dal mito e dalla religione, dopo il “disincanto”, una “nuova alleanza”?

Questo progetto, questa alleanza, ha un obiettivo essenzialmente costituzionale, come è sempre quando sono in gioco gli elementi fondamentali del vivere comune. Ed è un progetto, un'alleanza, su cui convergono forze religiose e forze politiche, mosse del tutto indipendentemente dall'adesione alle ragioni ideali le une delle altre. Così, una certa tradizione laica, che nulla ha che vedere con la fede e con il riconoscimento dei valori propriamente religiosi, rispetto ai quali è perfettamente indifferente se non addirittura beffarda, può essere opportunisticamente interessata alla capacità della religione di creare identità e convergenza rispetto a determinati valori civili tradizionali, nei quali ben si riconosce. Così, si viene ancora una volta a porre in atto una "politica teologica". Sull'altro versante, ci può essere l'interesse della Chiesa a una convergenza che, altrettanto opportunisticamente, le consente di estendere la propria influenza e rafforzare il proprio radicamento nella società. La "politica teologica" dei primi viene così a saldarsi con la "teologia politica" di questi ultimi.

Entrambe le posizioni rispondono a precise opzioni, l'una di natura ecclesiologica, l'altra, politica. Si comprende che esse aprano conflitti molto aspri all'interno sia del mondo ecclesiale, sia del mondo politico. Ma, nella misura in cui quell'alleanza procede e si consolida, essa è destinata a porre una questione costituzionale, la cui portata risulta chiara appena si considera che lo Stato moderno si è formato proprio sulla premessa fondante della vanificazione delle religioni come cemento della convivenza politica, essendosi esse dimostrate forze non di unione ma di divisione e conflitto, così da dover essere separate dalla dimensione politica e condotte alla dimensione delle libertà civili, entro lo spazio di neutralità garantito dallo Stato non confessionale. I rapporti problematici tra lo Stato e la Chiesa, oggi, hanno così cambiato natura. Non riguardano più (solo) problemi di settore, come l'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, il riconoscimento civile dei matrimoni religiosi, il finanziamento delle attività e degli enti ecclesiastici, ecc. I margini e le occasioni di conflitto, quando di ciò si trattava, erano scar-

si e non troppo difficilmente controllabili entro il quadro offerto, per la verità con non poca elasticità, dai principi della libertà religiosa e della laicità dello Stato, quali che fossero le formule giuridiche utilizzate per regolarli, di diritto comune o concordatarie.

Oggi, i problemi si pongono tra soggetti portatori di visioni generali della vita sociale che possono completamente sovrapporsi, per collidere o sostenersi reciprocamente, a seconda dei casi. La Chiesa vuole essere non la controparte in rapporti bilaterali che la riguardano specificamente ma la rappresentante di un *ethos* generale che avanza la sua candidatura a valere per la società tutta intera, per esempio su questioni come il divorzio, l'aborto, la ricerca scientifica e i suoi limiti, le forme della convivenza delle persone, il concepimento della vita e il controllo delle nascite, la disponibilità della vita nei suoi momenti terminali. Tutte questioni rispetto alle quali in paesi di tradizione cristiana, sempre più frequentemente, si è creato uno scarto, in precedenza sconosciuto, tra legislazione civile e morale religiosa. La Chiesa, in breve, vuole essere la custode di una tradizione vincolante in generale e pretende perciò che la sua parola non sia parziale, con riguardo soltanto alla morale dei suoi fedeli, ma sia totale, con riguardo a quello che deve essere l'*ethos* della società tutta intera; anzi, qualche volta pretende di avere l'*ultima parola*, quantomeno in senso negativo, per impedire e vietare, quando non riesce a imporre.

Noi non abbiamo titolo, o comunque non è questa l'occasione, per discutere delle buone o cattive ragioni dell'auto-assunzione di questo compito, ma certo, come costituzionalisti, non possiamo non guardare alle conseguenze che ne possono derivare sulle libere istituzioni democratiche e sul loro funzionamento.

A questo punto, però, siamo giunti a un bivio da cui si dipartono due strade le cui destinazioni sono assai lontane l'una dall'altra. Il rapporto tra politica e religione, Stato e Chiesa, procede e si sviluppa con confusioni, equivoci e inganni se, prima di imboccare l'una o l'altra via, non ci soffermiamo quanto occorre sul limite, per chiarire con che cosa ci pos-

siamo trovare a che fare. La prima strada si sviluppa sotto il segno della Chiesa come istituzione sovrana che guarda allo Stato, come altra istituzione sovrana, e ai suoi organi; la seconda, sotto il segno della chiesa, come comunità di cittadini credenti, che guarda alla società di cittadini, credenti e non credenti. Questa distinzione, oggetto di controversia pratica per lo più sotterranea ma molto accesa, anche nella comunità ecclesiale, è capitale non solo per le prospettive di quest'ultima, ma anche nella prospettiva dello Stato, cioè nella prospettiva costituzionale.

4.1. La prima via è segnata da queste pietre miliari che possono essere variamente combinate e accentuate: la rivendicazione da parte della Chiesa del possesso di un patrimonio di verità ultime sull'essere umano, come singolo e come soggetto sociale, verità la cui validità è destinata a espandersi oltre la cerchia dei credenti e a investire la società come intero; il rapporto diretto delle autorità civili con la Chiesa come istituzione, in quanto depositaria di valori religiosi e, allo stesso tempo, civili, cioè di una "religione civile" nel significato antico, teorizzato da Marco Terenzio Varrone e discusso da Agostino d'Ipbona; il vincolo dei fedeli all'obbedienza all'istituzione ecclesiastica, non solo nella loro professione di fede ma anche nel loro essere cittadini, operatori sociali o agenti politici, in nome di quella verità di cui la Chiesa si fa interprete nelle questioni di natura sociale e politica; la pretesa che alla morale della Chiesa, nelle questioni che essa stessa considera rilevanti, si conformino l'etica pubblica in generale e le statuizioni normative che ne conseguono, e l'adesione delle autorità pubbliche a questa pretesa.

Questa è la *via confessionale*. Le sue manifestazioni spicchiole sono, verso lo Stato, i rapporti di vertice tra ministri delle istituzioni religiose e ministri delle istituzioni civili; la contrattazione di provvedimenti dello Stato in sedi parallele a quelle costituzionali formali; la rivendicazione da parte delle autorità ecclesiastiche di un potere di veto, nei casi in cui l'accordo non sia raggiunto; l'uso, ipotizzato o realizzato, dei poteri d'influenza e di pressione della Chiesa sulla società

politica per orientare la dinamica degli schieramenti delle forze in campo. Verso i propri fedeli, le manifestazioni sono le direttive vincolanti e la minaccia di sanzioni ecclesiastiche nei confronti di coloro che, pur appartenendo alla stessa comunità di fede, dissentono politicamente.

Dal punto di vista dello "Stato costituzionale democratico" – la versione odierna dello Stato fondato integralmente su statuizioni positive, a loro volta fondate sulle volontà immanenti di coloro che si esprimono nei processi costituenti – la Chiesa che rivendica il diritto di formulare un giudizio etico assoluto sulle vicende politiche e sociali del secolo, agendo di conseguenza, si rivela facilmente come una sottrazione di legittimità alla Costituzione positiva. La sua validità viene infatti sottoposta a un giudizio esterno di verità ed è resa precaria. A una costituzione immanente, finisce per sovrapporsi una costituzione trascendente, sempre potenzialmente in contrasto. La lealtà costituzionale della Chiesa diventa un problema. È un fatto che le affermazioni di verità, in fatti politici e sociali, prescindono totalmente dal punto di vista costituzionale o, se non ne prescindono, è solo per trovarvi conferma, non certo fondamento.

Questo è uno dei due modi post-secolari di essere, di pensare e di operare della Chiesa nei confronti dello Stato, la cui eventualità è contenuta nella libertà che alla prima è riconosciuta dalla Costituzione del secondo. Nel principio di libertà è contenuta la possibilità dell'estensione delle pretese della Chiesa sulla società, con il conflitto che ne può derivare. La ratifica dell'irriducibilità del conflitto e il tentativo di trovarne una soluzione attraverso il riconoscimento di una doppia e separata sovranità, dello Stato e della Chiesa, ciascuno nel proprio ambito, è invece l'essenza, o la premessa, delle soluzioni concordatarie, di cui la disciplina concordata delle cosiddette materie miste è solo un aspetto consequenziale minore. Ma poiché la definizione dell'ambito proprio è inevitabilmente mobile (che cosa tocca alla Chiesa? Che cosa allo Stato? La cura delle anime può prescindere dai corpi? E la garanzia dell'ordine civile può sempre prescindere dall'ordine morale?), alla resa dei conti spetta a cia-

scuno dei soggetti interessati definire l'ambito delle proprie pretese, mancando per principio una risposta imparziale e riconosciuta alla domanda: *quis iudicabit?* Anche la soluzione concordataria, dunque, non esclude l'unilateralità nella definizione delle premesse e fa pensare al concordato – come è stato detto – più che come trattato di pace, come semplice armistizio; più come convenzione che dura finché sono fermi i rapporti sostanziali di fatto, che come *actio finium regundorum*, con garanzia reciproca di intangibilità. Tutto ciò per dire che nessuna formula giuridica può garantire davvero contro l'eventualità di una "riconquista" cristiana dello Stato, contro i tentativi di instaurare lo "Stato cristiano" che era nei sogni del papato dell'Ottocento (mentre un analogo reciproco non potrebbe avvenire al contrario, nel rapporto dello Stato verso la Chiesa, fin tanto che il primo si mantenga fermo ai suoi principi di libertà: una asimmetria a tutto danno dell'autonomia dello Stato).

Naturalmente, parlare di riconquista e di Stato cristiano può sembrare sproporzionato e non corrispondente all'attuale fase dell'impegno secolare della Chiesa cattolica a chi considera l'impegno diretto in questioni politiche e l'ingerenza nelle procedure di formazione della volontà statale solo un mezzo, indispensabile alla tutela di fini e valori irrinunciabili, come la famiglia, la vita, ecc.: fini e valori che non vengono prospettati come specificamente cristiani, ma come "radicati nella natura dell'essere umano" e devono essere perciò riconosciuti da chiunque e non possono essere contraddetti da nessuna legge civile, per quanto deliberata democraticamente. Ma in molti casi, che cosa sia il fine e che cosa sia il mezzo è ambiguo: i valori che si pongono come fini – indipendentemente dal fatto di essere altamente controversi, anche se presentati come il prodotto della "retta ragione", non necessariamente cristiana – servono a legittimare il mezzo (l'intromissione diretta e indiretta): possono essere essi stessi il mezzo per giustificare il vero fine (il governo della religione), dato da intendere (solo) come mezzo.

In ogni caso, dal nostro punto di vista, si devono considerare le conseguenze sulla democrazia e sull'uguaglianza di

questa irruzione di fini e mezzi, poco limpidamente legati tra loro, che provengono da fuori dell'ambiente in cui l'una e l'altra si formano e si alimentano, attraverso procedure costituzionali.

Quanto alla democrazia, risultano alterati i meccanismi di formazione della volontà politica, attraverso l'inserzione, come una spina nel fianco, di una duplice forzatura. La contrattazione diretta con la Chiesa di singoli provvedimenti dello Stato li sottrae alla piena giurisdizione degli organi e delle procedure democratiche; il legame disciplinare ecclesiastico imposto ai soggetti che operano in quegli organi e secondo quelle procedure li sottopone a un vero e proprio vincolo di mandato, di natura ecclesiastica, che altera la dialettica democratica. Essa presuppone un'"arena politica", e una sola, in cui le posizioni si confrontano, si modificano e lavorano per trovare punti d'incontro. Si dirà, con piena ragione, che questo vincolo è, per lo Stato, del tutto irrilevante, perché fondato su ragioni di fede e di convenienza sempre revocabili, tutt'altro che cogenti dal punto di vista del diritto. Ma qui si sta discutendo non di comportamenti e rapporti giuridicamente leciti o illeciti dal punto di vista formale, ma di presupposti materiali della democrazia, assai più importanti per il corretto funzionamento delle istituzioni democratiche: presupposti sui quali il diritto positivo non ha molto da dire perché, se non ci sono, li si deve realizzare con mezzi e atteggiamenti che vengono prima del diritto e lo condizionano.

Sull'uguaglianza, la contrattazione diretta tra autorità della Chiesa e autorità dello Stato, unita alla disponibilità da parte della prima di forze che agiscono nelle istituzioni per realizzare le sue istruzioni, comporta una iper-rappresentazione delle posizioni della Chiesa, a scapito di quelle diverse; crea cioè uno *status* privilegiato della comunità religiosa incompatibile con la cittadinanza democratica. Ciò comporta, in pratica, una ipo-rappresentazione delle posizioni diverse, dei non credenti e di coloro che appartengono a confessioni religiose diverse dalla Chiesa, con la conseguenza, contraddittoria rispetto all'esigenza posta in premessa – l'esigenza di contribuire alla formazione di un *ethos* comune,

alla quale la Chiesa afferma di volersi porre al servizio – di una realtà e di un sentimento di discriminazione e alienazione che non possono che alimentare divisioni ulteriori, contrasti e tensioni distruttive.

4.2. Sul “teorema di Böckenförde”, dal quale abbiamo qui preso l’avvio, si sono naturalmente gettati molti di coloro che adducono ragioni per un tipo di presenza della Chiesa nella vita delle nostre democrazie orientato secondo le linee confessionali sopra indicate. Che esso si presti a questo uso, soprattutto alla luce dell’argomento portato a sua giustificazione (la propensione antropofaga della vita sociale basata sulla libertà), pare essere fuor di dubbio. Ma non a questo uso pensava il suo autore, anche secondo le precisazioni che egli stesso, in altre occasioni, ha fornito. Al termine dello scritto citato, il potenziale aggressivo e distruttivo contenuto nella “piccola frase” viene per così dire addomesticato: quello che poteva essere visto come un destino, diventa (solo) un pericolo; il discorso profetico sulla sorte di una forma di convivenza politica si trasforma in pedagogia a uso di cristiani carenti di senso dello Stato; l’analisi categoriale lascia il posto a una terapia:

per lo Stato mondano secolarizzato, in ultima analisi [è] necessario vivere degli impulsi e delle forze che creano vincoli che la fede religiosa trasmette ai suoi cittadini. Certo, non nel senso che lo si riconfiguri di nuovo come Stato “cristiano”, ma invece nel senso che i cristiani comprendano questo Stato, nella sua laicità, non più come qualcosa di estraneo e nemico della loro fede, bensì come l’opportunità della libertà, che è anche loro compito preservare e realizzare.

In questo modo, si indica la seconda delle vie aperte, quella non confessionale della ri-animazione dal loro interno delle società democratiche basate sulla libertà, sulla base dell’accettazione dei suoi principi, entro la cornice vincolante dello Stato costituzionale, con l’accettazione del suo principio-primo: che nessuno possiede *a priori* una verità unilate-

rale che possa diventare, di per sé, fuori cioè del confronto nel pubblico dibattito, “verità” per tutti. Questo punto è così ovvio da non meritare parole. Nelle procedure della democrazia si entra solo a determinate condizioni. Se un *ethos* comune ha da esserci, deve per l’appunto essere costruito in comune, e i principi elaborati nella sfera religiosa della fede, nella loro possibile valenza sociale e politica, devono entrare nel confronto paritario con quelli elaborati nella sfera laica della ragione.

Questa è la via imboccata da Jürgen Habermas nel suo ormai celebre dialogo con Joseph Ratzinger², sintetizzata nella formula della “disponibilità ad apprendere e alla autolimitazione da entrambi i lati”: un “doppio processo di apprendimento” che obbliga tanto la tradizione del pensiero razionale quanto la tradizione della dottrina religiosa a riflettere sui propri rispettivi limiti. Dal canto suo Joseph Ratzinger, in adesione, ha parlato di “doppio processo di purificazione”, che tiene conto della possibilità di degenerazione tanto dell’etica laica basata esclusivamente sulla ragione, quanto dell’etica religiosa basata sulla sola fede. In questo, potremmo trovare una connotazione di ciò che viene chiamato post-secolarismo, coincidente con il post-razionalismo.

L’ermeneutica di questo doppio processo, tuttavia, solleva difficoltà in teoria e si basa su condizioni necessarie che devono essere realizzate in pratica, le quali, a loro volta, si presentano come problemi. L’apprendimento l’uno dall’altro e l’accettazione di limiti reciproci presuppongono un terreno dove le forze spirituali che si confrontano si collochino simmetricamente. La condizione è la condivisione di “risorse argomentative” appartenenti a un genere che possa essere considerato valido da entrambe le parti. Questo, secondo Habermas e Ratzinger, può avvenire attraverso una doppia attitudine: da parte del pensiero religioso cristiano ad adottare uno stile argomentativo razionale, per entrare così in contatto con la ragione secolare “rinunciando al dogmatismo e alla coercizione delle coscienze”; da parte della ragione secolare, ad accettare l’esistenza, nell’esperienza religiosa, di “qualcosa di intatto, un qualcosa che altrove è andato per-

duto e non può essere ripristinato da nessun sapere professionale e specialistico da solo”: qualcosa di intatto che, attraverso l’adesione alla categoria del peccato, aiuterebbe il pensiero non religioso, pur “a partire dall’asimmetria delle pretese epistemologiche”, a riconoscere “la vita deviata, le patologie sociali, i fallimenti dei progetti di vita individuali e la deformazione di contesti vitali degradati” (Habermas 2004b, p. 247). C’è, in queste proposizioni, qualcosa che, dal punto di vista dei non credenti o non cattolici, non può essere pienamente accettato: là dove “l’intatto” è riservato al “religioso”. C’è qui la premessa per sostenere una presunta superiorità morale categoriale dei credenti sui non credenti che questi ultimi, naturalmente, non possono accettare. In ogni caso, poiché le due posizioni, indubbiamente, procedono da presupposti diversi, ancorché siano disposte a riconoscersi reciprocamente la capacità di proporre argomenti rilevanti, il momento critico è sempre presente: il momento in cui la pretesa di una parte al riconoscimento delle sue proprie ragioni richiede la contraddizione dei presupposti da cui muove l’altra parte. È il momento in cui, entrambe le parti, per restare fedeli a se stesse, pronunciano la fatidica frase “non possumus”: una frase che sgorga dall’esercizio pieno della propria esclusiva sovranità, rispetto al quale non esistono giudizio o mediazione presso nessuna istanza terza, più alta e imparziale. I temi di etica pubblica oggi in discussione, sui quali il mondo cattolico è particolarmente impegnato politicamente, appartengono all’area del “non possumus”, ma anche dall’altra parte esiste un tacito ma reale “non possumus”, di fronte a posizioni considerate dogmatiche e prevaricatrici della libertà. E qui c’è poco da invocare il confronto, perché non ci può essere che lo scontro.

Inoltre, la capacità di dialogo equivale alla disponibilità all’auto-modificazione, in base ai buoni argomenti (razionali e religiosi ma, questi ultimi, sostenuti con argomenti capaci di valere in generale). Se non è così, il dialogo si trasforma in monologo tra sordi. Questo pericolo esiste sia per il pensiero razionale, sia per quello religioso, ma per quest’ultimo è più grave, in quanto solo esso è sostenuto da un’autorità

concentrata, produttiva di dottrine vincolanti nel suo ambito. Solo il mondo cattolico, non certo quello non cattolico, ha dietro di sé questa realtà legislatrice in materia di fede. In ciò consiste la causa della secolare difficoltà della Chiesa cattolica nei confronti della democrazia, come dimostrano le alterne fortune e sfortune dei cattolici democratici nei confronti della gerarchia ecclesiastica. Il Concilio vaticano II, soprattutto nella Costituzione *Gaudium et spes*, ha riconosciuto ai laici cattolici, operanti nella sfera sociale e politica, autonomia e responsabilità, vietando loro di invocare l’autorità della Chiesa come forza giustificativa della propria azione. Ciò, ovviamente, dovrebbe implicare, reciprocamente, l’astensione della Chiesa stessa da interventi vincolanti nei loro confronti, ma l’esperienza dice che questo riconoscimento in contra limiti tutte le volte in cui essa ritiene di affermare l’esistenza di principi che, secondo la propria dottrina, devono valere senza compromessi. Questo è un problema, perché la libertà e la responsabilità personale sono il presupposto per il dialogo, e i non cattolici e i non credenti non possono non pretenderle dai cattolici.

Perciò non è affatto sorprendente che tutte le buone pro-pensioni e intenzioni si arrestino di fronte al momento critico: quello in cui si contrappongono opposti e sovrani “non possumus”. La democrazia costituzionale cerca di allontanare quanto più è possibile la linea di questo scontro, sia con mezzi procedurali di natura discorsiva e con controlli della loro legittimità; sia con la costituzionalizzazione – cioè l’iscrizione nella sfera pluralistica dei principi condivisi, inviolabili e legittimati *a priori* nel dibattito pubblico – delle pretese morali legittime degli attori politici e sociali, in vista di un *ethos* collettivo. Questo è importante, ma di per sé non decisivo. Può esserlo forse, o almeno può contribuire a spingere sempre più in là il limite di rottura, una volta che si metta in luce un altro aspetto essenziale della democrazia: la perenne rivedibilità delle sue decisioni, in quanto non dipendenti, per principio, da verità assolute. Questa propensione al cambiamento può giustificare, in vista di decisioni future diverse, la pretesa, che tutti rivolgono a tutti, del riconosci-

mento delle decisioni della maggioranza. In questo senso, anche l'appello al patriottismo costituzionale (nozione che talora si avvicina ambigualmente a una "nozione moderna" di religione civile) per l'accettazione della democrazia, dei suoi presupposti di valore e delle sue implicazioni, può avere una sua forza di persuasione.

Non possiamo però illuderci che la pacificazione definitiva sia a portata di mano. Essa non potrebbe che equivale, nei casi critici, a una sopraffazione. Dobbiamo perciò rassegnarci. La città degli uomini e la città di Dio, chiunque sia il nostro Dio, non coincideranno mai. Neppure l'epoca post-secolare e post-moderna ha sciolto questo nodo, che è un nodo di oggi e di sempre, fino a quando gli esseri umani saranno posseduti da una coscienza che trascende la pura immanenza. Del resto, solo una visione totalitaria della vita e dell'etica, sia essa fideista o scienziata, potrebbe considerare questa tensione una sciagura.

Il nostro compito di costituzionalisti è di ricordare le tragiche esperienze del passato e ammonire sui rischi del futuro, e operare nel presente affinché quella linea del possibile scontro si spinga sempre più in là e il terreno della convivenza si allarghi sempre di più. E qui lo Stato costituzionale, con la sua capacità di accoglienza e di integrazione pluralista tramite principi di libertà e di uguaglianza, mostra le sue insostituibili virtù.

5. La laicità è il principio in cui si compendiano queste virtù dello Stato costituzionale. Ma, tra i tanti, è anch'essa un concetto disputato, realizzato storicamente in molti modi, onde tutti, facilmente, in Occidente, possono dichiararsi laici, proprio come tutti si dichiarano democratici. Negli ultimi tempi, però, si parla sempre più frequentemente, soprattutto negli ambienti cattolici e in quelli laici interessati alla religione come religione civile, di "nuova", "giusta" o "sana" laicità. Non è chiaro quali contenuti giuridici, precisamente, queste connotazioni contengano. Il contesto di questi discorsi, tuttavia, è sempre quello della "identità" carente delle società occidentali e delle prestazioni della religione come

fattore di coesione sociale. In un certo senso, la frase di Böckenförde può fornire alimento teorico a questa nuova laicità. Il suo nemico è ciò che ha caratterizzato e caratterizza la laicità nel suo minimo essenziale, in tutte le sue concettualizzazioni e in tutte le sue realizzazioni storico-concrete: l'equidistanza dello Stato rispetto a tutte le confessioni religiose e alle concezioni della vita anche non religiose. Anzi, proprio in questa equidistanza starebbe il difetto della "vecchia" laicità, il cedimento dello Stato al relativismo etico che corroderebbe le odierne società occidentali. Da qui, la richiesta allo Stato affinché sia riconosciuta e protetta in modo particolare, cioè non come una tra le molte forze spirituali presenti nella società, ma come un "patrimonio civile" speciale, la "religione nazionale storica", e che questa sia riconosciuta non (solo) quale espressione di un diritto fondamentale della coscienza, ma quale fattore di coesione civile. Si usa in proposito l'espressione: riconoscimento pubblico, un riconoscimento che sarebbe, al tempo stesso, conforme all'interesse dello Stato per una Chiesa che sostenga e promuova l'*ethos* di cui ha bisogno, e corrispondente alla "pretesa di verità" della fede cattolica (una pretesa – si aggiunge – che è fondata sulla parola divina e pertanto eccede la sua identificazione con la dimensione statale e sfugge a ogni definizione in termini non solo di diritto privato ma anche di diritto pubblico dello Stato).

Poiché la storia non è passata invano, a questa scelta preferenziale dello Stato a favore di una confessione religiosa non corrisponde affatto la richiesta dell'oppressione o della persecuzione dei fedeli di altre confessioni religiose o di chi non si riconosce in nessuna fede. Corrisponde "soltanto" la richiesta di un nuovo bilanciamento, che riconosca la legittimità di trattamenti speciali a favore della "religione dell'identità" e, per il resto, la semplice tolleranza. Questa prospettiva della libertà religiosa a buon diritto può dirsi "nuova", perché contraria a principi affermati nelle giurisprudenze di tutte le giurisdizioni costituzionali europee, nazionali e sopranazionali; che sia poi anche "sana" e "giusta" è questione disputabile.

Le sue manifestazioni specifiche sono: l'esposizione dei simboli religiosi "nazionali" nei luoghi e nelle occasioni pubbliche civili, a preferenza di simboli di religioni diverse da quella nazionale, o con esclusione di essi; la "de-confessionalizzazione" di tali simboli e la loro riduzione a rappresentazioni di un *ethos* civile³; l'equiparazione simbolica delle autorità religiose alle autorità civili, nelle cerimonie civili, e la partecipazione istituzionale (cioè indipendentemente dall'adesione di fede personale) delle autorità civili alle cerimonie religiose; l'apertura di spazi privilegiati nell'istruzione e nella comunicazione di massa; l'agevolazione economica (sovvenzioni, esenzioni tributarie) alle attività religiose della religione nazionale; infine, l'enfatizzazione nella sfera civile delle cerimonie religiose, specie di quelle di massa, la loro spettacolarizzazione e, quindi, l'omologazione concettuale e culturale del momento religioso pubblico e di quello civile; l'accesso al territorio dello Stato facilitato o riservato a immigranti che professano la stessa religione nazionale, in parallelo religioso alla funzione dei *test* di conoscenza della lingua nazionale e ai giuramenti di fedeltà ai principi della Costituzione: manifestazioni anche molto diverse dello stesso concetto di "laicità" come forma attenuata e ambigua di religione, oggi non diremmo più "di Stato", ma ben potremmo dire "di nazione". Attenuata, perché si ferma prima dell'esclusione e della persecuzione nei confronti delle altre religioni, ma certamente tale da creare disuguaglianze e, perciò, discriminazioni; ambigua, perché ripropone un'alleanza tra religione e potere pubblico, dove la forza etica dell'una è chiamata a sorreggere la forza politica dell'altro, e viceversa. Ed è quanto diceva nel 1984 l'allora cardinale Joseph Ratzinger – commentando e facendo proprio in questo senso il *dictum* di Böckenförde – osservando che lo Stato, *societas imperfecta* per definizione, dovendo basarsi su forze e potenze presupposte, può trovarle solo nell'*ethos* cristiano, purificato razionalmente dai suoi eccessi di fanatismo fideistico e dalla pretesa di imporsi come *theologia politica*: un concetto estraneo al messaggio evangelico (e quindi arbitrariamente costruito successivamente per fini apocrifi) (Ratzinger 1984,

p. 760). Ma qui, in queste apparentemente miti proposizioni, ci troviamo di fronte a un'aporia: se lo Stato accetta questo servizio politico della religione cattolica, cessa di essere pluralista e neutrale rispetto ai valori; se la Chiesa rinuncia alla pretesa della sua funzione pubblica, cessa di essere quello che serve allo Stato. La nuova laicità sarebbe un impossibile equilibrio tra questi esiti contraddittori. Non si può volere una cosa e, contemporaneamente, il suo contrario.

Questa laicità "nuova", che pretende di far convivere pluralismo e neutralità con privilegi, assomiglia a una pallida reincarnazione del passato, una sorta di "semi-laicità" che rappresenta ciò che rimane dell'antico sogno della "repubblica cristiana" che inconsapevolmente si appoggia sull'opposto del principio di Westfalia: *cuius religio, eius et regio*. Le Chiese, le fedi religiose, i rispettivi dei chiedono di disporre di territori su cui organizzarsi e imporsi. In questo tempo di paura e di ostilità crescenti nel mondo, anche le religioni, nelle loro espressioni istituzionali, si mobilitano per creare identità e coesione spirituale da gettare nel conflitto. L'epoca della neutralizzazione politica rispetto alle religioni sembra terminare la sua curva ascendente. Gli Stati laici vengono percepiti come ostacoli a una nuova confessionalizzazione degli spazi. Dove non è possibile imporre direttamente regimi teocratici o ierocratici, si parla almeno di "nuova" laicità. L'intensità è diversa; il movimento è lo stesso.

Che, poi, questa "nuova" laicità sia anche "sana", oltre che "giusta", sembra da escludere. Essa, contraddicendo l'equidistanza dello Stato dalle manifestazioni di fede, religiosa o laica che siano, contraddice il suo ruolo pacificatore che è venuto a imporsi nelle società pluraliste e che oggi appare ancor più necessario e urgente nelle società inter-culturali odierne. D'altro lato, spinge il "religioso" a comprometersi col "politico", mettendo a rischio la stessa sopravvivenza della religione come dimensione trascendente dell'esperienza umana. La sua ragion d'essere diventa la garanzia di una vita terrena, la sua forza si confonde con quelle che hanno nel governo degli uomini il loro fine e finisce per annullarsi in esse, rendendosi alla fine superflua, secondo la profezia di

Søren Kierkegaard. Si ha un bel dire, dai tempi di Costantino il grande, che la Chiesa comunque, per la sua matrice divina, non si annulla nel potere. Si annulla, invece, almeno parzialmente, in quanto contribuisce a fondarlo! Se non si annullasse, e dunque seguisse integralmente la sua missione ultramondana, non servirebbe più allo Stato e verrebbe meno la ragione perché questi debba riconoscerle privilegi. Se poi la Chiesa invece li richiede e li ottiene, pur non rinunciando alla sua missione eccedente la pura e semplice dimensione secolare dello Stato, può essere solo perché lo Stato non viene a trattarla come una delle forze spirituali in competizione nella sfera sociale ma come qualcosa di qualitativamente diverso: se ciò accade, significa che esso, per interposta persona e per delega, si assume un compito di salvezza delle anime.

In ogni caso di privilegio, il principio della fede, il Cristo, viene speso non come fine che redime il mondo, ma come mezzo per garantirlo in quanto mondo: in questo, la figura del Grande Inquisitore, che ingiunge al Cristo di non tornare mai più per poter realizzare liberamente il suo terribile, anche se morbido, programma di governo, è, ancora di nuovo, attuale.

In sintesi, la “nuova”, “giusta” o “sana” laicità corrisponderebbe a quella *via confessionale* che è l’oggetto di una delle due riflessioni sulla formula di Böckenförde e sulle tendenze autodistruttive della democrazia basata sulla libertà. L’altra, la *via non confessionale*, invece, ha soltanto bisogno di laicità, senza aggettivi.

¹ Da allora, quella formula ha avuto un costante e crescente consenso. A essa, ad esempio, fa riferimento J. Ratzinger (1984).

² Mi riferisco al dialogo svoltosi il 19 gennaio 2004 presso la Katholische Akademie in Bayern e pubblicato, raccolto in Italia in varie pubblicazioni. Vedi Habermas, Ratzinger 2005.

³ Una manifestazione evidente della secolarizzazione dei simboli, di cui si parla nel testo, è la sentenza n. 556 del Consiglio di Stato italiano del 13 febbraio 2006. Il crocifisso – si afferma – è, come tutti i simboli, aperto alle interpretazioni. Esposto in un luogo di culto, assume certamente il significato di identificazione in una fede e di appartenenza a una comunità di fede. Ma, esposto

in un luogo non religioso, come un edificio pubblico (scuola, tribunale) il crocifisso, senza contraddire il significato religioso ch’esso mantiene per i credenti nella sfera della fede, assume un significato civile più comprensivo e non lesivo di alcuna coscienza. Esso assumerebbe il valore di simbolo di valori rilevanti sotto il profilo civile, quale fondamento della convivenza sociale, e potrebbe così svolgere una laica funzione integratrice, proponendo in modo simbolico valori di tolleranza, rispetto della dignità della persona, solidarietà verso i sofferenti, primato della coscienza sull’autorità.

“Per amore della libertà”. Sulla dialettica tra religione e politica
Michele Nicoletti

Nella discussione attuale che la filosofia politica sta conducendo sul rapporto tra religione e politica nella società post-secolare – discussione in cui campeggiano i contributi di John Rawls (1997) e di Jürgen Habermas (2005) – l’accento prevalente è posto sul confronto – o, se si vuole, sul conflitto – tra la ragione secolare e la credenza religiosa. Ci si interroga se il terreno del politico sia – o debba essere – il terreno esclusivo di una ragione secolare che mette tra parentesi o al bando le credenze religiose o se invece sul terreno del dibattito pubblico possano – ed eventualmente in quale modo e a quali condizioni – essere ammessi discorsi che si richiamano a piani diversi da quello della razionalità umana e, specificamente, a fonti religiose, siano esse rivelazioni divine o tradizioni o pronunciamenti di autorità religiose.

Che questo confronto sia centrale è fuori discussione. E tuttavia la nostra riflessione filosofico-politica potrebbe forse arricchirsi se prendesse in considerazione anche un ulteriore elemento. Ovverosia il fatto che in questo rapporto tra religione e politica non è in gioco soltanto il confronto tra ragione secolare e credenza religiosa, ma anche il confronto tra orizzonti religiosi diversi, tra modi diversi di concepire il divino o forse addirittura tra divinità diverse. *Nemo contra Deum nisi Deus ipse* scriveva il vecchio Carl Schmitt citando un detto di Goethe nella sua *Politische Theologie II* (Schmitt 1970, p. 99), in cui irridendo il tentativo di “liquidare” la “teologia politica” si divertiva a registrare come essa, 35 anni dopo la sua presunta esecuzione capitale ad opera dell’amico-

nemico Erik Peterson, fosse viva e vegeta. Ora quest’idea che la storia e dunque anche la politica sia il campo di lotta inevitabile di divinità diverse – o, se si preferisce, di dèi e di demoni – è parte integrante dell’orizzonte nel quale la teologia pensa il rapporto tra religione e politica. Ciò va tenuto presente, in primo luogo, per comprendere gli interventi dei teologi sul tema, di cui è a mio modo di vedere un’espressione tipica l’intervento dell’allora cardinale Ratzinger nel dialogo di Monaco con Habermas (Habermas, Ratzinger 2005). Ma anche per arricchire la comprensione stessa del tema che stiamo affrontando.

Un conflitto tra gli dèi alla base del politico

La prima tesi che allora vorrei formulare è la seguente: *la costituzione del politico come spazio secolare, cioè appartenente al tempo che passa, in cui la possibilità di una convivenza pacifica e ordinata della società è affidata al giudizio umano e alla sua azione, che si traduce in istituzioni e in costumi, sorge anche da un conflitto tra dèi o tra interpretazioni del divino, insomma è anche – benché certo non esclusivamente – costruzione teologica, ossia di un logos che pensa il divino o, se si preferisce, di un divino che si manifesta come logos.*

Cerco di illustrare brevemente questa tesi attraverso il ricorso a qualche esemplificazione tratta dalla storia del pensiero. La nascita del “politico” in Grecia, così efficacemente illustrata da Christian Meier (1980), è anche una nascita teologica, come ben mostra l’esempio delle *Eumenidi* di Eschilo¹. In questa tragedia, come è noto, si fronteggiano da un lato le Erinni, divinità antiche, custodi dell’ordine familiare, che di fronte al matricidio compiuto da Oreste per vendicare la morte del padre Agamennone invocano vendetta, e, dall’altro lato, Atena, la figlia di Zeus, dea nuova rappresentante della nuova sapienza e protettrice dell’ordine della città. Per dirimere il caso e arrestare la catena potenzialmente infinita di vendette che l’applicazione di un modello arcaico di giustizia rischierebbe di portare con sé, la dea Atena affida la de-

cisione a un tribunale umano da lei istituito e a una procedura altrettanto umana: la votazione. Non è possibile qui ripercorrere la ricchezza di stimoli che giungono al nostro tema da questa tragedia; mi preme solo sottolineare come in questo caso il sorgere del politico sia collocato sullo sfondo di un conflitto tra divinità e come il politico umano sorga come costruzione divina da parte di una dea che è ragione e che affida alla ragione le sorti di quel bene non solo umanamente, ma teologicamente inestimabile che è la pace interna alla città (a prezzo, bisogna pur ricordarlo, di un'espulsione del conflitto all'esterno sotto forma di guerra con i nemici) e il suo ordine. Il tutto affidato a un tribunale umano: si badi, a un tribunale ossia a un organo giudicante, non a un monopolio della forza di coercizione, che ascolta l'una e l'altra parte e infine giudica contando i singoli giudizi su materie si direbbe umanamente indecidibili (non a caso la votazione finisce in parità e solo il voto decisivo di Minerva risolve la questione; di nuovo l'intervento divino è a favore di un'assoluzione ossia di una neutralizzazione della logica della vendetta). Con tutto questo le Erinni e la giustizia di cui esse sono portatrici non vengono escluse dal nuovo ordine politico, ma incluse in esso, accomodate entro la città con ogni onore e quindi neutralizzate, rese non più ostili, ma benevole, *Eumenidi*, appunto, verso la città. Capolavoro, questo di Atena, non solo di teologia politica, ma anche di politica ecclesiastica, si dovrebbe dire con termini moderni. Evento miracoloso, appunto, frutto di intervento divino. Davvero il fatto che la *polis* sia, il fatto che lo *Stato* sia, un ordine pacifico, libero e giusto, tra gli uomini pare legato all'ingresso di un Dio nel mondo, commenterebbe Hegel. Non certo nel senso che l'ordine politico sia divino, ma nel senso che è opera divina il far convivere gli uomini. E tuttavia questo ordine è affidato dalla dea agli uomini e alla loro ragione, e dunque alla loro libertà e al loro giudizio. E perciò è ordine fragile esposto costantemente al rischio. Al rischio anche della sua fine. La ragione – anche quella divina – non può che affidarsi alla libertà dell'uomo per entrare nel mondo e plasmarne le forme.

Il rischio di auto-sacralizzazione dell'ordine politico

A causa di questa libertà a cui è affidato l'ordine politico, la costituzione del politico come spazio secolare non è un processo compiuto una volta per tutte. È sufficiente volgere lo sguardo al caso Socrate per rendersi conto che un nuovo conflitto tra divinità si è aperto e questa volta su un fronte diverso: la religione razionale non sta più dalla parte della città, ma dalla parte del demone socratico. L'ordine umano della città è stato trasformato in ordine sacrale, così come nell'*Antigone*, e miete le sue vittime tra chi ne mette in dubbio l'assolutezza. Ma nonostante il cambiamento di scenario, la dinamica presenta tratti analoghi: di nuovo il politico come spazio secolare, come ordine relativo non assoluto, si manifesta attraverso un conflitto tra divinità, e di nuovo è una divinità alleata alla ragione – questa volta appunto il demone socratico – a restituire il politico alla sua contingenza attraverso una dialettica negativa che smaschera la falsa pretesa di una sua assolutezza. Questa dialettica è condotta non da un'azione, ma da un'interrogazione pubblica, sorretta dalla ricerca della verità, concepita da Socrate come obbligazione assoluta, superiore all'obbligazione politica e tuttavia fondamentale per la vita stessa della città. Anche questa seconda scena – il processo a Socrate – è fondamentale nella costituzione del politico così come esso viene concepito nella nostra tradizione. Non a caso è alle spalle della costruzione della *Repubblica* di Platone, dove, di nuovo, la nascita dell'ordine politico va di pari passo con la nascita di una teologia razionale e con la critica della teologia mitica. Non occorre attendere la critica della religione operata dalla moderna scienza naturale o dal metodo storico-critico: già qui, nelle radici greche, la secolarità del politico è legata a una critica della religione, alla critica filosofica della religione mitica e alla fondazione della teologia razionale. Da ciò si vede come non sarebbe del tutto errato affermare che la nascita della teologia in quanto discorso razionale sul divino e “messa in forma” del divino vada di pari passo con la nascita della politica come “scienza razionale” della convivenza umana e messa in forma dell'umano collettivo.

Queste due scene che abbiamo ricordato – quella delle *Eumenidi* e quella del processo a Socrate – ci rimandano dunque a un conflitto tra divinità e a un ruolo decisivo del rapporto tra divinità e ragione nell'istituzione di un politico come spazio secolare. Con ciò ritengo di aver illustrato la prima tesi e di poterne avanzare una seconda che formulerei così: *la costituzione del politico come spazio secolare avviene attraverso un doppio movimento di neutralizzazione, in primo luogo la neutralizzazione delle pretese di validità assoluta dei modelli di giustizia arcaica nella vita della città operata da una ragione pratica che agisce secondo il paradigma della giustizia umana e ha di mira l'istituzione di un ordine concreto pacificato; in secondo luogo la neutralizzazione delle pretese di auto-sacralizzazione del politico, neutralizzazione operata da una ragione teoretica che ponendosi incessantemente alla ricerca della verità mette in questione la legittimità dell'ordine costituito e lo costringe a mettere in atto un processo di giustificazione razionale.*

Possiamo illustrare questo doppio movimento sulla base delle scene sopra descritte: nel caso delle *Eumenidi* si ha il primo movimento di neutralizzazione delle pretese di giustizia avanzate dalle Erinni attraverso l'istituzione del tribunale, ossia attraverso l'adozione di una procedura (che non è solo il computo dei voti, ma l'ascolto dell'una e dell'altra parte, l'ascolto del coro delle Erinni, la preghiera, la negoziazione, l'inclusione eccetera); nel caso di Socrate abbiamo il secondo movimento di neutralizzazione: la ricerca della verità socratica mette in questione chi assolutizza l'ordine sociale esistente e, mettendolo in questione attraverso la domanda "che cos'è la giustizia", lo costringe ad avanzare una giustificazione di sé, a dare ragione di sé e con ciò implicitamente a sottoporsi al tribunale della ragione. Ora, la mia impressione è che nelle nostre discussioni sul rapporto tra religione e politica tendiamo a considerare solo uno di questi movimenti: alcuni considerano fondamentale la neutralizzazione delle pretese di una giustizia divina a favore di una procedura umana; altri considerano fondamentale il rimando alla verità come elemento di smascheramento di un ordine politico falso e in-

giusto e come avvio di un processo di fondazione o almeno di giustificazione di un ordine politico buono.

La mia tesi è che questi due momenti siano entrambi costitutivi della secolarità del politico e che non possano essere isolati l'uno dall'altro, e che non solo nell'antico ma anche nel moderno sia possibile rinvenire la stessa dialettica. La moderna polis, rappresentata dallo Stato moderno, nasce (anche) come strumento di neutralizzazione delle guerre di religione. E anche lo Stato moderno con ciò si espone al rischio di una sua assolutizzazione, se non di una sua vera e propria sacralizzazione. Anche in questo caso si crea il fenomeno di una religione di Stato o, addirittura, di uno Stato come entità religiosa. Di fronte a questa sacralizzazione, di nuovo si erge la critica della ragione, che nell'età moderna trova il suo culmine nell'interrogazione illuminista. Tale ricerca razionale della verità, che si accompagna alla richiesta di un uso pubblico della ragione, neutralizza le pretese assolutistiche del potere e costringe questo a giustificarsi non solo in termini di prestazioni pratiche (la pace temporale), ma anche di rispondenza a principi di giustizia accolti come veri. È facile vedere da questa esemplificazione che l'eliminazione di uno di questi due momenti non consentirebbe l'istituzione e il mantenimento dello spazio politico secolare: se avessimo solo il primo movimento, avremmo uno spazio politico pacificato da conflitti, ma in cui la ragion di Stato non avrebbe limiti; se avessimo solo il secondo, avremmo solo una perenne interrogazione, ma nessuna unità politica concretamente esistente. Se con ciò questa seconda tesi dovesse apparire sufficientemente illustrata, resterebbe da chiarire in che relazione stanno i due movimenti: è certo che la ragione pratica si nutre delle idee intraviste dalla ragione teoretica, ma la costruzione di un ordine politico non è processo di natura deduttiva, bensì processo creativo affidato alla potenza dell'azione umana che, sulla base di principi, norme, ideali, motivazioni, passioni, interessi, risponde alla sfida del disordine della storia con una decisione capace di istituire un ordinamento concreto. Il mondo ideale dei principi religiosi o semplicemente morali, attinti dalle tradizioni o rivelazioni inter-

rogate dalla ragione, spinge all'azione nella storia: la giustizia chiede di essere attuata. La costruzione dell'ordine politico muove anche da una spinta ideale che è il motore dell'azione, la sua sorgente ispiratrice da cui trarre motivazioni, ma anche principi regolatori e modelli analogici. Ma il suo farsi ordinamento politico è opera mondana segnata dalla contingenza storica e dalla necessità di assicurarvi effettività. Dopo di che il secondo movimento torna ad agire sul primo come suo correttivo dialettico, come suo freno, più che come suo fondamento.

La libertà religiosa

Rispetto alla città antica, la costruzione della secolarità del politico nel moderno si avvale di due elementi fondamentali: il riconoscimento della libertà religiosa e il pluralismo istituzionale. Analizziamoli distintamente.

Nel suo fondamentale saggio di ricostruzione storica *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione* (Böckenförde 1967) Ernst Wolfgang Böckenförde riconduce la formazione dello Stato moderno non solo a un processo di concentrazione del potere nelle mani di un'unica istanza monopolistica capace di imporsi come legittima, ma anche al processo di differenziazione del potere temporale dal potere spirituale attraverso il quale il potere politico si è reso autonomo dal potere ecclesiastico. Tale processo è cominciato con la lotta per le investiture. In questo processo l'affermazione della libertà di religione e, più in generale, della libertà di coscienza ha svolto un ruolo centrale. Tale libertà è stata anzitutto rivendicata dalle diverse correnti religiose, spesso minoritarie e dissidenti, come diritto a credere "diversamente" e ha potuto affermarsi solo al prezzo di innumerevoli persecuzioni. Lo Stato moderno, da parte sua, ha usato spesso strumentalmente questa rivendicazione per emancipare il proprio potere dal potere spirituale o, più ancora, da quelle potenze temporali che, appoggiate al potere spirituale dominante, sfruttavano l'unità religiosa a fini di do-

minio politico. In questa dialettica, spesso i principi temporali che si erano eretti all'esterno, in un primo tempo, a difensori della libertà religiosa si sono poi trasformati al proprio interno in sostenitori di regimi intolleranti, e talvolta gli stessi movimenti religiosi sorti inizialmente come dissidenti rispetto alla religione dominante si sono trasformati in sostenitori di chiese di Stato o di Stati confessionali. Ma, attraverso questa dialettica pluralistica, lo Stato moderno ha finito per fare proprio il rispetto della libertà religiosa ed è "per amore di questa libertà" che ha posto a se stesso, all'esercizio della propria forza coercitiva nei confronti degli individui che si affidano alla sua protezione, dei limiti invalicabili: nessuno può essere forzato con gli strumenti del potere politico a tener per vero qualcosa in cui non crede. Con ciò lo Stato moderno ha posto se stesso, i propri fondamenti spirituali, nelle mani di quella libertà dell'uomo che esso si è impegnato a salvaguardare. Di qui il "paradosso" in cui lo Stato moderno della libertà si trova: non poter (né voler) garantire con gli strumenti della forza di coercizione quei presupposti su cui esso pure si fonda. In questo atteggiamento si potrebbe scorgere un parallelo teologico. Sul piano teologico, infatti, anche il Dio cristiano ha scelto di porre il proprio annuncio – a partire da quello incarnato nella persona del suo Figlio Gesù – nelle mani della stessa libertà dell'uomo, anticipando quel paradosso, che abbiamo visto in opera nello Stato liberale moderno, di una potenza che espone la sua forza salvifica al rischio della libertà. Anche in questo caso ritroviamo questa dinamica, già osservata nell'antico, di un logos divino che si consegna nelle mani dell'uomo, esponendosi al rischio della sua libertà. Questo parallelismo tra cristologia e dottrina del moderno Stato di diritto, tra dogma dell'incarnazione e dottrina dell'auto-obbligazione dello Stato, è stato sottolineato acutamente da Hans Kelsen (1922): come il Dio onnipotente, creatore delle leggi e ad esse superiore, si sottopone liberamente nella dinamica dell'Incarnazione alla legalità del mondo, così lo Stato sovrano, creatore delle leggi sottopone i propri atti al dominio di queste.

Lo spazio politico secolare si crea così in forza del limite che il potere dello Stato pone a se stesso di fronte alla coscienza religiosa del singolo, la cui libertà viene progressivamente riconosciuta e tutelata come bene fondamentale dell'individuo e della società stessa. Ma un tale regime di libertà religiosa – e di secolarità del politico – non potrebbe sostenersi sulla base di un semplice atto di autolimitazione del potere politico se all'interno delle stesse tradizioni religiose non fosse maturata, sia pure in modo graduale e dialettico, una concezione della religione che rifiuta il ricorso allo strumento della violenza e della forza coercitiva per comunicare il proprio messaggio. Di qui la tesi secondo la quale un regime di libertà religiosa è legato da un lato a una visione del politico che rifiuta di violare la sfera dell'interiorità, dall'altro a una visione teologica che rifiuta di ricorrere alla forza per affermarsi. La ragione che sta alla base di questa visione teologica è l'interpretazione di un rapporto tra Dio e l'uomo e quindi tra uomo e uomo come relazione di libertà. Una relazione che quindi non può darsi, in quanto tale, là dove questa radicale libertà sia negata e si tenti di imporre una convinzione religiosa attraverso il ricorso alla violenza o comunque a una forza di tipo coercitivo, quale quella tipicamente a disposizione del potere politico, qualsiasi tipo di legittimazione esso abbia.

Il rispetto di un regime di libertà religiosa e la secolarità del politico non possono dunque essere garantiti solo da una rinuncia alle ragioni della forza da parte delle confessioni religiose per mere ragioni di convenienza, ossia per garantire adeguata libertà ai propri adepti: per alcune confessioni religiose questo potrebbe addirittura apparire un calcolo sconveniente e assai più nobile potrebbe sembrare il morire per la propria fede a costo di veder scomparire tutti dalla scena del mondo. Perché possa essere duratura, la rinuncia alla forza da parte delle religioni ha da fondarsi teologicamente: non quindi su un calcolo di convenienza, ma su una comprensione di *autenticità*. Le comunità religiose devono aver maturato al proprio interno la convinzione che nell'uso della violenza e comunque della forza di coercizione perisce la

religione autentica intesa come rapporto di libertà tra Dio e l'uomo e resta solo la relazione di potere.

Non c'è dubbio che nella storia dell'Occidente una tale visione che lega l'autenticità della religione al fatto della libertà sia legata a un'interpretazione della religione come relazione d'amore tra Dio e l'uomo. È infatti la relazione di amore che esige la libertà, come ha ben sottolineato da un lato Agostino chiarendo una volta per tutte che non vi è beatitudine possibile senza un'adesione *soggettiva* (e dunque libera non forzata)² e dall'altro Hegel che ha visto come sia implicato dalla relazione d'amore il fatto di volere non solo la propria libertà ma anche la libertà dell'altro³. Non è quindi un caso che la libertà religiosa possa nascere all'interno della tradizione ebraica e cristiana certamente in forza del dualismo tipico di queste tradizioni tra potere politico e potere religioso, ma anche in forza del fatto che in queste tradizioni la relazione tra uomo e Dio è concepita come relazione nuziale fondata sul libero consenso.

Tanto è divino il rispetto che il Dio onnipotente ha della libertà dell'uomo che il Dio degli eserciti prima di entrare nella storia dell'uomo per salvarlo gli chiede il permesso, anzi *le* chiede il permesso, dato che è al libero assenso di una donna che il Dio gentiluomo si affida. La scena dell'Annunciazione – che così tanti artisti ha ispirato – esprime in sé questo radicale rispetto divino della libertà umana. Questo rispetto divino della libertà è così sconvolgente che la stessa Chiesa ne è stata nella sua storia per così dire spaventata e ha sentito il bisogno di circondare questa libertà con il mistero dell'Immacolata Concezione: il Signore è gentile. Come afferma il *Catechismo della Chiesa cattolica*:

“Dio ha mandato suo Figlio” (Gal 4,4) ma per preparargli un corpo, ha voluto la libera collaborazione di una creatura (§ 488) (...) per poter dare il libero assenso della sua fede all'annuncio della sua vocazione, era necessario che [Maria] fosse tutta sorretta dalla grazia di Dio (§ 490).

D'altra parte non è solo al momento di entrare nella storia dell'uomo con l'Incarnazione che si manifesta questo di-

vino rispetto della libertà umana. Anche nel momento finale della vicenda storica di Dio nel mondo, la sua opera di salvezza si compie in un radicale rispetto della libertà umana, come è attestato dal mistero della morte in croce del figlio di Dio e della permissione del male da parte del Padre. La scena drammatica del Padre che assiste alla morte del figlio senza intervenire con la forza per far cessare quello che è pur sempre il culmine del sovvertimento della creazione divina – ossia la messa in croce del Logos amore – dovrebbe pur dire qualcosa a proposito della relazione tra religione e politica. La salvezza del mondo si compie per opera dell'amore di Dio che accetta l'abbandono del figlio, che muore nell'abbandono e nel dolore per l'abbandono. Tutto ciò ha il valore di un giudizio finale sulla logica violenta delle religioni politiche.

Proprio in questo vertice drammatico si rivela il nesso tra libertà-salvezza-permissione del male e custodia dell'alterità o, se si vuole, della singolarità irriducibile. La morte del Cristo opera la salvezza dell'umanità attraverso la libertà. L'astenersi del Padre lascia lo spazio a una salvezza operata nella libertà. La redenzione attraverso la morte in croce non solo salva *nella* libertà, ma salva anche *la* libertà, e l'abbandono salva l'alterità, la singolarità irriducibile. L'abbandono è una forma del dare. Paradossalmente, nell'abbandono, il Padre rifiuta di usare il Figlio come mezzo. L'astenersi è il riconoscere che la persona deve essere sempre considerata come *fine*. L'intervenire è sostituirsi, è considerare l'altro come superfluo.

Questa dialettica di amore e libertà, questa dialettica “inversa”, per dirla alla Kierkegaard, in cui il ritrarsi dell'uno fa spazio al crescere dell'altro, si riverbera su un certo modo di intendere anche le relazioni tra religione e politica, tra Chiesa e Stato.

Questa opposizione tra potere politico e potere spirituale viene espressa da Rosmini con rara radicalità nella famosa lettera al Tommaseo del 17 ottobre 1832:

La Chiesa ne' suoi santi mostra una sapienza più alta ancora, una sapienza non intesa dal mondo, anzi chiamata stoltezza: ella fug-

ge i beni materiali, ella vive d'astinenza, di mortificazione, di volontaria povertà, ed ha scritto sul suo petto: *beati pauperes*. A questi è venuto Cristo ad evangelizzare, a questi è venuto a comunicare i suoi tesori Colui che non aveva ove reclinare il capo. Ben è vero che dalla radice della povertà nasce un frutto contrario alla madre: le ricchezze corrono là dove questa povertà si è mostrata: ecco come si è arricchita la Chiesa: ecco l'unico mezzo onde la religione del Crocifisso può giungere a signoreggiare gl'interessi materiali. Ma oh quanto il consiglio di Dio è alto sopra i consigli degli uomini! Allora appunto che la Chiesa è carica delle spoglie d'Egitto come di altrettanti trofei, allora ch'ella pare divenuta l'arbitra delle sorti umane, allora solo ella è come impotente: ella è il Davide oppresso sotto l'armatura del Saulle, quello è il tempo del suo decadimento: e l'Eterno che vigila a 'suoi destini, dopo averla così umiliata, averle fatto conoscere ch'ella è composta di uomini soggetti alla tentazione, averle mostrato per una amara esperienza che in lui solo ella è forte e può confidarsi, mosso a pietà di lei, concede alla ferocia del secolo di buttarsi sui beni temporali della chiesa, e farne bottino; riducendola in tal modo a quella sua originaria semplicità che, amabile sopra ogni bellezza muliebre, trae di nuovo a sé tutto, per tutto nuovamente deporre al cenno non degli uomini, ma dello Sposo, quando le dica: “Sorgi, t'affretta, amica mia, colomba mia, e te ne vieni”. Io credo d'avere interpretato i vostri con questi miei sentimenti (Rosmini 1889, vol. IV, pp. 423-424).

Con ciò Rosmini matura nella prima metà dell'Ottocento una posizione assai simile a quella che Tocqueville andava elaborando negli stessi anni e che trova nella *Democrazia in America*, in particolare nel capitolo dedicato alle “Cause principali che rendono forte la religione in America”, una delle sue più classiche espressioni. L'alleanza tra trono e altare ha per la religione un risultato letale e finisce per esporla a un terribile rischio: in nome di un vantaggio presente essa sacrifica il proprio futuro e ottenendo un potere che non le è dovuto finisce per perdere il potere che le è proprio. Alleandosi al potere politico, la religione aumenta la sua potenza su alcuni ma perde la speranza di regnare nei cuori di tutti, perché quell'alleanza le attira il risentimento

di molti. Proprio questo è per Tocqueville la malattia che ha colpito la religione in Europa, diversamente da quanto accade in America: mentre in America nella separazione tra Chiesa e Stato il cristianesimo prospera, in Europa, dove prevale il sistema dell'alleanza, il cristianesimo appare in crisi. Il cristianesimo che si allea alle potenze terrene di un tempo è come un vivo che si voglia attaccare a dei morti: "tagliate i legami che lo avvincono e si risolleverà" (Tocqueville 1951, vol. I, p. 460).

Secondo questa prospettiva anche sotto il profilo teologico può essere preferibile un regime di politica secolare e di libertà religiosa, in quanto più favorevole a un concentrarsi della religione su ciò che le è proprio, ossia la relazione con il divino, e a un diffondersi della religione stessa, perché il sistema dell'alleanza tra trono e altare, strumentalizzando la religione, finisce per legarne la causa universale a un obiettivo mondano e/o a un gruppo sociale specifico. Perché la libertà – con tutte le sue conseguenze anche indesiderate – possa essere teologicamente giustificata, le tradizioni religiose devono elaborare una teologia della permissione del male che nella storia del cristianesimo si è accompagnata a una teologia della storia che includeva l'azione provvidenziale di Dio nella storia. Dunque un'accettazione non strumentale della società liberal-democratica da parte delle confessioni religiose si fonda su un'auto-comprensione della religione stessa come religione della libertà. Ma essa, nelle tradizioni religiose occidentali, può nutrirsi anche di molti altri motivi teologici: la visione del potere politico come potere mondano e non sacrale e quindi distinto dal potere divino (come avviene nella distinzione evangelica tra Dio e Cesare); un'antropologia della libertà e dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani (quale scaturisce dal racconto biblico della creazione di tutto il genere umano da un'unica coppia di progenitori); una dottrina teologica del bene comune, che qualifichi come bene primario di una società umana la convivenza pacifica e ordinata rispetto all'affermazione di valori particolari (come ha saputo fare con efficacia Jacques Maritain attraverso la sua lettura di san Tommaso⁴).

Il pluralismo degli ordinamenti

Il momento del ritrarsi del divino per lasciar spazio alla libertà dell'uomo va tuttavia dialettizzato. Come abbiamo visto all'inizio, il ritrarsi di Dio può aprire lo spazio all'ingresso di nuovi dei mondani, che non sono necessariamente dei della libertà, ma possono essere anche dei dell'oppressione. Per questo è necessario tenere aperto il movimento della doppia neutralizzazione attraverso una dialettica che non sia solo quella tra potere politico e coscienza individuale, ma anche tra istituzioni.

E tuttavia non è facile definire quale forma oggi possa e debba assumere una tale dialettica. Lo schema hegeliano della dialettica tra Stato e società civile prevede da un lato le istituzioni statali, a cui resta affidato il monopolio della decisione, caratterizzate dal primato della ragione che include e trascende l'apporto della sapienza religiosa, e dall'altro le comunità religiose ad animare e dare senso alla società civile. Ma questa riduzione della religione al momento della società civile che lo Stato liberaldemocratico vuole compiere, così acutamente individuata nelle pagine che Marx dedica alla questione ebraica, come si concilia con la pretesa delle comunità religiose di essere non semplici associazioni di cittadini, ma istituzioni pubbliche, anzi, come nel caso della Chiesa cattolica, istituzione pubblica per eccellenza, custode, per dirla con Schmitt, della "forma politica", ossia proprio di quella razionalità giuridica capace di mettere in forma il magmatico muoversi degli eventi e rendere possibile la convivenza umana? Di fronte al funerale di Giovanni Paolo II che ha saputo convocare a Roma così tanti capi di Stato non è facile pensare alla Chiesa cattolica come a un'istanza disposta a pensarsi come semplice associazione della società civile. Riflettendo sulla natura pubblica del martirio sulla scia della riflessione di Erik Peterson, così scriveva qualche anno fa Joseph Ratzinger (1985, p. 13):

In questo senso, fin dal principio, per quanto piccolo fosse il numero dei suoi aderenti, ha avanzato la pretesa a un riconosci-

mento pubblico e si è posto su un piano giuridico paragonabile a quello dello Stato⁵. Per questo la figura del martire appartiene alla struttura interna del cristianesimo. Qui sta la sua grandezza come controparte di ogni totalitarismo statale. Qui, però, può stare anche il pericolo di una esagerazione teocratica, che si trova in relazione con il fatto che la pretesa di verità del cristianesimo può trasformarsi in intolleranza politica, come è successo più di una volta.

La dialettica istituzionale della Chiesa cattolica appare qui efficacemente espressa. Da un lato la Chiesa si concepisce come una grandezza pubblica di dignità pari allo Stato: rappresentante della *Civitas Dei* di fronte alla città dell'uomo; custode della *res publica christiana*; portatrice della "forma politica" per eccellenza; titolare di un ordinamento e di un potere sovrano che pretende riconosciuto dagli Stati, così come avviene ad esempio nella Costituzione Italiana. E in ciò essa svolge il ruolo di "limitatrice" di ogni tentazione totalitaria. Dall'altro, questa pretesa "politica" contiene il pericolo di una "esagerazione teocratica", possibilità non solo teorica, ma che si è realizzata nella storia passata. La *complexio oppositorum* della Chiesa cattolica si manifesta anche qui. Essa è in grado di proporsi come entità sub-statuale con le proprie chiese locali e nazionali disposte a collocarsi anche giuridicamente sul piano degli organismi della società civile; ma anche di essere Stato tra gli Stati, con rappresentanti della Città del Vaticano alle Nazioni Unite; e ancora di aspirare a essere una realtà sovrastatuale. Dunque anche l'istituzione ecclesiastica ha bisogno di essere dialettizzata non solo da una comunità più ampia, ma anche da istituzioni e poteri da essa indipendenti.

La storia dell'Occidente come storia della libertà non è solo il frutto di una dialettica tra ragioni secolari e ragioni religiose, ma anche tra istituzioni pubbliche e ordinamenti giuridici concorrenti (Prodi 2008), che, proprio nel loro sovrapporsi e scontrarsi e dialettizzarsi, impediscono il precipitare della società nel monismo di un unico ordinamento, così che il riconoscere all'uomo un'appartenenza duale fi-

nisce per dischiudergli spazi inauditi di libertà. Se questo è vero, non solo le tradizioni religiose hanno un ruolo nel mantenimento di ciò che chiamiamo Stato liberaldemocratico, ma anche le istituzioni religiose e gli ordinamenti giuridici connessi, con i quali non è possibile una definizione finalmente risolutoria di ogni conflitto, ma una continua dialettica rinegoziazione, che bilanci i valori in gioco tra le due istituzioni e società, spesso in conflitto soprattutto in un contesto pluralista.

Il rapporto tra religione e politica e tra le relative istituzioni non è dunque risolvibile con il richiamo alla mera separazione e alla distinzione tra gli ambiti che pure sono necessarie per le ragioni e religiose e politiche che abbiamo descritto. Per quanto si distingua e si separi, sempre comunque si pone il problema del "*quis interpretabitur?*", che cosa è spirituale e che cosa è temporale. E questo rapporto non pare risolvibile ricorrendo al mero schema, pur necessario e così socialmente fruttuoso, della cooperazione tra le due istituzioni per il bene comune secolare.

Per questo si ripropone il compito di pensare questo rapporto all'interno di una tensione "dialettica" che implica appunto dialogo, ma anche conflitto, implicazione reciproca e sforzo incessante di ritrovamento di nuovi equilibri. Questa dialettica può essere in parte composta entro lo schema del rapporto tra Stato e società civile, ma non si esaurisce in esso. Si tratta infatti di una dialettica che è anche dialettica tra due città, che, nel momento di eccezione, possono richiedere entrambe l'estrema fedeltà.

Questa dialettica può comportare fasi anche aspre di confronto e conflitto, ma il suo risultato storico si è rivelato fino a questo momento fecondo. La secolarità del politico, con il suo sistema di rispetto della libertà religiosa e di procedure democratiche per il bilanciamento razionale e condiviso dei beni che una società ritiene essenziale tutelare, è in fondo il frutto della dialettica che abbiamo descritto e che ha saputo neutralizzare da un lato le pretese della religione di usare la violenza e gli strumenti della coercizione anche civili nella sfera spirituale, dall'altro le pretese dello Stato di porsi come co-

munità di salvezza. Per questo non è negativo che la dialettica sia ancora viva.

¹ Cfr. nel testo citato di Christian Meier il saggio *Le "Eumenidi" di Eschilo e il diffondersi del politico* (Meier 1988, pp. 149-254), in particolare: "Le concezioni eschilee della polis e del politico stanno ancora tutte entro l'orizzonte della politica teologica – un interessante equivalente della teologia politica dell'età contemporanea e moderna" (p. 229).

² Rimangono sempre vive sul punto le pagine di Etienne Gilson (1929).

³ Cfr. tra le più recenti interpretazioni in questo senso Alex Honneth (Honneth 2001).

⁴ Maritain definisce di importanza "capitale" il seguente passo di Tommaso: "La legge, egli dice, è stabilita come una certa regola e misura degli atti umani. Ogni misura deve essere omogenea alla cosa misurata [...]. È quindi necessario che anche le leggi siano imposte agli uomini secondo la condizione di questi, perché, come dice Isidoro (*Etym.*, libro V, cap. 21) la legge deve essere *possibile, sia in relazione alla natura che in relazione al costume del paese*. Ma la potenza o la capacità di agire procede dalla disposizione interiore o dall'*habitus* del soggetto; la stessa cosa infatti non è possibile a colui che non possiede la virtù ed all'uomo virtuoso; né al bambino né all'adulto" (*Summa Theologiae* I-II, 96, 2). E così commenta Maritain: "dobbiamo pure capire che questa legislazione [civile] potrebbe e dovrebbe *permettere o tollerare* certi modi di condotta che si allontanano in certo senso dalla legge naturale, se la proibizione da parte della legge civile di questi modi di condotta dovesse mettere in pericolo il bene comune, sia perché tale proibizione sarebbe in discordia col codice etico di comunità di cittadini la cui lealtà verso la nazione e fedeltà verso il proprio credo morale, per quanto imperfetto possa essere, importano soprattutto al bene comune, sia anche perché avrebbe come risultato una condotta peggiore, che perturba o disgrega il corpo sociale per una gran quantità di persone la cui forza morale non è a livello con l'esecuzione di questa proibizione" (Maritain 1953, p. 202)

⁵ "L'aver messo in luce con grande penetrazione questi rapporti è uno dei meriti permanenti di E. Peterson, cfr. soprattutto *Theologische Traktate*, Monaco di Baviera 1951" [Nota di J. Ratzinger].

Secolarismo e oltre Anna Elisabetta Galeotti

1. Note introduttive

In quest'intervento vorrei mostrare che la disaffezione diffusa nei confronti dell'idea del secolarismo non può essere risolta con l'abbandono o il superamento dello stesso, bensì con una concezione più adeguata, plausibile e convincente del secolarismo stesso. Quest'ultimo è un concetto analogo a quelli di democrazia e liberalismo che, formati per stratificazioni successive nel corso del tempo, ammettono più concezioni e interpretazioni. È quindi opportuno capire precisamente di quale concezione del secolarismo si sta parlando quando si decreta la sua morte, e provare a fornirne una più convincente che tenga conto delle obiezioni, delle insoddisfazioni e della carenze della concezione criticata.

Nel suo saggio raccolto in questo volume, Habermas ha enumerato una serie di dubbi e problemi nei confronti di una particolare concezione del secolarismo da lui denominata "l'auto-interpretazione secolare della modernità". Questa concezione sarebbe intrinsecamente connessa all'idea di che cosa sia la modernità e della direzione verso cui si muove, idee derivate in gran parte dalla sociologia weberiana. La modernità è vista come il prodotto congiunto del progresso tecnico-scientifico e del conseguente disincantamento del mondo, delle trasformazioni sociali che portano alla separazione delle sfere e dei sottosistemi sociali, e di fenomeni come l'urbanizzazione e la diffusione del benessere. In questa prospettiva, la modernità genera automaticamente la secolariz-

zazione, intesa come progressivo contenimento della sfera religiosa e sua affermazione a dimensione privata. In altri termini, gli attori della modernità si vedono e si interpretano come parte di un processo in cui le convinzioni religiose sono divenute sempre più affari privati e sono di conseguenza escluse dallo spazio riconosciuto e legittimo della discussione pubblica democratica.

Tuttavia questo processo che sostiene l'auto-riflessione secolare della modernità è oggi entrato in crisi. Habermas cita varie fonti di studi sociali che evidenziano un'inversione di tendenza e una rinnovata insorgenza delle religioni organizzate nel dibattito pubblico tanto delle comunità locali quanto nella comunicazione globale. L'autoriflessione della modernità va quindi rimessa a punto in una sua versione post-secolare. Il requisito della neutralità delle ragioni pubbliche di Rawls, alla base di una legittimità *free-standing* della politica democratica, risulta essere troppo stretto in un mondo dove congregazioni e fedi rivendicano una presenza pubblica (Rawls 1993). Si rischia così di precipitare nel suo opposto, ossia nel realismo schmittiano, secondo cui la pacificazione tra visioni del mondo confliggenti si ottiene solo con la dominazione dei poteri imperiali più forti. In altri termini, la versione rawlsiana del secolarismo funziona se la privatizzazione della religione è un fatto condiviso; di fronte alla sterzata del processo di secolarizzazione in atto, la richiesta di espungere tutte le ragioni non-neutrali dal dibattito pubblico si rivela, oltre che difficile a compiersi, irriguardosa nei confronti dei cittadini con convincimenti religiosi, che vengono a trovarsi in una situazione di svantaggio nella partecipazione alla discussione pubblica.

Mentre da una prospettiva religiosa il ventaglio di argomenti secolari è ristretto fin dall'inizio, così che non possano sorgere dissonanze cognitive per le persone di fede, dal punto di vista secolare solo la ragione determina, *con i suoi criteri*, ciò che in ciascun caso può contare come una buona o una cattiva argomentazione (*supra*, p. 35).

Il timore di Habermas è che questo sbilanciamento a favore dei laici si traduca in un senso di estraneamento dei cittadini religiosi dalla lealtà e dalla legittimità democratiche, e favorisca una soluzione realista alla crisi del secolarismo e della laicità tradizionali. Per uscire da questo impasse, egli suggerisce una revisione dell'autocomprensione della modernità. Anziché insistere sulla separazione fra fede e ragione, Habermas propone un'analisi genealogica delle ragioni pubbliche secolari per cogliere il debito dell'universalismo democratico nei confronti della religione, in particolare cristiana, con riferimento a concetti quali l'eguaglianza, la dignità delle persone, la solidarietà e così via. In questo modo si eviterebbe di cadere nel pregiudizio illuminista della fede come superstizione cui si oppone la conoscenza razionale incorporata nella scienza, pregiudizio che certamente non favorisce lo svolgimento di una discussione pubblica equilibrata. Attraverso la revisione della hubris razionalistica contro la coscienza religiosa, è possibile generare la condizione di eguale rispetto fra tutti i cittadini e le cittadine, religiosi e non, e di considerazione attenta di tutte le voci senza pregiudiziali a favore degli argomenti laici contro concezioni religiose.

Condivido l'istanza dell'eguaglianza di rispetto e considerazione di tutti i cittadini/e che è premessa fondamentale per realizzare la convivenza democratica dove il disaccordo non sfoci in una qualche forma di dominazione culturale (Galeotti 2008). Certamente il fatto che oggi si assista a una insorgenza di confessioni e organizzazioni religiose rivendicative di uno spazio pubblico sollecita la teoria politica a riflettere. Tuttavia, la concezione della neutralità che Habermas attribuisce a Rawls è problematica indipendentemente dai cambiamenti nei movimenti religiosi oggi, e la sua problematicità non sta, a mio giudizio, nella cancellazione del debito che la ragione secolare ha contratto con argomenti teologici e religiosi, ma in un'errata focalizzazione sulla discussione pubblica, sulle ragioni pubbliche, anziché sulle istituzioni politiche, sulle loro azioni e sui trattamenti pubblici dei cittadini.

2. Nucleo etico del secolarismo

Cercherò di argomentare una diversa concezione di secolarismo. La domanda iniziale del ragionamento è la seguente: possiamo fare a meno di una qualche nozione di secolarismo in una teoria democratica e liberale? Il secolarismo è stato originariamente pensato per garantire libertà e indipendenza reciproca alla sfera politica e alla sfera religiosa. La loro commistione aveva generato, com'è noto, le guerre di religione successive alla Riforma protestante, dove sovrani credenti difendevano ciascuno la propria fede col ferro e col fuoco, senza che infine la verità riuscisse a trionfare con una vittoria definitiva a garanzia della salvezza eterna delle popolazioni devastate da persecuzioni e guerre. La tolleranza ha rappresentato l'uscita dal conflitto religioso ed è stata avanzata, timidamente all'inizio, come l'unico modo per fermare la guerra combattuta in nome della salvezza eterna. Gli argomenti in favore della tolleranza e contro la persecuzione variano e comprendono ragioni di tipo diverso: politiche, innanzitutto, ossia la preferenza della pace sul conflitto armato, epistemologiche, relative alla difficoltà o impossibilità di accesso alla verità tanto da rendere infondata ogni imposizione di credenze, oppure morali, relative al divieto dell'uso della coercizione in materia di fede (Galeotti 1994, pp. 79-82). Comunque sostenuta, la modalità attraverso cui la tolleranza poteva garantire la pace si attuava con uno stesso modello di coesistenza civile. Questo consisteva in una rigida separazione fra le questioni attinenti all'ordine, alla pace e agli affari pubblici, da una parte, e, dall'altra, questioni irrilevanti per la politica tra cui, in primo piano, le questioni religiose. La separazione divideva così la società in due aree, la sfera politica, da una parte, soggetta all'autorità e alla regolamentazione pubblica, e la sfera privata, dall'altra, fuori dalla pertinenza dello Stato che, dunque, non ha ragione di interferire. Quest'area protetta, dove l'interferenza politica è sospesa, costituisce l'oggetto proprio della tolleranza. Nell'area privata della coscienza, errori in materia di fede possono e devono essere permessi dall'autorità politica perché non met-

tono a rischio la stabilità dell'ordine, anzi all'opposto la tolleranza contribuisce alla pace. Invece i tentativi da parte di pii sovrani di salvare le anime dall'errore generano conflitti infiniti e disordine civile. La tolleranza si raccomanda perciò come più conveniente della persecuzione, anche perché la persecuzione viene mostrata come inutile alla salvezza: le credenze non si possono forzare e la conformità esterna non è la stessa cosa della fede che, sola, salva l'anima.

In breve, le monarchie del XVII e del XVIII secolo, concedendo la tolleranza per alcuni credi difformi dalla religione dominante, non agirono per giustizia, ma per grazia e ragionevolezza, per neutralizzare gli effetti dirompenti dello zelo religioso. La tolleranza era insomma, come sottolineò Thomas Paine, un atto discrezionale del sovrano rivolto ad alcune e non a tutte le confessioni religiose. È solo con la dichiarazione dei diritti dell'uomo premessa alla Costituzione Francese del 1791, e poi con l'affermarsi dello Stato di diritto, che l'universale diritto di coscienza viene riconosciuto (Paine 1791).

Lo stato liberale trasforma così la tolleranza da un atto di grazia di un sovrano illuminato nel diritto alla libertà di coscienza. L'autorità politica non ha più solo buone ragioni per non interferire con la coscienza religiosa, ma ha il dovere di rispettare la libertà dei cittadini. E il significato della tolleranza si estende in maniera corrispondente: se ognuno ha garantito un eguale diritto alla libertà religiosa, l'autorità politica non solo ha il dovere di non interferire con la coscienza di ciascun cittadino, ma anche quello di non favorire o svantaggiare alcuna convinzione religiosa per evitare di introdurre discriminazioni religiose fra i cittadini. Incorporata nei diritti universali, la tolleranza non è più solo *libertà dalla persecuzione*, ma anche *eguaglianza nella libertà religiosa*. Indipendentemente dal fatto che gli Stati liberali ottocenteschi abbiano effettivamente riconosciuto l'eguaglianza delle coscienze, il diritto universale di libertà religiosa implica che esso sia egualmente riconosciuto a tutti, e ciò, a sua volta, implica eguale libertà nell'espressione delle proprie convinzioni religiose (o non religiose). Il principio dello Stato secola-

re ha qui la sua origine e ragion d'essere; sta a significare non soltanto il divieto di interferenza nelle convinzioni religiose e morali dei cittadini, a protezione della libertà di coscienza, ma anche la messa tra parentesi di quelle stesse convinzioni come ragioni per le scelte e per l'azione pubblica, a difesa della non discriminazione per motivi religiosi. L'indipendenza reciproca delle sfere politica e religiosa, rappresentata dallo slogan cavouriano "libera Chiesa in libero Stato" ha dunque questo duplice significato: garanzia della libertà religiosa, sia dei singoli che delle Chiese, e garanzia dell'eguaglianza di libertà religiosa, per evitare differenze di trattamento ingiustificate politicamente, dunque discriminatorie. Che sia stata intesa come indipendenza e indifferenza della politica dall'etica è un errore interpretativo di ciò che il diritto universale alla libertà religiosa comporta, errore che il liberalismo nostrano ha pagato caro, e che la più recente discussione sulla neutralità liberale nella teoria politica anglo-americana ha mostrato essere tale.

Riconoscendo dunque nella libertà dalla persecuzione religiosa e nell'eguaglianza della libertà religiosa, con annesso principio di non-discriminazione su base religiosa, il nucleo etico implicito nel secolarismo, questo sembra essere ancora valido e vitale e non già superato dall'evoluzione della democrazia globalizzata. I diritti universali che il secolarismo è chiamato a proteggere continuano a far parte dell'universo etico della democrazia, anche se i modi di implementazione possono variare. È allora opportuno riflettere criticamente sulle concezioni del secolarismo presenti nella discussione pubblica in vista di una sua versione plausibile che salvi il nucleo etico e lo renda praticabile.

3. Tre versioni della laicità

La concezione più diffusa è quella che interpreta la separazione fra Chiese e Stato in maniera letterale. Questa interpretazione, che chiamerò *laicità semplice*, è assai comune in contesti mono-confessionali quali il nostro paese o la Francia,

e si preoccupa principalmente di evitare che il monopolio religioso della Chiesa si traduca in dominio culturale e ingerenza politica. Afferma pertanto l'indipendenza netta delle due sfere da cui consegue un dovere reciproco di non interferenza cui corrisponde il diritto reciproco di difendere i propri confini da eventuali invasioni. Implicita in questa concezione, che ha il fascino della semplicità, è l'idea che per tutte le aree di frizione fra Stato e Chiesa ci sia in realtà una risposta da trovare in un lineare codice di comportamento dei diversi soggetti a garanzia della libertà e indipendenza di tutti. Il codice è così riassumibile. La *Chiesa* ha evidentemente diritto alle sue posizioni, ma non a esercitare pressioni sugli organi di governo, né sui cittadini-fedeli. Lo *Stato*, dal canto suo, deve agire in modo neutrale e imparziale nei confronti delle convinzioni religiose e non religiose, e deve essere mosso esclusivamente da considerazioni di giustizia, benessere e efficienza. I *fedeli*, infine, in quanto *cittadini*, devono scegliere e agire in politica prescindendo dalle loro convinzioni religiose.

In altri termini, la laicità semplice si propone di realizzare la separazione fra i due poteri attraverso: a) un auto-contenimento dell'espressione e dell'azione dei due poteri; b) una delimitazione delle ragioni ammissibili nel discorso pubblico e c) una corrispondente divisione delle persone fra individui con convinzioni e lealtà non pubbliche e cittadini orientati alla volontà generale. La laicità semplice mostra così il suo debito originario verso la teoria rousseauviana e la concezione giacobina della repubblica, dove la neutralità è realizzata nella purificazione della sfera pubblica da ogni particolarità, grazie alla trasformazione degli individui in cittadini. I cittadini hanno abbandonato le loro identità, lealtà e i loro interessi particolari per divenire agenti della volontà generale. Si noti anche che l'ideale dell'autogoverno democratico, in cui ciascuno è legislatore di se stesso, focalizza il problema sui cittadini che deliberano democraticamente nella sfera pubblica, anziché sulle istituzioni politiche che trattano pubblicamente i cittadini. Ma è proprio la richiesta di sdoppiamento agli individui-cittadini a sembrare implausibile oggi: come è pensabile che un individuo possa dividersi in due e

avere a disposizione argomenti non solo diversi, ma a volte contrapposti, per scegliere e agire ora in politica e ora nel resto della propria vita, senza entrare in contraddizione epistemica (quella che Habermas chiama “dissonanza cognitiva”)? E poi: questa richiesta di prescindere dalle convinzioni religiose nella sfera pubblica non configurerebbe un atteggiamento sbilanciato a favore dei laici che non dovrebbero ricorrere a questa divisione? Anche nel caso in cui alla prima questione si trovasse una risposta, come ha cercato di fare Rawls con l’idea del consenso per sovrapposizione e della continuità tra etiche comprensive e ragioni pubbliche, il secondo problema resta, come ha appunto sottolineato Habermas nella sua presentazione. Infine, perché alla Chiesa dovrebbe essere negata una voce nel dibattito pubblico se altre associazioni e organizzazioni sociali, quali per esempio i sindacati, vi partecipano legittimamente?

Per rispondere a questi interrogativi, consideriamo altre concezioni del secolarismo che configurano differentemente il rapporto fra Stato e sfera religiosa. Una di esse si appella al principio democratico “una testa, un voto” e, su questa base, concepisce la relazione fra i due poteri nel modo seguente. La Chiesa è libera di fare il suo mestiere, ossia può dettare le regole di condotta che crede appropriate ai propri fedeli e decidere le sanzioni interne per i trasgressori, così come può esprimere pubblicamente le proprie ragioni come ogni soggetto collettivo. I fedeli saranno liberi di accettare o contestare le disposizioni ecclesiastiche: è il loro mestiere. Come cittadini, si comporteranno come tutti gli altri, votando secondo le proprie convinzioni e interessi, siano o meno quelli della Chiesa. Lo Stato, dal canto suo, proseguirà per la sua strada, che in ogni caso incorporerà anche la volontà dei cittadini religiosi, come quella dei cittadini non religiosi. In democrazia ogni cittadino ha diritto alle proprie opinioni e la maggioranza governa. L’importante è che le scelte pubbliche passino per la volontà democratica e che le eventuali sanzioni ecclesiastiche non abbiano effetti pubblici. Questa concezione, che chiamerò “laicità della preferenza”, ha il vantaggio di un approccio “laico” o “deflattivo”, come

si direbbe in inglese, ossia di un approccio che decongestiona i toni del contendere, ma che, d’altra parte, trascura diversi aspetti. Innanzitutto le convinzioni religiose vengono trattate alla stregua di qualunque altra preferenza; tuttavia, le preferenze foggiate sui dettami religiosi sono in genere preferenze esterne, ossia non preferenze per beni privati, volte a garantire politiche congruenti con gli interessi degli individui o dei gruppi, ma preferenze su concezioni della vita buona della collettività che si vorrebbe quindi poter garantire con norme coercitive. E qui si genera il conflitto fra i diritti di libertà fondamentali e norme a difesa di valori morali e religiosi. Si tratta di un problema complesso e ricorrente nella storia del liberalismo, affrontato da John Stuart Mill per primo, ma poi ripreso nella nota controversia tra Herbert Hart e Lord Devlin, su omosessualità e aborto, nell’Inghilterra degli anni Cinquanta, analizzato teoricamente e formalmente da Sen, ripreso poi da Gerald Dworkin, Michael Sandel e Ronald Dworkin poi, sotto la rubrica della legittimità o meno dell’*enforcement of morals*. In breve, si tratta della discussione se maggioranze morali abbiano diritto a imporre coercitivamente le loro convinzioni alla minoranza dissenziente, sulla base della semplice applicazione del principio democratico; o se, invece, questo principio abbia dei limiti, per esempio, nei diritti fondamentali costituzionalmente garantiti. Senza entrare nel vivo di questa discussione, è opportuno ricordare che oggi il fatto che le nostre democrazie stanno diventando sempre più pluraliste rende problematico, proprio dal punto di vista descrittivo, il concetto di maggioranza morale, e rende ancora più visibile il contrasto tra la libertà degli individui a definire il proprio stile di vita e l’imposizione giuridica di una qualche concezione della vita buona. In questo frangente, è allora opportuno ricordare, con Mill, che in democrazia non tutto è disponibile alla volontà della maggioranza: non i principi costituzionali, non i diritti affermati dalla Costituzione, non le libertà e il principio di non-discriminazione. Spesso la legislazione su aree moralmente sensibili, quali la famiglia, l’inizio e la fine della vita, le cellule staminali mette in campo diritti delle persone che

non possono essere affidati al gioco contingente della maggioranza. D'altra parte, poiché l'interpretazione di questi diritti è contestata, non è neanche possibile riferirsi al dettato costituzionale come guida certa risoltrice delle contese. Il disaccordo va affrontato nella discussione pubblica, sui cui caratteri torneremo più avanti.

Secondariamente, la laicità delle preferenze trascura un elemento centrale della dottrina del secolarismo, ossia il requisito di neutralità e imparzialità delle istituzioni politiche nei confronti dei cittadini, con tutte le sue implicazioni. È proprio riferendosi a questo requisito che il disaccordo su temi eticamente sensibili può trovare un criterio di valutazione e scelta. Le varie proposte legislative che vengono avanzate dovrebbero essere vagliate alla luce della seguente domanda: il provvedimento in questione tratta tutti i cittadini coinvolti con eguale dignità e rispetto, garantendo eguale libertà a ciascuno?

Un'ulteriore concezione del secolarismo propone il rapporto tra il potere politico e quello ecclesiastico in analogia al funzionamento delle lobby nei confronti del governo, rapporto che si appella a una visione della democrazia come competizione fra interessi organizzati. Secondo questa concezione, che chiamerò la laicità delle lobby, la Chiesa è uno di questi interessi, non diversamente da Confindustria, e la sua pressione è legittima tanto quanto quella degli altri gruppi. Questa versione spregiudicata, se fornisce uno spaccato realistico del funzionamento della democrazia, non offre però ragioni etiche per essere definita giusta. Innanzitutto perché in questo modo gli interessi non organizzati non hanno voce, e secondariamente perché i terreni su cui si può esercitare la pressione della lobby ecclesiastica non sono solo "interessi", ma hanno a che vedere con i diritti di libertà delle persone. E se è problematico affidare i diritti ai giochi delle maggioranze, ancora di più lo è affidarli alla forza bruta di pressione e al potere negoziale.

Insomma, se facciamo riferimento al nucleo etico che il concetto di secolarismo è chiamato a proteggere, ossia l'eguale diritto alla libertà religiosa, e il diritto a non essere di-

scriminati in base alle convinzioni religiose, vediamo che la laicità semplice offre una protezione certamente chiara, ma poco praticabile e problematica, mentre le due concezioni post-secolari considerate offrono sì un modello di convivenza, ma non proteggono affatto i due principi su menzionati. Inoltre, sospetto che si troverebbero in difficoltà a regolare la convivenza fra la politica e più credi e Chiese, portatrici di valori e interessi in parte confliggenti, e di peso variabile nella situazione del pluralismo contemporaneo. L'elemento di interesse sia della laicità delle preferenze che di quella delle lobby riguarda il richiamo al modo di funzionamento delle democrazie, con cui poi ogni proposta normativa deve fare i conti. Tuttavia, nessuna delle due sa rispondere alle domande etico-politiche per le quali la concezione dello Stato secolare è stata in origine formulata.

4. *Il secolarismo rivisitato*

Ci troviamo così a dover ripensare il concetto di secolarismo, tenendo fermo il nucleo etico che ne costituisce la ragione e fornendo una risposta ai motivi di insoddisfazione e alle obiezioni alla laicità semplice, nonché ricordando i richiami al funzionamento della politica democratica emersi dalle altre due concezioni. Da queste occorre prendere l'idea che la Chiesa e le organizzazioni religiose sono soggetti sociali a pieno titolo, che quindi entrano legittimamente nel dibattito pubblico, legittimamente concorrono a formare le opinioni e a ottenere consensi sulle loro posizioni (Bhargava 2006, pp. 647 sgg.). Ciò corrisponde tra l'altro a un fondamentale diritto di libertà: la libertà di associazione, che rappresenta anche una delle condizioni per la libertà religiosa. La libertà religiosa non consiste solo nella libertà della coscienza individuale, ma anche nella libertà di culto e di riunirsi in congregazione. Quindi non si può chiedere alle Chiese il silenzio su temi che le coinvolgono e che sono oggetto di deliberazione politica, come non lo si chiede ai sindacati, alle associazioni ecologiste e così via.

Da questo punto di vista, ossia della partecipazione delle Chiese e dei loro portavoce al dibattito pubblico, il problema sta nella posizione monopolistica che alcune Chiese hanno in alcuni paesi, come il nostro. Perché il monopolio costituisce un problema per il secolarismo? Precisamente perché, non diversamente dal monopolio televisivo, costituisce una minaccia all'eguaglianza della libertà religiosa, dal momento che configura una posizione di vantaggio per la Chiesa dominante nel dibattito pubblico e nel conseguente potere di influenzare scelte politiche dispari rispetto a Chiese minoritarie e a cittadini non religiosi. La soluzione starebbe nel mantenere il pluralismo delle voci ed evitare la dominazione culturale della Chiesa in certe aree; evitare, per esempio, l'equazione tra posizioni cattoliche su certi temi e posizioni etiche, mentre le posizioni non-cattoliche sono implicitamente definite come non-etiche, non-morali, se non immorali. Tuttavia, questo problema, particolarmente acuto per ragioni storiche contingenti nel nostro paese, non è risolvibile con un dovere di restrizione da parte dei rappresentanti della Chiesa cattolica, bensì con un migliore pluralismo dell'informazione e una migliore qualità della discussione pubblica. Questi sono problemi centrali per una democrazia giusta ed efficiente, che tuttavia non riguardano solo la posizione della religione nei confronti della politica, ma, più in generale, le modalità per garantire una discussione pubblica democratica, aperta e informata nell'ambito del sistema di comunicazioni di massa contemporanee, dove, da una parte, l'accesso è controllato politicamente ed economicamente e, dall'altra, la tecnologia delle notizie nelle tv e radio commerciali impedisce la presentazione di opinioni ragionate, quando non presta direttamente il fianco a operazioni di spin e di manipolazione dei fatti. Quindi è certamente augurabile per la democrazia nel nostro paese che le posizioni della Chiesa cattolica sulle biotecnologie e sulla famiglia, per esempio, non siano le uniche prospettive "etiche" in alternativa a quelle rappresentative di interessi (della scienza, del mercato, delle minoranze); tuttavia, non credo che la situazione di monopolio sia imputabile alla Chiesa, che ovvia-

mente in questo campo porta acqua al suo mulino, bensì all'incapacità della nostra democrazia e del nostro sistema di comunicazioni di essere più autenticamente pluralista.

Prima di chiudere sulla posizione della Chiesa nella discussione pubblica, rimane un'ultima osservazione, in genere molto trascurata nel dibattito sul secolarismo nel nostro paese. Appurato il diritto della Chiesa cattolica a prendere posizioni pubbliche, come soggetto sociale importante, resta da vedere se la libertà religiosa, oltre a significare libertà di coscienza religiosa e libertà della Chiesa di agire e fare sentire la sua voce nello spazio pubblico, non comporti anche la libertà interna dei fedeli nell'organizzazione. Mi rifaccio alle posizioni di un filosofo esperto in quest'area, Robert Audi, che ha individuato proprio in questo terzo livello di libertà, quello entro le organizzazioni religiose, la piena realizzazione della dottrina della separazione fra sfera politica e religiosa (Audi 1989). Nella nostra cultura l'aspetto della libertà entro la Chiesa è sempre stato frettolosamente liquidato come non pertinente al giudizio pubblico e tanto meno a quello politico, in quanto la Chiesa è un'associazione privata le cui norme sono sottratte al giudizio pubblico esterno. E tuttavia questa soluzione andrebbe sottoposta a un vaglio critico molto più attento. Il fatto è che organizzazioni private nel nostro ordinamento non hanno una libertà indiscriminata di definire le proprie regole interne e il trattamento dei propri membri. Consideriamo, per esempio, la famiglia, dove certamente un'ampia area di libertà è protetta dal diritto di privacy. E tuttavia questo non comporta che i comportamenti interni dei vari membri non siano sottoposti a vincoli e possibilità di scrutinio pubblico laddove ci siano sospetti fondati di violazione di diritti. Consideriamo ancora tutto il dibattito sui diritti culturali proprio in ragione del fatto che il diritto d'associazione non comporta un'esenzione delle associazioni dall'ordinamento giuridico generale. La protezione dei diritti individuali ha la precedenza sui diritti dell'associazione. In aggiunta, non soltanto le norme interne delle varie associazioni e corporazioni in generale non devono essere in contrasto con le norme del nostro ordinamento, ma in generale prati-

che e condotte interne non sono sottratte a giudizi di compatibilità con i principi etico-politici della nostra società. Per esempio, pratiche discriminatorie di vario tipo su base non occasionale non sono in genere sottratte allo scrutinio critico pubblico. Gli interventi, poi, possono variare di molto anche a seconda di come queste pratiche si manifestano, degli effetti che hanno sulle vittime e della protesta delle vittime stesse. E tuttavia, se teniamo conto di quanto rilevanti siano diventati nella discussione pubblica lo scrutinio e il dubbio sulla tollerabilità di pratiche provenienti da altre culture o religioni, sulla base di ventilati conflitti fra diritti individuali e collettivi e sulla base della difesa dell'autonomia della donna, ci si domanda se invece non ci sia una indulgenza non problematizzata nei confronti di una Chiesa che esclude impunemente le donne dal sacerdozio. Può questa esclusione conciliarsi con il principio fondamentale del rispetto per la persona umana e per i suoi diritti? È una forma di rispetto non ritenere le donne degne di servire dio? E non è la tolleranza nei confronti di questa esclusione un modo per legittimare pratiche di subordinazione delle donne più che l'uso del foulard a scuola? Non gioca forse nella acquiescenza a questa regola il fatto che ci sia familiare e pertanto *nostra*, mentre pratiche altre sono sottoposte a test più esigenti, perché sono *altre* (Carens 2000)? Non voglio addentrarmi qui in questo terreno accidentato, né suggerire in questa sede un atteggiamento normativo appropriato per affrontare questo problema, certamente complesso e delicato; volevo solo richiamare il fatto che la libertà della Chiesa non implica l'esenzione della stessa dagli standard normativi generali, su cui ad altre Chiese e gruppi religiosi non si fanno sconti. In aggiunta, mi premeva ricordare di passaggio che il diritto a essere soggetto sociale in senso pieno va nei due sensi: diritto a dar voce alle proprie posizioni nel pubblico, ma anche esposizione alla critica pubblica su regole, pratiche e condotte dell'associazione che sono in contrasto con il nucleo etico dei principi politici della democrazia liberale.

Posto dunque che la concezione del secolarismo che si propone qui non intende escludere le Chiese dalla discussione

pubblica, come si può d'altra parte configurare il rapporto fra le due sfere in modo da proteggere l'eguale libertà di coscienza e il principio di non-discriminazione? Come si può pensare a una coerente concezione della neutralità dello Stato? Certo la neutralità non può consistere nel silenzio etico della politica, tanto più che i valori che è chiamata a tutelare sono propriamente valori etici. A questo proposito, il liberalismo contemporaneo ha chiarito una distinzione importante, in qualche modo implicita nella filosofia e nel pensiero liberale, per esempio in Kant e in Hegel. Si tratta della distinzione tra il giusto e il bene o, per usare il linguaggio più caro alla teoria critica di Habermas, tra la moralità e l'eticità (Rawls 1988). La distinzione separa l'etica pubblica dall'etica in senso lato: l'etica pubblica è costituita dai principi e dalle norme volte a regolare la convivenza in modo equo, così da garantire a tutti eguale dignità, rispetto e libertà. Il bene riguarda invece le molteplici risposte alle domande su come sia meglio vivere e quale senso abbia la vita. Le domande sulla vita buona sono centrali non solo per i singoli ma per le collettività; poiché però c'è disaccordo sulle risposte, disaccordo fra le persone e i gruppi non componibile con un'imposizione politica (che, lo si ricorda, implica l'uso della *coercizione*) in contrasto con i principi fondamentali dell'etica pubblica su menzionati, la neutralità sembra indispensabile per garantire una convivenza pacifica, civile e rispettosa. Cosa si intende, però, per neutralità se non indifferenza all'etica? Nelle formulazioni di Rawls (1971, 1993), e di molti altri dopo di lui, da Dworkin (1985) a Nagel (1987), da Ackerman (1988) a Larmore (1987), neutralità significa che le concezioni del bene confliggenti non costituiscono ragioni legittime per *scelte politiche* e per *trattamenti pubblici dei cittadini*. Detto in altri termini, nello spazio delle decisioni politiche e dei comportamenti delle istituzioni solo le "ragioni pubbliche" devono contare, le ragioni cioè che fanno riferimento all'etica pubblica, ai diritti, ai principi e alle regole condivise che sono dunque espressione della giustizia.

Questa concezione della neutralità presta però il fianco all'obiezione di fondo sopra riportata. Nell'ambito della di-

scussione pubblica e della scelta politica, prescindere da ragioni non-pubbliche (religiose o morali che siano) sembra configurare un'insanabile spaccatura nelle persone *qua* individui e *qua* cittadine. Come è possibile che individui e rappresentanti politici che si trovino a decidere su questioni che coinvolgono le loro profonde convinzioni non-politiche possano mettere da parte queste convinzioni? E d'altra parte, su quale base potrebbero poi decidere se il terreno delle convinzioni non-pubbliche è precluso? Immaginiamo, per esempio, che nel pubblico siano presenti due concezioni della famiglia, la concezione A e la concezione B. Pietro e Paolo sono due rappresentanti politici, l'uno aderente alla concezione A e l'altro aderente alla concezione B della famiglia. Se devono deliberare sulla riforma delle pensioni, queste loro personali concezioni possono tranquillamente rimanere fuori, e i loro argomenti essere neutrali. Ma se si tratta di legiferare su norme che hanno per oggetto la famiglia e che sembrano congruenti con la concezione A, ma in contrasto con la concezione B, come si può immaginare una scelta neutrale? Sembrerebbe quasi che per mostrarsi "neutrali" Pietro e Paolo debbano pronunciarsi "contro" le proprie convinzioni, perché solo in quel modo possono mostrare di non averle utilizzate come ragioni per la loro decisione.

Questa evidente difficoltà è prova dell'impossibilità della neutralità? Io credo di no, a patto però di rivederne i contorni. Le ragioni di etica pubblica a favore della neutralità restano, e non c'è difficoltà a vedere che uno Stato che discrimini in base alla religione o allo stile di vita sia peggiore dal punto di vista della giustizia di uno che tratta chiunque con eguale dignità e rispetto. Le convinzioni personali non possono essere messe fra parentesi e così "neutralizzate". Tuttavia, nella discussione pubblica e politica per poter convincere i cittadini non previamente schierati, devono essere presentate in termini neutrali. Ossia devono essere presentate in termini di "ragioni pubbliche", in termini di argomenti condivisibili in linea di principio da chiunque, che condivida quelle convinzioni o meno. Questo, si badi bene, *non è un requisito di ammissibilità*, ma, piuttosto,

una conseguenza implicita nel funzionamento degli argomenti nella sfera pubblica. Se Pietro vuole convincere Caio della superiorità di A non può appellarsi a premesse che Caio non condivide. La discussione pubblica, nella misura in cui è argomentazione e non contrattazione, deve convincere gli altri, e per convincere gli altri deve far appello a premesse comuni.

Quando le convinzioni non-pubbliche riescono a essere tradotte in ragioni pubbliche, allora saranno propriamente oggetto della discussione prima e della scelta politica poi. Si potranno a questo punto avanzare due obiezioni. La prima è che la forma neutrale del convincimento non neutralizzerà il disaccordo, che peraltro è il sale del pluralismo e il motore del cambiamento sociale entro i giusti limiti. Tuttavia, se alla forma neutrale degli argomenti si aggiunge ciò che molto preme a Habermas l'atteggiamento di riconoscimento dell'altro o degli altri come eguali, degni di eguale rispetto, il disaccordo dovrebbe diventare trattabile e perdere la natura irriducibile di guerra di religione. Questo atteggiamento di eguale rispetto che io ritengo indispensabile potrebbe seguire dall'accettazione delle diverse parti della premessa lockeana secondo la quale l'imposizione della vera fede non è né possibile, né desiderabile, né equa.

La seconda obiezione riguarda invece il fatto che non è, di regola, impossibile "travestire" da linguaggio neutrale posizioni di parte. Ma qui entra in gioco la funzione (ideale) della discussione pubblica che nel confronto critico tra le diverse tesi e posizioni dovrebbe per sua logica interna operare una selezione a favore di quelle sostenute dalle ragioni più robuste e scevre da pregiudizi e fallacie. Naturalmente questa è la tesi normativa, è la discussione pubblica come dovrebbe essere; nella realtà sappiamo che il dibattito pubblico è costretto da strozzature sistematiche relative al suo accesso, è viziato da posizioni asimmetriche e dalla pervasiva presenza di manipolazioni e di *bullshit*, come acutamente denunciato dal filosofo Harry Frankfurt (2005). Ma le imperfezioni empiriche non costituiscono una falsificazione dell'ideale normativo.

Una volta ammessa la legittima presenza delle convinzioni personali nel discorso pubblico, che, secondo l'argomento sopra svolto, tenderanno a essere articolate in termini di ragioni pubbliche, resta il fatto che la neutralità richiede anche e specialmente che le istituzioni trattino i cittadini in *maniera cieca* rispetto ai loro diversi credi, come rispetto alle loro diverse affiliazioni e appartenenze, con tutto ciò che questo implica. La cecità pubblica alle differenze non pertinenti configura la neutralità americana e la differenza dalla laicità francese nel non richiedere un'epurazione delle convinzioni e appartenenze religiose nella sfera pubblica. Insomma, la prova della neutralità non dovrebbe ricadere sui cittadini e sul fatto che la loro partecipazione richieda la dismissione di ogni identità particolare. L'onere della neutralità, invece, dovrebbe ricadere sulle istituzioni che, per ragioni di eguaglianza, di libertà e di rispetto, non possono "parteggiare" per un credo, e concedere a una congregazione più vantaggi rispetto alle altre. Se questo diventasse il caposaldo di un secolarismo accettabile, si troverebbe anche un criterio per orientarsi nel disaccordo, come ricordavo sopra. La domanda pertinente sarebbe dunque se un certo provvedimento implichi un trattamento istituzionale dei cittadini da eguali o meno.

Volendo illustrare il funzionamento della cecità pubblica *vs* la laicità alla francese, nelle scuole pubbliche americane non è immaginabile recitare una preghiera o mettere un crocifisso, nonostante la società americana sia, com'è noto, molto più religiosa di quelle europee. Questo perché crocifisso o preghiera sarebbero visti come una forma di parzialità verso gli studenti di quella confessione. Dal loro canto, gli studenti sono invece assolutamente liberi di esibire qualunque simbolo della loro fede, religiosa o musicale che sia. Sono le istituzioni a dover essere "cieche", non i cittadini a nascondere le loro identità. Utilizzando questo stesso criterio, organizzazioni e istituzioni religiose ottengono l'accesso a fondi pubblici (statali o federali) se riescono a provare la natura "pubblica", ossia neutrale, ossia non specificamente confessionale, del servizio che propongono.

Le università religiose, per esempio Georgetown a Washington, possono ottenere fondi pubblici federali, ma solo esibendo credenziali di neutralità. Devono avere un corpo docente e studentesco pluralistico dal punto di vista dell'appartenenza religiosa, e non devono avere una caratterizzazione confessionale nell'insegnamento e nella ricerca. La condizione di pluralismo religioso degli Usa facilita ovviamente l'implementazione della cecità pubblica; ma visto che al pluralismo religioso si sta avviando anche l'Europa grazie alle varie immigrazioni dall'Est e dal Sud, si può sperare che anche qui prenda corpo un'interpretazione della neutralità in quella direzione.

Riassumendo, i tratti di un secolarismo credibile e praticabile, adeguato al nucleo etico originario e al pluralismo contemporaneo, dovrebbero essere i seguenti: a) legittimità di tutti gli attori, individuali e collettivi, religiosi o meno, a partecipare e contribuire alla discussione pubblica con i propri convincimenti religiosi o meno; b) la forma pubblica delle ragioni, che non è un requisito di accesso alla discussione pubblica, ma piuttosto una sua caratteristica, se i partecipanti vogliono convincere gli altri delle loro ragioni; c) il riconoscimento reciproco delle parti come eguali, partner morali, pur nel disaccordo, degni di dignità e rispetto; d) la neutralità come requisito delle istituzioni politiche nelle azioni e condotte relative alla cittadinanza, in modo da garantire eguaglianza nelle libertà e nelle opportunità e rispetto di ciascuno.

La vittima "liberata". Dono, produzione e consumo nelle strategie di sopravvivenza
Cristiano-Maria Bellei

Il sacro

Cosa sappiamo del sacro? Cosa troviamo in comune nei miti, nei rituali, nelle espressioni artistiche che ci parlano dal passato? L'uomo si è sempre accostato al sacro con estrema cautela. Il luogo del sacro è sempre stato il luogo del completamente *altro*, lo spazio di una geografia estrema. Ed è proprio nell'atteggiamento con cui gli officianti si apprestano a superare tale confine che è possibile individuare una costante. L'esperienza del sacro è un'esperienza del limite e in quanto tale non è possibile scinderla dalla paura, dal timore. *Puluhtu*, paura, questo è il termine usato in accadico per descrivere gli dei. *Phrike*, brivido agghiacciante, questa la parola che i greci associavano alla maggior parte dei loro riti religiosi (Burkert 1996, p. 51). E da dove, se non dalla consapevolezza di essere in contatto con la più arcaica di tutte le fonti del potere, potrebbe derivare il tremore che piega le gambe del fedele dinnanzi al Dio? Da dove, se non dal contatto con la fonte stessa della sopravvivenza, ha origine la forza che fa chinare la testa dell'uomo? E se è vero che è alla morte che si sopravvive, non possiamo che concludere che il sacro è l'attimo in cui ci si trova faccia a faccia proprio con quel completamente *altro* che ci osserva silenzioso, quel completamente *altro* con cui sappiamo di dover onorare un debito. Tornare dal luogo del sacro significa *aver avuto altro tempo*, aver pagato un tributo temporaneo in grado di dare respiro ai nostri polmoni, calore al nostro sangue. Il sacro è fonte della vita in quanto stra-

tegia di *contrattazione* con la morte. È dal *negativo* che ha inizio il processo: un *negativo* che non deve essere lasciato solo, un *negativo* che va capito, accudito. Sacro è l'attimo in cui là dove prima si moriva ora si sopravvive: sacra è la comprensione del *come sia stato possibile*, del *come lo si possa ancora rendere possibile*. La morte assume un ruolo fondamentale nel panorama originario dell'uomo, una morte che è fonte di distruzione e sopravvivenza, una morte che è, al contempo, ghigno indifferenziato e sorriso caritatevole. La morte è un fenomeno naturale: la natura fonda il proprio equilibrio sul rapporto tra la capacità di dare e ricevere la morte. La moderna idealizzazione della natura non ha nulla che vedere con la realtà dei fatti. La natura non è mai stata il luogo della quiete, del riposo, tutt'altro: essa è sempre stata il luogo della paura, della possibilità dell'essere predati. Analizzare il sacro al di fuori dello schema naturale significa non capirlo.

L'uomo non è diverso dagli altri animali, originariamente anche egli era sottoposto alla gerarchia predatore-preda. Per quanto possa essere fastidioso, siamo stati parte di una catena alimentare fondata sull'equilibrio delle abilità e delle forze. Ed è dalla nostra stessa genericità biologica che possiamo comprendere quale ruolo occupassimo in tale organigramma primordiale. La paura del predatore all'attacco è un'esperienza facile da rivivere per l'uomo, proprio perché fissata nelle sue strutture evolutive. L'arte e il mito sono costellati di divinità raffigurate come animali famelici: la stessa idea dell'inferno è rappresentata nel cristianesimo come un predatore dalle fauci spalancate. Se la paura non è solo uno stato mentale, ma anche una strategia evolutiva, non possiamo non notare come le nostre stesse paure siano evocatrici di situazioni che non abbiamo mai vissuto direttamente, ma che sentiamo vive nei nostri corpi. Basti pensare a una delle forme ansiogene più diffuse tra gli esseri umani: quella dell'essere fissati, spiati, osservati. La fissità dell'occhio rimanda all'originaria funzione che esso ha in natura: quella della ricerca del cibo. La preda impara a proprie spese a guardarsi dall'occhio del predatore (p. 64). La tensio-

ne sacra nasce dal tentativo di creare uno spazio di senso nel rapporto con il predatore, di delimitare uno spazio all'interno del quale la morte si astenga dall'uccidere, divenendo così principio vitale.

Non bisogna però correre il rischio di considerare questa tensione come il prodotto di una specificità umana, di una presunta superiorità in grado di elevarci dalla nostra condizione di prede. Tutt'altro: è proprio nella natura che l'uomo osserva per la prima volta il modello comportamentale che è all'origine del sacro (p. 65). Fondamentalmente sono due le strategie della sopravvivenza presenti in natura. La prima si fonda sulla possibilità delle prede di *essere di più*: l'accrescimento del numero, l'essere massa (Cannetti 1960), permette sia di dare vita a un corpo unico che trascende le singole debolezze, sia di far diminuire statisticamente la probabilità di essere afferrati. La seconda strategia è figlia di un fallimento, dell'incapacità di ridurre al silenzio il bisogno di cibo del predatore. In questo caso, è proprio dall'uccisione di un proprio simile che le prede traggono la certezza di rimanere in vita. Il predatore uccide sempre un numero limitato di animali, il rispetto delle possibilità riproduttive della preda è una regola che non va violata. È proprio nell'attimo in cui il proprio simile viene sbranato che il branco placa la sua fuga e torna alla tranquillità, la più sicura delle tranquillità.

Il sacrificio

Se le strategie del sopravvivere sono naturali, artificiali sono i meccanismi attraverso cui esse diventano regola culturale, istituzione. L'apprendimento di modelli comportamentali biologicamente vincenti e la capacità di astrarli da situazioni reali per renderli sempre disponibili sono una peculiarità umana che trova la sua radice nella plasticità del nostro cervello, nella possibilità di fare della metamorfosi mimetica il nucleo della nostra esistenza. Il *prendi un altro, non me* è uno schema naturale che viene convertito in strategia del sa-

cro e organizzato attraverso l'opera di codificazione del religioso. È nella religione che il sacro trova il suo compimento, il corollario di senso in grado di renderlo comprensibile e trasmissibile. È nella religione che il *gettare in pasto* al predatore, da strategia legata al contingente, diviene rituale, regola di vita (Burkert 1996, p. 67). È nel religioso che la morte può trasformarsi in principio vitale. Non è un caso che la forma più diffusa e arcaica di rituale religioso sia il sacrificio. L'uomo non aveva altra scelta. Avendo preclusa la possibilità di un accrescimento tale da rendere le sue mute grandi come i branchi degli animali, ha dovuto optare proprio per la seconda strategia di sopravvivenza, quella fondata sul riscatto della propria vita tramite la morte di un altro. Il sacrificio certifica la condizione d'inferiorità dell'uomo, è un rituale che salva l'essere umano inchiodandolo, però, alla sua condizione di vittima, di cronico debitore.

Esiste un tale numero di rituali sacrificali che ridurli tutti a un unico schema risulterebbe fuorviante e poco plausibile. Possiamo però soffermarci su ciò che molti sacrifici hanno in comune. Il sacrificio appare, nella maggior parte dei casi, come un vero e proprio rituale di fabbricazione di doppi. Ed è proprio da quest'evidenza che dobbiamo partire per spingere più a fondo la nostra analisi.

In uno dei miti della creazione della tradizione indiana, è presente una strategia della sopravvivenza fondata sulla sostituzione della vittima, su un meccanismo retributivo in cui ciò che importa è che la fame degli dei sia placata. *Prajapati* è la preda degli dei (Malamoud 2002, p. 45). Egli è destinato a essere divorato. È nell'attimo in cui le fauci lo stanno per afferrare che *Prajapati* emette da sé un doppio, una copia sostitutiva da *gettare al posto di*. L'origine del sacrificio come centro dell'esistenza umana sta tutta qui, nell'individuazione e codificazione di una regola in grado di organizzare un rapporto di senso con la morte. Ed è proprio dal suo essere vittima che l'uomo impara cosa significa essere carnefice. *Prajapati* impara dagli dei come si fa a essere immortali, qual è il significato ultimo dell'immortalità. Mentre sacrifica, l'uomo è nella condizione della vittima che si riscatta attraverso

una sostituzione che lo porta a *fare come*, a comportarsi come gli dei. Nella tradizione vedica, all'atto della nascita l'uomo contrae un debito con la morte che viene sì ripagato tramite i sacrifici, ma che non potrà mai essere del tutto estinto. Ed è proprio in quest'ottica retributiva che nei *Brahmana* si dice chiaramente che, essendo l'uomo la vittima per eccellenza, non c'è nulla di meglio che sacrificare un altro uomo per poterlo salvare. Mimesi e metamorfosi sono le peculiarità umane che hanno creato la possibilità che la ri-direzione della morte venisse rielaborata in un rito fondato sull'uccisione e sul dono di una vittima sostitutiva.

Morte, sottomissione, dono e sopravvivenza sono gli elementi centrali di questo schema, gli elementi centrali del sacro e del religioso. Ma, come in natura, anche nei rituali umani questa strategia è destinata al fallimento, è destinata a essere replicata in eterno. Che l'uomo non riesca a liberarsi dalla sua condizione di vittima possiamo comprenderlo anche dalla presenza nei sacrifici di vere e proprie forme di pietà ossessiva verso la vittima. L'identificazione con il carnefice non riesce mai a spingersi talmente in profondità da far dimenticare all'uomo che quello che sta sacrificando è un sostituto di sé. Questa condizione psicologica non fa altro che aumentare il senso d'indebitamento che l'uomo sente gravare sulla propria esistenza. Se da un lato sfamare il predatore è un dovere a cui nessuna preda dovrebbe sottrarsi, dall'altro bisogna anche rielaborare il senso di colpa derivante dall'essersi fatti carnefici. La vittima assume una centralità tale da non poter essere semplicemente uccisa e dimenticata. Perché, se è vero che il tributo è dovuto al predatore, è anche vero che solo grazie alla vittima è possibile differire i tempi della retribuzione. Non è un caso che molte figure mitologiche raffiguranti il Dio della Morte siano delle vere e proprie ibridazioni tra la proiezione dell'immagine del predatore e l'idealizzazione della figura della vittima originaria. Il Dio Yama, Signore della Morte nella demonologia vedica, per poter presiedere al più importante dei confini ha dovuto fare esperienza della morte (pp. 22-43). Che l'origine di Yama sia vittimaria lo possiamo desumere anche dalla doppia origine

semantica del suo nome: costrittore e gemello. Yama è il costrittore costretto alla morte, metafora di un uomo che solo in quanto vittima è in grado di divenire carnefice. Yama è gemello in quanto doppio, in quanto vittima. Solo in virtù della morte di Yama si è potuta creare la stirpe degli uomini. La morte di Yama è vissuta nel mito come l'inaugurazione di un nuovo percorso. È con la morte del Dio che ha inizio anche il debito. È proprio l'idealizzazione della vittima, la sua raffigurazione istituzionale, che aggrava la condizione umana dando vita a un vero e proprio secondo livello del debito. L'idolo è lì per gridare in faccia agli uomini la loro colpa, l'idolo è lì come esattore di quella morte a cui è stato dato in pasto. Il Dio vittima diviene il carnefice dei propri aguzzini, in un rimando di rovesciamenti mimetici senza via di uscita.

Il sacrificio è un rito vittimario che fabbrica carnefici in grado di incarnare le possibilità ordinarie della morte. Il re indiano, infatti, altri non è che il sostituto di Yama, il suo rappresentante in terra. Esattamente come Yama, anche il re è *dharmaraja*, governante dell'ordine. Il *dharma* di Yama non ha nulla a vedere con le moderne interpretazioni new age, non rappresenta l'equilibrio del cosmo fondato su un'armonia paradisiaca. L'equilibrio di Yama è l'equilibrio del principio retributivo e ordinatore della morte ritualizzata. L'ordine del re è l'armonia del cosmo che scaturisce dalle sue potenzialità di carnefice, dal suo creare uno spazio di senso all'interno del quale i sudditi possano organizzare in maniera condivisa le strategie attraverso cui saldare i propri debiti con la morte (Alfieri, Bellei, Scalzo 2003, pp. 113-145). Il sacro e la religione sono il motore di questo meccanismo retributivo che, per quanto terribile, rappresenta un potente mezzo di diminuzione dell'ansia della morte. A questo livello non è possibile individuare una separazione tra sacro, religione e organizzazione gerarchica del sociale. La religione comprende in sé tutte le declinazioni possibili dell'ordine e del sopravvivere, non c'è spazio per la politica come elemento a sé stante, e non perché ci sia nel religioso qualche principio di antipolitica, tutt'altro, ma proprio perché nel religioso è compresa la radice dell'agire politico.

Oltre gli dei

Non è possibile pensare l'ordine al di fuori di una regolamentazione del principio d'indifferenziazione di cui è portatrice la morte. La società umana può esistere solo là dove venga individuata una strategia in grado ridurre sensibilmente il potere ansiogeno del morire. Colui che governa la morte governa la vita. Il creditore permette al debitore di dilazionare e organizzare il saldo del proprio tributo. Dare un volto al titolare del debito è fondamentale, non c'è nulla di più terribile che non sapere che volto ha la morte. Sacro e religione riescono in questo compito facendo propria la strategia ri-direttiva della morte presente in natura, organizzando rituali grazie ai quali è possibile creare luoghi della sicurezza, spazi della vita purificati dalla morte (Alfieri, in Mazzù, a cura, 2006, pp. 51-76). La circolarità e l'impossibilità di una liberazione attraverso questa strategia sono palesi, come però è palese che proprio grazie alla conquista di questi luoghi della sicurezza l'uomo ha potuto dare un nuovo dinamismo alla sua tensione verso l'uccisione della morte. Che cosa fa l'uomo negli intervalli vitali prodotti dal sacrificio? Si accresce. Tende a essere di più, a farsi massa (Canetti 1960). L'essere di più ha due vantaggi: da un lato garantisce la possibilità di accumulare vittime, dall'altro produce la diminuzione della capacità della morte di incidere sull'esistenza della comunità. Più si è e più la morte faticherà a ucciderci tutti. Tutto questo provoca un graduale allentamento del legame arcaico con la morte, con il senso del debito. Essere di più significa anche produrre di più, avere più cibo e riuscire meglio a contrastare le insidie ambientali. Non bisogna dimenticare che il dono rituale è essenzialmente uno scambio: la morte della vittima prevede sempre una contropartita. Al Dio si chiede più tempo. Il sacrificio è essenzialmente una forma di baratto, una strategia di corruzione della morte. Ma se è l'uomo a produrre il proprio benessere, allora il tributo dovuto agli dei assume i connotati di un dono non strettamente necessario, o anche di un'ingiusta pretesa a cui resistere, se non altro per ridimensionarla. Ed proprio nei miti che pos-

siamo riscontrare questo graduale cambio di prospettiva: è nei miti che cominciano a moltiplicarsi gli esempi di furto o sostituzione con surrogati del banchetto sacrificale. Sempre nella tradizione vedica è presente un mito in cui l'origine degli uomini è legata al furto del banchetto sacrificale da parte della loro progenitrice (Malamoud 2002, pp. 24-25). L'uomo, in questo caso, sarebbe generato proprio in conseguenza dell'atto di mettersi al posto degli dei, di consumare ciò che solo a loro era dovuto.

Ora, se da un lato è vero che in molti di questi miti la punizione che gli uomini devono patire per la violazione di questo confine è terribile, è anche vero che tale tensione ad andare oltre non viene meno. Non bisogna dimenticare che già nella struttura sacrificale sono presenti gli elementi di un tentativo da parte dell'uomo di assumere nelle proprie mani l'esclusiva della morte. L'identificazione tra sacrificatore e vittima offre già in sé una via di fuga attraverso la metamorfosi del *fare come*. Se in prima istanza questa sovrapposizione non produce nessuna forma di rivalità mimetica (Girard 1972, pp. 190-221), creando anzi il vincolo ulteriore del senso di colpa, con la capacità di *essere di più*, le cose cambiano in modo sostanziale. La sovrapposizione mimetica vittima-carnefice, legata alle strategie dell'accrescimento, sblocca l'empasse sacrificale. L'uomo passa dalla condizione di creatore di doni a quella di consumatore di doni. La titolarità del binomio originario potere-consumo cambia. Se prima l'uomo uccideva per permettere al Dio di consumare, ora uccide per sfamare la propria bramosia. La gerarchia del pasto sacrificale si rovescia. Attraverso la consapevolezza delle proprie capacità di accrescimento e produzione, l'uomo acquisisce il monopolio del consumo, e se consumare è la prerogativa del potere, ora la morte ha un nuovo padrone. La strategia di sopravvivenza fondata sull'accrescimento e sul consumo non prevede più la necessità di chinare la testa, di genuflettersi schiacciati dal debito. Il senso di colpa vittimario scompare: se l'uomo si fa consumatore, la vittima non è più proiezione della sua condizione esistenziale, ma mero oggetto. L'indebolimento dell'idea

del debito verso Dio porta con sé la nascita della consapevolezza del debito esclusivo verso il consumo. La determinazione dell'*essere* supera la mimesi col Dio per identificarsi con il consumo in sé. Accrescimento, produzione e consumo si saldano in un'unica strategia che non ha più come momento centrale il dono alla morte, ma l'interdizione dell'accesso al dono come negazione della vita.

Il tempio ed il granaio

Accrescimento e sacrificio, dono e consumo: ci sono tracce profonde dell'importanza di queste strategie in tutta la storia umana. L'archeologia ha evidenziato la presenza di una costante architettonica nella maggior parte degli insediamenti umani dal neolitico sino a oggi. Non c'è progetto urbanistico che non preveda la presenza di due luoghi cardine: il tempio e il granaio. L'esistenza di questi edifici ha a che fare con la sopravvivenza: il tempio e il granaio sono la materializzazione di una sinergia irrinunciabile, il farsi pietra delle possibilità vitali. È dall'equilibrio della funzione svolta da questi due luoghi che l'uomo ha tratto la forza per il proprio percorso evolutivo. Il granaio è sempre stato un luogo d'importanza vitale sin dalle esperienze religiose più arcaiche. La prima forma dell'accumulare è sicuramente stata quella attraverso cui si cercava di garantire la possibilità di sfamare gli dei. Accumulare morte per dilatare lo spazio della vita: questa era la funzione del granaio.

È probabile che la nascita stessa del concetto di tempo sia legata all'ansia del debito originario e ai meccanismi per organizzarlo attraverso scadenze cronologiche certe. Avere la possibilità di procrastinare la morte attraverso un tributo ha permesso all'uomo di accumulare per finalità non esclusivamente legate al dono: senza il granaio l'uomo non avrebbe mai potuto creare quello spazio proprio da cui sarebbe scaturita la capacità di accumulare per sé. D'altro canto, senza il tempio e il suo altare non ci sarebbero mai state le condizioni per poter riempire il granaio. È chiaro che la circola-

rità dell'azione svolta da questi due luoghi porta con sé la possibilità di una ciclica alternanza, della preminenza di uno sull'altro. Se originariamente il granaio è il luogo dell'organizzazione dei tempi del sacrificio, non dobbiamo dimenticare che è proprio dall'esigenza di rendere certo il consumo da parte del Dio che l'uomo riesce a ricavare la possibilità di divenire egli stesso consumatore. Il granaio è il modo per organizzare il silenzio di Dio. Se è vero che l'uomo non è in grado di saldare il debito, è però vero che è in grado di creare una circolarità del tributo in grado di assolvere in eterno il proprio compito. La certezza del tributo segna la *sconfitta* del Dio, la sua perdita di centralità. Non si capisce a fondo questo percorso se non si tiene presente che alla sua base c'è la tensione dell'uomo verso l'emancipazione dalla propria condizione di vittima. Nel sacrificio religioso l'uomo non è mai carnefice, ma sempre vittima. È la titolarità del consumo che certifica questa dipendenza. La centralità del granaio è il segno di una cosmogonia fondata sull'uomo.

Il cristianesimo segna il punto di arrivo di questa tensione. Il Dio del Vangelo dona agli uomini il proprio Figlio affinché possa divenire strumento di liberazione. La fine del debito si può raggiungere o con la distruzione del genere umano, o con la morte di Dio. E per morire Dio non ha altra scelta che farsi uomo. L'umanità di Cristo si declina in tutti i suoi aspetti: amore, ira, gioia, dubbio e disperazione. Il Vangelo non ci rivela nulla che già non conoscessimo: il piangere la vittima è di per sé l'ammissione di una colpa. Il Vangelo non segna la fine delle strategie sacrificali, segna la fine dell'uomo come dono per Dio. Lo scandalo della morte di Cristo risiede nel suo determinare l'estinzione del debito. L'ortodossia cristiana è chiara su questo: Dio si fa uomo affinché tramite il proprio sacrificio gli uomini siano liberati. Solo se il debito è estinto la responsabilità del sacrificio passa interamente nelle mani dell'uomo. Cristo è risorto, l'uomo è liberato: non è più necessario piangere il capro, esso non è più rappresentazione di una condizione originaria immutabile. Non ci sarebbe più bisogno di nessun capro, e non perché esso sia innocente, ma perché non c'è più nessun debito da

colmare. La morte di Cristo porta con sé la fine di ogni possibilità di giustificazione. Dio non ha più nessuna funzione salvifica, l'uomo non può più celarsi dietro la necessità del tributo. Eppure, il sacrificio non scompare. Quella che scompare è la dimensione del senso di colpa vittimario, prontamente sostituita dalla *necessità* della colpa vittimaria (Girard 1982). La transizione dal tempio sacrificale al granaio è lenta e per nulla lineare. L'uomo ha avuto tutto il tempo per imparare. Le armi dell'*assalto* dell'uomo a Dio è Dio stesso che le ha fornite. Le sue imposizioni non hanno avuto solo il valore di costrizioni, ma sono state un vero e proprio imprinting (Lorenz 1973) pedagogico. La vittima non impara il perdono dal proprio carnefice, ma la persecuzione.

È importante sottolineare come questa traccia indelebile sia arcaica, originaria, cristallizzata nello sguardo del predatore. L'uomo organizza le proprie strategie della sopravvivenza nell'unico modo che conosce: interiorizzando e rielaborando la gerarchia del potere fondata sulla divisione tra colui che può consumare e colui che è oggetto di consumo. La dinamicità mimetica del rapporto predatore-preda non si affievolisce con la scomparsa del Dio; al contrario, essa si radica, diviene strumento di una liberazione che altro non è se non l'universalizzazione di un meccanismo. La fine del senso di colpa produce l'oggettivazione dell'uomo stesso. Oggettivazione che però non è più una condizione antropologica condivisa, ma uno status sociale derivante dalla gerarchizzazione del potere nelle comunità umane. Con la scomparsa del Dio, scompare anche la possibilità di una determinazione unica dell'idea di umanità. Se c'è Dio siamo tutti tragicamente vittime, tutti ugualmente sottomessi al medesimo destino. Se Dio scompare, il rapporto con la morte si svincola dalla sua origine antropologica per connotarsi come competizione sociale misurabile attraverso l'accesso ai luoghi e agli oggetti del consumo. Dal Dio che consuma l'uomo all'uomo che consuma se stesso il passo è breve. Le conseguenze di questo percorso sono sotto gli occhi di tutti. Sui treni merci possono viaggiare confusi tra loro oggetti ed esseri umani, non c'è differenza.

La terribilità di Auschwitz sta nel suo essere il luogo in cui altare sacrificale e granaio coincidono, divenendo *fabbrica*. Auschwitz è un luogo della disperazione perché è il luogo della *prima volta*. Ad Auschwitz la morte si svincola dall'ora e dall'adesso per divenire produzione industriale. L'uomo di Auschwitz ha bisogno che la vittima viva e muoia nella *fabbrica*, solo così può essere certo di essere destinatario esclusivo dei fumi dell'Olocausto, solo così può essere certo di essere Dio.

Consumatori

Su quale segreto si fonda il potere? Sulla complicità. L'ossessione del rovesciamento mimetico si supera proprio attraverso una sua pubblicizzazione. Chi metterebbe in discussione un sistema nel quale a tutti è garantita la possibilità di scalare la gerarchia sociale sino ai suoi vertici? Se l'immortalità è a portata di tutti non c'è bisogno di tagliare la testa a nessuno, non esistono rivoluzioni da fare in un simile contesto. La democratizzazione del consumo è un passaggio necessario per liberare le capacità di crescita dell'uomo. Accumulare senza consumare non avrebbe senso. Non servirebbe a nulla. Perché l'accrescimento e il consumo non abbiano mai fine è necessario che allo schiavo siano dati gli strumenti affinché possa sentirsi padrone: non esiste vittima più contenta di quella che crede di brandire il coltello sacrificale. È curioso ciò che accade nelle società consumistiche: l'archetipo del predatore esplica la propria esistenza attraverso comportamenti massificati. Ma la morte di Dio segna la fine della possibilità dell'uguaglianza nella massa dell'accrescimento e del consumo. La solitudine dell'individuo nasce proprio da qui. Non si può essere consumatori nella massa, ma si può e si deve essere consumatori di massa. L'uguaglianza nella massa porterebbe con sé la fine dell'individuo e con essa la fine della paura della morte. Fino a quando può consumare, l'uomo non corre il rischio di tornare alla sua condizione di vittima. La morte deve essere un problema priva-

to affinché il farsi consumatori possa funzionare. La massa degli uguali assume un carattere dispregiativo, troppo simile a tutti quegli oggetti pronti per essere consumati. La transizione della morte da una dimensione collettiva a una individuale ha la funzione di affidare all'individuo la responsabilità del suo essere consumatore o oggetto di consumo.

Il granaio collettivo diviene fabbrica, e compito della fabbrica è creare doni, oggetti della sopravvivenza, amuleti contro la morte. Non si può non capire come in questo contesto consumare equivalga a non farsi consumare. E la paura stessa a fornire al granaio la spinta per divenire sempre più grande, onnicomprensivo. Nella massa dei consumatori c'è chi resta in piedi e chi cade, c'è chi riesce a tenere il ritmo col sorriso sulle labbra e chi è costretto a cedere il proprio futuro. Consumare più di quello che ci si può permettere non è un tabù, ma un vero e proprio dovere morale. Come sarebbe possibile dire di no? Come sarebbe possibile estraniarsi dal coro festante? Ancora una volta, è nell'essenza stessa del debito che scorgiamo l'ingranaggio fondante del meccanismo. La fabbrica non potrebbe produrre nulla senza debitori alla catena di montaggio. La cosa rassicurante è che il creditore è comprensivo: il debitore ha la vita intera per dilazionare il proprio tributo. Non esiste accesso al consumo senza contropartita, perché il dono, per quanto scintillante esso sia, è sempre il sostituto di qualcosa che non può essere detto, che non può essere palesato. Negli ipermercati osserviamo i creatori del dono cedere pezzi di vita per acquistare oggetti fatti delle loro stesse vite. Tutti, senza distinzione di età, sesso o religione, incrementano il loro debito pur di non cedere alla tragica verità di non possedere nulla, ma di essere posseduti. Il segreto del consumare per non essere consumati è tutto qui. Sembra non essere cambiato nulla: se prima era il debito verso Dio a ipotecare le vite dell'uomo, ora è il debito verso il consumare che determina una dipendenza che ha proprio nella spinta alla liberazione il motore della propria schiavitù.

Ma qualcosa di diverso c'è, di molto diverso. La paura.

La paura di Dio, per quanto terribile, è riconoscibile, ha dei confini netti, dei tempi certi. Per quanto si sforzi l'uomo

non ha la scorza di Dio; certo può benissimo essere terribile e spietato quanto lui, forse persino di più, ma rimane sempre quel vuoto, quel silenzio, quel senso di corsa a perdifiato che non porta mai a nulla. È la pienezza del Dio che non riusciamo ad afferrare, la sua completezza, la sua pace. Ciò che l'uomo non riesce a comprendere del Dio è la *sazietà*, quella stessa *sazietà* che spinge il predatore a non consumare mai più del dovuto. La tragicità dell'uomo consumatore sta proprio in quest'incapacità: il consumo senza *sazietà* produce l'ossessione per un obiettivo che non sarà mai raggiunto. Non c'è traguardo, questo è il segreto: la *sazietà* diviene qualcosa sempre *di là da venire*, una chimera da accarezzare, ma mai afferrare. Eppure crediamo, sentiamo di poterla possedere, la cerchiamo intorno a noi, in coloro che ci sembrano migliori di noi, in coloro che consumano più di noi. Il cerchio si salda su se stesso: si consuma per ricercare proprio ciò che il consumo in sé non può fornire.

Non c'è dubbio che genuflettersi dinnanzi al Dio sarebbe più semplice e rassicurante. Tutti insieme con la faccia schiacciata al suolo, tutti vittime, ma finalmente tutti uguali. Nel momento della paura Dio ha un volto, è riconoscibile. Nel tempio tutto parla della resa dell'uomo, ma nel tempio ci sono le risposte, c'è una direzione in cui guardare. Nel granaio l'uomo spaventato vaga tra gli scaffali in preda al panico, un panico che non sembra avere nome, un panico che sembra un pozzo senza fondo. Il silenzio e la preghiera sono esclusi, è l'oggetto che parla alla nostra solitudine, è l'idolo del consumo che compie il proprio incantesimo.

La crisi

Il consumismo è uno stile di vita fortemente ansiogeno: l'ansia è una necessità senza la quale l'ossessione del consumare non sarebbe in grado di riprodurre se stessa. *L'altro* diviene la cifra della propria condizione esistenziale (Alfieri, Bellei, Scalzo 2003, pp. 183-217). È la corsa a fare proprio l'oggetto, prima e meglio degli avversari, che fornisce i pa-

rametri per il riconoscimento del proprio ruolo esistenziale. Che la competizione sia solo una messa in scena non importa a nessuno, perché nessuno è disposto a lasciare spazio di consumo agli altri. La corsa mimetica verso la soddisfazione del bisogno nasconde l'evidenza dell'omologazione. Ciò che rende tutto ancora più tragico è il fatto che l'oggetto in sé non significa nulla: non importano né le sue caratteristiche, né le sue funzioni, ciò che conta è quanta *vita* il suo consumo è in grado di fornire, quanta *essenza* esso è in grado di donare al suo padrone (Girard 1972, pp. 190-221). Percezione dell'esistenza e accesso alla vita si legano in maniera indissolubile in un atto che diviene fonte di felicità e paura. Come Dio è svanito dietro al dono, così l'uomo svanisce dinnanzi all'oggetto. L'uomo stesso diviene pezzo di ricambio per altri uomini: l'unità biologica umana si smembra in una molteplicità oggettuale di organi pronti per essere consumati. Il confine tra vita e morte non è più certo, ma mobile, deve essere mobile per scatenare l'ansia del superamento. Tutto concorre a questo *andare oltre*, dal detersivo alla chirurgia plastica. Ma esiste realmente questo *oltre*? E se sì, l'uomo è felice *nel suo giardino*? Senza *sazietà* c'è solo dipendenza, ed è dalla dipendenza che nascono gli schiavi.

Cosa accade al sistema quando le possibilità di accesso all'oggetto diventano limitate, incerte? L'esistenza della massa festante dei consumatori ha bisogno che ci sia da mangiare per tutti. E se la tavola imbandita diviene spoglia? Cosa accade quando troppi pretendenti si affacciano sulle sue meraviglie? *Il fabbricante di oggetti* dilaziona il proprio debito in funzione del valore che la vita a cui rinuncia ha per il sistema. Ma se lo scambio diventa impari? Se c'è chi è disposto a cedere al miglior prezzo la propria esistenza? L'ansia smette di essere produttiva per assumere connotati distruttivi. Il male di esistere attecchisce sui corpi e sulle anime, innescato dall'incertezza di *poter essere* (Alfieri, Bellei, Scalzo 2003, pp. 183-217). Se non è più possibile spingere la morte *più in là*, la morte diventa una possibilità concreta a cui non si è abituati. La cosa terribile è che questa morte non ha volto, non ha voce, non ha alcun senso. Il debito diviene fine a

se stesso. Il consumo diventa un diritto da ottenere a ogni costo. Non c'è più mediazione: la mimesi dell'antagonista si confonde con la mimesi di appropriazione (pp. 17-52), diviene predazione. La disperazione per l'inaccessibilità del dono si tramuta in conflitto. La massa festante smette di gioire. E non c'è condivisione di questo dolore. Si è soli. *L'altro* ti guarda con sospetto, il tuo *fallimento* potrebbe essere contagioso. I membri della massa cominciano a guardarsi negli occhi, capiscono di non volere essere di più. Il declino demografico dei paesi industrializzati ha origine proprio da qui. Nelle società industrializzate *l'essere di più* si è declinato nell'*avere di più*. Se la morte non è un problema collettivo, l'accrescimento della massa assume connotati negativi. Al contrario, è là dove la morte è parte della quotidianità che non è cessato l'accrescimento demografico. *L'essere di più*, proprio dove si hanno meno risorse, non è una contraddizione se si considera la vita un dono divino. Dove la sopravvivenza non è certa è l'accrescimento biologico, non quello oggettuale, la strategia contro l'estinzione. Il meccanismo entra in crisi a causa dell'incapacità del granaio di darsi dei confini. La mancanza di *sazietà* si connota nell'ossessione del produrre. Ma la fabbrica, per produrre di più, ha bisogno che si consumi di più: c'è bisogno di nuovi debitori, c'è bisogno della loro voglia di *sazietà*. Il consumo non sa che farsene di *chi non ha denti buoni*. L'idolo che si fa oggetto non ha figli privilegiati, solo figli *affamati*. Il Terzo Mondo, sino ad ora occupato a garantire le condizioni per la produzione dei nostri feticci, ha imparato la lezione, ha fatto propri gli insegnamenti delle economie di mercato. Lo sfavillare mimetico dei mezzi di comunicazione ha fatto il resto. L'Occidente ha dato vita a un proprio doppio. Un doppio che ha le sembianze di un incubo, perché incarnazione di una moltitudine che vuole anche essa essere *liberata*, consumare.

Non dobbiamo cedere alla tentazione consolatoria di credere che tutto questo sia il frutto di un complotto ordito ai danni dell'uomo. Sarebbe un errore pensare che il consumismo sia qualcosa a sé stante, una sorta di dimensione demoniaca governata da pochi per schiavizzare l'umanità. Nel co-

ro festante ci siamo tutti. Le strategie del consumo attecchiscono bene sul tessuto sociale perché sono il frutto delle sue contraddizioni, della dimensione mimetica e simbolica dell'essere, del tentativo di oggettivare e superare la morte.

Non è possibile comprendere la crisi del rapporto tra politica e religione senza partire da qui. La politica è una delle forme dell'organizzazione del sacro: il passaggio da Dio al Mercato non implica la rottura con la religione, ma la scelta di una nuova forma del religioso. Sacerdoti, missionari e cattedrali non sono svaniti, hanno cambiato sembianze. È chiaro quindi che se il *prodotto interno lordo* diviene la determinazione della quantità di vita che i cittadini hanno e avranno a disposizione, chi, se non la politica, dovrà rendere conto dello stallo del meccanismo? Se l'attimo del sacro è determinato dalla trascendenza alchemica di queste cifre, la possibilità della crisi è una costante. L'incapacità di *sazietà* dell'uomo si ferma solo dinnanzi all'essere divorato dal debito. Se le politiche fiscali e retributive sono tese esclusivamente verso l'accrescimento del debito, l'impossibilità del consumare si connota come impossibilità di esistere, di essere accettati, di essere uomini. Non dimentichiamo che ogni strategia del sacro deve garantire livelli di sopravvivenza soddisfacenti. Se tutto questo viene meno, viene meno la necessità del rito. Solo in questo contesto d'incertezza della vita, di liquidità delle identità e delle appartenenze, è possibile interpretare il rinascere di forme del religioso che ormai si consideravano residuali. Questa rinascita si declina in due differenti modi. Nell'Occidente industrializzato essa assume i connotati della risposta alle dinamiche disperanti del granaio. L'uomo è solo, troppo solo. La mobilità del confine che delimita la vita dalla morte, l'essere dal non essere, è un fardello insopportabile se il *banchetto* non è più una festa. Il *prodotto interno lordo* è l'indicatore di quanti *fedeli* cercano ancora risposte nei centri commerciali. L'abbandono del luogo del sacro è sempre sinonimo di un suo ri-organizzarsi, della necessità di strategie alternative. Se proprio deve essere schiacciato, l'uomo preferisce esserlo da qualcosa che gli dia certezze, che abbia un volto, che torni a dare senso alla vita

e alla morte. L'Occidente spaventato riscopre le sembianze rassicuranti di Dio.

A Sud e a Oriente, l'esplosione del fondamentalismo religioso è, invece, il sintomo di un conflitto. La globalizzazione dei bisogni è il frutto della colonizzazione mediatica. L'universo narrativo e simbolico dell'Occidente è diventato accessibile a tutti. La religione del consumo è apparsa in ogni casa prendendosi gioco di secoli di differenze linguistiche e culturali. Il granaio non si è fermato dinnanzi a nulla, la liberazione democratica si è connotata come obbligo per tutti di accedere ai nuovi riti. La principale occupazione degli eserciti è quella di innalzare e abbattere antenne televisive. Se proprio dobbiamo parlare di scontro tra religioni, non commettiamo l'errore di credere che il conflitto sia tra islam e cristianità. È la debolezza della politica a indurci in errore: identificare il cristianesimo con la libertà individuale e l'islam con il totalitarismo massificato non è altro che il sintomo della sua crisi. La politica è divisa tra due differenti concezioni dell'uomo: quella del granaio e quella del tempio sacrificale.

Il problema è che l'uomo non volge mai lo sguardo su di sé, ma sempre e unicamente sulle strategie di superamento della morte. Né il tempio né il granaio sono strumenti di liberazione. Non c'è possibilità di scelta. La crisi è troppo profonda per risolverla tornando semplicemente sui propri passi. L'umanesimo può declinarsi solo nell'oblio del debito, non nel suo saldo.

Filosofia e religione dinnanzi alla domanda prima e nella loro relazione con la politica

Gabriella Cotta

Il problema

In che modo affrontare, in poche pagine, il problema, immenso, dei rapporti tra politica e religione? Certamente, una delle prospettive di approfondimento più importanti passa attraverso l'analisi – davvero ineludibile – dei contenuti fondamentali delle maggiori religioni e delle realtà, complesse e spesso frammentate, dei loro diversi inveramenti storico-geografici. Questo tipo di analisi, se incrociato con il drammatico risorgere dei fondamentalismi e, addirittura, delle guerre di religione, può contribuire a gettare luce sulla complicata situazione odierna. Porsi queste domande, dunque, è estremamente importante in vista di una chiarificazione del relazionarsi globale dei grandi blocchi politico-economici, sempre più spesso attraversati dalla questione religiosa.

Prospettive d'analisi di questo tipo sono perciò di fondamentale importanza, tanto più di fronte all'inasprirsi di scontri che tagliano trasversalmente il mondo intero. Più che operare un confronto tra i tradizionali blocchi politico-geografici, infatti, oggi appare urgente prendere coscienza della mutevolezza di confini – sempre più pervi e insicuri – che si compongono e scompongono secondo imprevedibili geometrie di aggregazione e conflitto, in gran parte determinate da spinte religiose e identitarie (Galli 2001)¹. Appare, infatti, evidente, che le ragioni della politica non ubbidiscono solo a motivazioni economiche, di prestigio o interesse nazionale, ma hanno, nella religione, un formidabile moltiplicatore delle proprie istanze identitarie, della propria forza

espansiva, della propria capacità di resistenza alle pretese di influenze esterne. I nuovi confini di cui oggi dobbiamo tenere sempre più conto, infatti, si dispongono secondo la logica di una dichiarata o reclamata appartenenza religiosa, della cui realtà occorre tenere conto, anche se essa appare spesso di difficile valutazione nei suoi sfuggenti contenuti. Per fare qualche esempio, nell'analisi dell'intricato scacchiere medio-orientale, è ineludibile l'interrogativo intorno all'effettivo apporto della religione nell'ambito di possibili accordi e/o nell'esame delle dinamiche conflittuali. Oppure, circa la reale consistenza del contenuto religioso del fondamentalismo islamico cui al-Quaeda si richiama, che appare capace di stabilire alleanze internazionali e condizionare fortemente le politiche di paesi musulmani e non. E, per restare in casa nostra, il cristianesimo che, secondo gran parte del mondo islamico, identifica l'Occidente, a che cosa veramente è riconducibile? È dunque certamente indispensabile che l'Occidente continui a misurarsi con questi problemi, con i contenuti teologico-religiosi propri ed "altri", con le loro ricadute politiche e culturali – di cui, in larga misura, sfuggono peso e coordinate – cercando di operare adeguamenti dei propri schemi mentali e interpretativi, che oggi appaiono drammaticamente insufficienti.

Se, dunque, in una corretta valutazione della reale situazione politica, appare necessario prendere in considerazione il fattore religioso, mi pare che il problema dei rapporti tra politica e religione debba essere considerato anche negli elementi teorici che percorrono entrambi i settori. Senza di che, le problematiche odierne rischiano di sfuggirci nelle motivazioni fondamentali che ne costituiscono il nucleo originario, rendendo sempre più difficile disinnescare l'ostilità crescente tra cultura cosiddetta "laica" e dimensione religiosa, da una parte, e religioni tra loro, dall'altra. Tali componenti teoriche non sono meno pesanti di quelle storiche, politiche, economiche, statistico/quantitative, che chiariscono molte dinamiche dei rapporti tra politica e religione, senza peraltro giungere a toccarne le radici più profonde. Sarebbe probabilmente più corretto dire che gli elementi teorici fon-

danti – e le motivazioni culturali e ideali che ne scaturiscono – costituiscono il motore nascosto di culture e religioni con i cui meccanismi occorre riprendere contatto, in uno sforzo di chiarificazione che riesca a condurre a un confronto più consapevole tra gli elementi in conflitto. D'altra parte, che la religione non sia esclusivamente confinabile nella dimensione del privato lo dimostra il fatto che a essa sempre di più si richiamano visioni etiche, antropologiche, pretese giuridiche, nei cui confronti – quando è possibile – è opportuno operare un'analisi critica piuttosto che negar loro rilevanza nel pubblico confronto delle idee.

Filosofia, teo-logia, religione

In questa linea, il tema principale su cui mi voglio soffermare riguarda il fatto che la dimensione di autointerpretazione che ogni società formula su di sé, per dirla con Voegelin – in un processo di elaborazione filosofico-culturale che ne costituisce il patrimonio ideale, capace poi di farsi ragion pratica, e di ispirarne la/le dimensioni giuridiche, politiche, etiche –, si intreccia in modo inevitabile non solo con le dimensioni religiose che vivono al proprio interno, ma, più precisamente, con le opzioni “filosofiche” presenti in ogni religione. Anch'esse, dunque, concorrono a formare il senso comune caratterizzante ogni epoca. In riferimento al mondo occidentale, ciò comporta due conseguenze; la prima, su cui Habermas ha riportato più volte l'attenzione² è che occorra fare spazio, nell'analisi politico-sociale, a un possibile contributo del pensiero religioso, valutando l'apporto di senso e il peso delle sue proposte etiche (v., su questo, Habermas 2005, pp. 9-15); la seconda – a mio parere ancor più importante – è che, appunto, sia necessario fare i conti con le opzioni teoretiche che a tale pensiero hanno dato vita, valutando in quale modo possano entrare in rapporto dialettico con il mondo che si definisce filosoficamente post-metafisico e “laico”, caratterizzato, cioè, dalla completa privatizzazione della sfera del religioso.

Per quanto riguarda il mondo occidentale, ciò sembra ancor più necessario per il fatto che elementi teoretici, facenti parte del quadro teologico-religioso cristiano, tuttora intersecano in modo evidente l'attuale contesto tuttavia profondamente secolarizzato³. La fine del logocentrismo annunciata dal pensiero filosofico occidentale – e praticamente realizzata ben al di fuori dei suoi confini – non è, infatti, riuscita a eliminare la presenza, culturalmente resistente, di prospettive teo-logiche cui è difficile negare tessitura teoretica al di là del loro versante più prettamente fideistico. Un confronto tra i motivi teoretici “laici”, e teo-logici, allora, potrebbe contribuire a disinnescare gran parte delle tensioni interne del mondo occidentale, rendendo questo più consapevole della propria identità plurale e più sensibile al confronto con altre culture, ben più segnate da inestricabili intrecci tra politica, religione, teologia.

Un'affermazione di questo tipo intende porsi al di là dell'annosa questione intorno alla effettiva consistenza e sopravvivenza di una “filosofia cristiana”, per tornare a riflettere, piuttosto, sull'intreccio, sin nelle origini, cronologiche e teoretiche, di verità teologiche e problematiche filosofiche⁴. Non si tratta, in questa sede, di misurare il peso speculativo di una lunga tradizione di pensatori cristiani, né di sostenere, perfino con un pensiero partito dall'esclusione più netta della dimensione della razionalità dall'ambito della fede, come quello di Barth, l'impossibilità di credere senza far ricorso, in qualche modo, alla filosofia⁵. La sfida, piuttosto, è quella di chiedersi ragione della sopravvivenza della religione, anche di fronte alla constatazione – efficacemente sottolineata da Habermas, ma, del resto, comunemente condivisa – delle sue “possibilità espressive e sensibilità sufficientemente differenziate per il fallimento esistenziale, le patologie sociali, il naufragio dei progetti individuali di vita e per la deformazione di contesti vitali falsati” (p. 14). La questione è di cercare di comprendere perché ciò sia possibile, analizzando criticamente gli elementi centrali che segnano lo spazio teorico-concettuale aperto dall'ebraismo, e che, elaborati e rinnovati dal cristianesimo, nel proprio iti-

nerario teologico e filosofico, ne costituiscono ancora le strutture fondamentali.

Solo un discorso di questo tipo può rendere ragione del perdurare degli effetti della religione, oltre che nella dimensione privata, nella dinamica pubblica, coesistenziale, in un'epoca che, da post-metafisica, si è andata rivestendo, secondo Habermas, di caratteristiche post-secolari. Questo ragionamento, tuttavia, va immediatamente integrato, a mio parere, da un'altra questione, la cui rilevanza diviene a questo punto fondamentale. Infatti, la risposta negativa che comunemente è data a tale domanda è strettamente connessa al disconoscimento del valore filosofico delle prospettive teologiche. La domanda che intendo porre è la seguente: è ancora possibile immaginare un discorso filosofico che si sviluppi nell'ambito della domanda giudicata fondamentale da Leibniz e ripresa, sia pure in forma modificata, da Heidegger, perché l'essere e non piuttosto il nulla? La descrizione operata da Habermas (1990) della filosofia odierna come post-metafisica rivela – tra le molte prese di posizione in questo senso – la decisione, largamente condivisa, dell'abbandono della domanda filosofica prima, considerata giunta a esaurimento. Come è ampiamente riconosciuto, la filosofia attuale si è ritirata dal compito onnicomprensivo di dare una spiegazione sul mondo (Pannenberg 1996, p. 11). A questa domanda, infatti, si ritiene impossibile rispondere in modo accettabile per via filosofica, giudicando inutile un'impresa qualificabile, appunto, come “metafisica”. Si riserva piuttosto alla scienza il compito di formulare rappresentazioni universalizzanti – relativamente ai criteri adottati – e valide fino a dimostrazione contraria, e alla logica quello di individuare proposizioni dotate di senso sulle quali costruire discorsi condivisi.

Tuttavia, se è certamente vero che nessun assunto filosofico è dimostrabile scientificamente, e che perfino le posizioni neo-empiriste si interrogano sulle “verità di fatto”, prime e ultime, su cui costruire il proprio discorso, è altrettanto vero che, in qualsiasi prospettiva epistemica – e dunque anche in quella scientifica – è sempre presente una forma più o meno implicita di presa di posizione in merito alla questione, co-

munque universalizzante, della possibilità o meno di una spiegazione globale intorno all'esistenza di ciò che è. La scelta di ritenere l'esistente, colto nella dinamica storica o nel dato empirico, l'unica dimensione suscettibile di analisi critica – sia pure nella prospettiva di espressione originaria della comprensione, veicolata dal linguaggio (v. Gadamer 1960, soprattutto parte terza, pp. 446 sgg.) –, sulla cui base costruire un discorso razionale capace di dialogo, è, a tutti gli effetti, una scelta teoretica, anch'essa rispondente a un'opzione metafisica generale e universalizzante, la cui dimostrazione non potrà mai essere definitiva. In realtà, la domanda filosofica prima – e la sua risposta – è, appunto, un *prius* non eludibile, e anche quando la scelta teoretica di cui si fa opzione si propone poi di applicarsi a valle di essa, dichiarandola non risolubile, si compie, *di fatto*, una scelta altamente questionabile in base alla quale solo l'essere è, nella sua coincidenza con l'esistente o con l'esistito. Alla domanda filosofica fondativa, di fatto, *tutti* rispondono, pena l'abbandono della filosofia stessa. Il che, naturalmente, pur essendo una scelta assolutamente legittima, non rappresenta in alcun modo una risposta a una questione che è impossibile da rimuovere, al pari del sangue sulle mani di lady Macbeth.

Se questo è vero, occorre anche dire che ciascuno dei sistemi di risposta alla domanda di Leibniz, anche quello che sceglie di interpretare questa domanda come non risolubile o soddisfatta dalla constatazione dell'esaurimento dell'essere nell'esser-ci, è allo stato assolutamente indimostrabile nella veridicità della propria opzione prima, esattamente come quella che tenta ancora di darvi una risposta. Ciò che mi pare innegabile, piuttosto, è che a ciascuno dei possibili sistemi di risposta, che discendono dalla domanda prima, debba essere riconosciuta una legittimità, invalidabile soltanto dalle eventuali incoerenze logiche interne all'ambito della discussione.

In questa prospettiva, bisogna notare che anche il discorso teo-logico è prioritariamente orientato da questo tipo di domanda prettamente filosofica, ed è pienamente comprensibile nel suo procedere soltanto se si tengono presenti

le conseguenze cui impegna il tipo di risposta adottato. Al di là del *corpus* propriamente dottrinario che caratterizza ogni religione, infatti, non ve ne è nessuna che non riveli, all'interno delle proprie convinzioni di fede, un orizzonte teologico, più o meno esplicitamente articolato a livello teoretico, più o meno razionalmente argomentato, ma, *comunque*, esprime la propria opzione speculativa intorno alle ragioni, al senso, alla pensabilità dell'essere e al problema del nulla. Il discorso teo-logico è dunque, e non può non essere, strettamente intrecciato alle proprie radici filosofiche, certamente più o meno implicite o argomentate, verso le quali continuamente deve operare adeguamenti di senso, che altro non sono se non il suo sistema di risposte – in continuo approfondimento – alla domanda prima, sopra riportata, e una serie di considerazioni da questa derivanti.

In definitiva, mi pare innegabile notare, con Cacciari (1985, in Marchesi 1999, p. 8), che “filosofia e teo-logia si riguardano essenzialmente”, al contrario di quanto sostenuto da Heidegger in una delle più nette asserzioni di distanza tra filosofia e teologia mai espresse, secondo la quale quest'ultima è definibile come “scienza positiva (...) più vicina alla chimica e alla matematica” che alla filosofia. Con questa affermazione Heidegger trascura il fatto che, ancor più della matematica dinnanzi all'analisi dell'oggetto algebrico astratto e infinito – che è solo uno dei suoi possibili elementi di indagine –, la teologia ha la necessità di misurarsi criticamente – e continuamente – con la propria ipotesi iniziale. Cioè, con il proprio oggetto fondante assoluto, la trascendenza ontologicamente perfetta e inesauribile, a partire da cui si pone la riflessione intorno al tema dell'essere, delle relazioni tra questo e gli enti e di questi tra loro.

Ciò è particolarmente evidente nel cristianesimo, il cui percorso teoretico, non a caso, ha sviluppato o posto quegli elementi speculativi fondamentali che hanno creato i presupposti della cultura occidentale⁶. D'altra parte, prova dell'ineliminabilità del versante filosofico del/dal cristianesimo è proprio – paradossalmente – quell'ampia sezione di pensiero che, nonostante la propria dichiarazione di sfiduo

cia nei confronti della ragione umana, prende forma dalla rivoluzione non solo teologica, *ma anche e soprattutto filosofica*, del protestantesimo, che, partendo da Lutero, e passando per lo snodo fondamentale rappresentato da Kierkegaard, arriva fino a Barth. Com'è noto, il tema, addirittura dirimente, di questa linea teologico-filosofica è proprio quello della svalutazione della filosofia e della ragione rispetto alla dimensione della fede, caratterizzante in modo estremo il pensiero di Lutero, così come quello di Barth del *Römerbrief*. Tuttavia, perfino questa linea è indissolubilmente legata al nucleo filosofico da cui muove, né può essere compresa senza il filtro di questo presupposto, che ha finito per rappresentare uno dei “depositi” teoretico-argomentativi della modernità (Cotta 2002).

Tale nucleo, com'è noto, si struttura intorno all'idea centrale – le cui lontane origini vanno rintracciate nella rivoluzione gnoseologica del nominalismo – dell'indicibilità dell'universale, *dunque*, dell'essere e della trascendenza, prima fondamentale tappa della critica radicale al pensiero metafisico. Solo a partire da qui viene *poi* tematizzata l'assoluta alterità di Dio, e, *dunque*, la specularità antropologica della totale e radicale malvagità dell'uomo, il cui riscatto diviene poi una delle questioni cruciali della filosofia politica della modernità⁷. Le ragioni della scissione tra ragione filosofica e fede traggono origine, perciò, da presupposti strettamente teoretici, così come avviene, peraltro, nell'ipotesi del salto nella fede in Kierkegaard. Non è un caso, poi, che l'eterogeneità assoluta di ragione e fede sia tanto difficile da realizzare da indurre lo stesso Barth, come si è ricordato sopra, a sostenere che perfino il più semplice lettore della Bibbia ha una sua filosofia.

D'altra parte è noto che, proprio nello spazio teoretico aperto dall'ebraismo-cristianesimo sono stati posti, o rielaborati in modo rivoluzionario rispetto all'eredità classica, i temi fondamentali scaturenti dalla domanda prima⁸: i temi dell'essere e del nulla, in rapporto alla creazione ex nihilo, la questione del senso di un ordine universale, in rapporto alla trascendenza – tema, questo, pienamente elaborato solo

con il cristianesimo –, i problemi della relazione tra ente, essere e nulla, della somiglianza che li unisce e della differenza che li separa, l'idea di inizio, e, dunque, anche, di fine, del tempo lineare e dell'eternità e del loro intrecciarsi, della salvezza – dunque del bene – e della perdizione, dunque, del male. Tali temi sono, com'è ovvio, prettamente filosofici e, pur avendo atteso poi più di cento anni dopo l'avvento di Cristo per essere esplicitati criticamente, avevano già in Paolo tematizzata la premessa maggiore, nell'affermazione della possibilità per i gentili – posti di fronte all'ordine della creazione – di una conoscenza naturale di Dio⁹. Se è certo che l'incontro con la filosofia greca ha fornito a tali tematiche lessico e strumentazione concettuale, la declinazione che ne è risultata appare strettamente legata all'orizzonte speculativo cristiano, che deve il proprio straordinario sviluppo anche a questo processo di elaborazione critica.

La stessa idea, centrale nel cristianesimo, di un Dio trinitario, letto nella propria interna dialettica, costitutiva e relazionale, di conoscenza, amore e libertà, da una parte apre alla fede orizzonti di senso teologico, ma dall'altra spalanca alla riflessione filosofica immensi spazi interpretativi, non a caso raccolti lungo la storia del pensiero nelle più diverse prospettive. L'uomo cristiano, fatto a somiglianza di Dio, inizia così a pensarsi anche come ente metastorico e metaempirico, frutto e immagine di tale dialettica, che intimamente lo costituisce e da cui trae esistenza e ragion d'essere¹⁰. Al di là della rivelazione, quindi, che interessa soltanto il credente, l'interpretazione dell'uomo in una simile prospettiva ontologica, che cerca di rendere ragione dei centrali rapporti tra conoscenza, amore e libertà, tra volontà e ragione, è legittima almeno quanto la speranza che una società arrivi a trovare accordo intorno a criteri di giustizia o percorsi comunicativi in grado di performare l'agire pubblico. La differenza ontologica tra l'Essere che si autopone ed enti creati, le modalità della loro relazione con quello e con il nulla, la centralità e libertà dell'individuo – in cui si declina la altrimenti impenetrabile somiglianza a Dio – non sono elementi opzionali entrati nel pensiero cristiano a causa della sua ellenizzazione.

Elaborati in forma filosofica grazie all'incontro con la cultura greca, sono, tuttavia, strutturalmente *interni* al monoteismo cristiano (cfr. Habermas 2005, p. 15). In più, sono uno dei possibili sistemi di risposta alla domanda prima, al pari di altri tentativi filosofici, e, *in questa prospettiva*, l'elaborazione speculativa che storicamente ne è discesa è valida come qualsiasi altra, fino al momento in cui, certamente, si dimostri capace di coerenza interna.

Se dunque è vero che non esiste discorso religioso che non possieda un versante teologico *senza presentarsi anche, necessariamente*, come discorso filosofico in risposta alla domanda prima, è anche innegabile che ogni riflessione filosofica che voglia rispondere a questa domanda è comunque anche e sempre in prima istanza indimostrabile, come ormai anche la scienza concorre a evidenziare.

Antropologia e filosofia pratica

Sotto questo profilo – in misura più ampia di quanto suggerisca Habermas – appare difficile non prendere in considerazione gli elementi fondamentali di senso che discendono dalla risposta alla domanda prima nella linea aperta dall'orizzonte teoretico-concettuale cristiano. Né si può tenerne conto solo come di sedimentazioni di un passato filosofico ormai esaurito, cui l'epoca post-metafisica rivolge la sua attenzione nel modo in cui la presta a reperti archeologici pur preziosi. Il problema non è quello di mantenere viva la capacità ermeneutica atta ad analizzare residue concrezioni di senso, esaurite però nella loro capacità propositiva. Se, infatti, al pensiero laico può legittimamente apparire non sostenibile e/o non interessante l'orizzonte *religioso* del monoteismo creazionista cristiano, ed esaurito il tema dell'essere, appare più difficile non tenere conto degli elementi speculativi più importanti che discendono dal pensiero della trascendenza. In accordo con l'insegnamento di Kant, di fronte all'attuale risorgenza delle religioni, occorre analizzare l'ambito, più ristretto rispetto a quello della religio-

ne rivelata, di quel nucleo razionale del pensiero religioso con cui appare inevitabile un confronto (Kant 1794, p. 14). Le critiche di Hume e Kant alla metafisica classica – inizzate, del resto, assai prima di loro e destinate a risorgere sempre – hanno fatto sì che questa sia stata ri-orientata secondo scopi tecnico-pratici. Questo ha spostato il confronto tra pensiero laico e cristiano sui temi della filosofia pratica, di cui – come giustamente sostiene Habermas – da una parte e dall'altra dovranno essere fornite le ragioni¹¹, a partire dal confronto sui presupposti antropologici che fondano le diverse posizioni intorno a questi argomenti.

È l'antropologia, infatti, ad apparire oggi il nodo teorico più problematico e in continua trasformazione, centrale in ogni confronto speculativo e politico. È innegabile che molti dei conflitti odierni che oppongono mondo laico e culture religiose siano riconducibili, nei loro nodi più drammatici, proprio a tale ordine di questioni. Nell'orizzonte globale, i contrasti più insanabili scaturiscono dalle diverse concezioni delle libertà, dei diritti, delle relazioni con l'altro – singolo, donna, società, che sia – che affondano le loro radici nelle differenti immagini dell'individuo umano, delle sue possibilità, dei suoi limiti. In una prospettiva ancora più radicale, superando di gran lunga le anticipazioni aperte dal "cantiere biopolitico" di Foucault (Esposito 2004), la ricerca scientifica rappresenta l'ambito più avanzato – carico di questioni di enorme portata – del confronto sui temi, in continua evoluzione, sollevati dalla bioantropologia. Di fronte a questo quadro, è evidente che nessuno può avocare a sé e al proprio orizzonte culturale la pretesa di un'interpretazione definitiva su tematiche da tutti ritenute decisive; è opportuno, piuttosto, che il confronto venga ricondotto alle radici teoriche che ordinano le diverse immagini antropologiche.

In questa prospettiva, si può accennare almeno ad alcuni punti fondamentali dell'antropologia cristiana, che discendono dal suo orizzonte filosofico e che possono, perciò, entrare nel dibattito culturale non soltanto per dar ragione della sensibilità delle religioni cristiane per i fallimenti esistenziali e le patologie sociali, rilevati da Habermas, ma, mol-

to di più, per dar conto della prospettiva ontologica che ne fonda le linee etiche e le opzioni politiche.

Tali elementi, alcuni dei quali appartengono anche all'orizzonte di altre religioni, nel cristianesimo hanno attivato un complesso itinerario speculativo che è lontano dall'essere esaurito. Idee come la finitezza dell'uomo, la possibilità della vita dopo la morte, la libertà e l'autocoscienza, il necessario rapporto a un Terzo nella fondazione di una relazionalità ontologica, il legame imprescindibile con i temi del bene e del male hanno sì la loro radice in una prospettiva teologica e un senso in quella della fede, ma contemporaneamente segnano gli autonomi percorsi teorici di un'antropologia che continua a incrociare tematiche fondamentali e mai esauribili. È evidente, poi, che questi percorsi trovano la loro fondazione nelle opzioni teoriche generali sopra ricordate: nella relazione al nulla, ma, anche e prima ancora, all'essere, in un determinato significato della trascendenza, nella problematica della differenza colta all'interno della relazione, nella questione, prima che etica, ontologica, del rapporto al bene e al male e della loro natura. Come si vede, tali questioni, pur intrecciate alla teologia e alla religione, discendono, come sistema di risposte, dalla domanda di Leibniz, a partire dalla considerazione che tutto ciò che è ha un'origine – che ne giustifica l'esistenza – non casuale, completamente autosufficiente ed esterna al mondo della natura, pensabile come la perfezione dell'essere. Il fatto, allora, che l'antropologia e la filosofia pratica che ne deriva "funzionino" nell'ambito sociale – come appunto Habermas ha riconosciuto, sia pure in modo assai restrittivo – mi pare non possa essere ritenuto casuale; piuttosto, dovrà essere ascritto alla logica e alla coerenza del nucleo teorico fondativo da cui esse discendono.

Con questo, allora, occorre fare i conti, se si vuole disinnescare il potenziale di conflittualità presente tra orizzonti culturali diversi e avviare un confronto effettivo su differenti visioni del mondo. Soltanto accettando la possibilità di un confronto teorico che accolga come plausibile l'opzione prima, la possibilità dell'essere, del nulla, di un principio di trascendenza in sé compiuto, da cui discende poi una specifica

prospettiva antropologica, si possono rendere effettivamente disponibili gli orizzonti speculativi e le motivazioni che vivono dietro i paradigmi del pensiero religioso, entrando così, con esso, in un rapporto dialogico. Tale pensiero, a sua volta, soltanto compiendo un serio sforzo teoretico può offrire contenuti antropologici liberi da quella che appare, al pensiero laico, come una statica sudditanza alla dogmaticità dottrina, letta come impositiva e illiberale. L'antropologia cristiana, dunque, al di là dell'enorme contributo speculativo dato nel passato alla cultura occidentale, deve mostrarsi ancora in grado di riflettere su se stessa. Deve saper declinare gli elementi che strutturano il proprio profilo teorico, ponendosi a confronto con teorie e problematiche odierne, se vuole offrire un contributo sostanziale ai drammatici problemi politici e religiosi che segnano in profondità il presente. Ciò che strutturalmente la connota, infatti, offre certamente materia di riflessione. Da una parte nel confronto con il fondamentalismo, definibile tale appunto per l'incapacità di operare una mediazione culturale, nei confronti della realtà, del proprio patrimonio di fede. Dall'altra, nel rapportarsi con gli indirizzi più problematici della cultura odierna: l'economicismo estremo, il soggettivismo autoreferenziale, lo scientismo privo di qualsiasi criterio etico diverso dalla totale libertà della ricerca, il tema stesso della definizione del "bios".

Tale elemento è riassumibile nell'asserzione – oggi ripresa da più parti, senza che spesso ne sia offerta una convincente giustificazione teoretica – che l'individuo è ontologicamente relazionale: all'essere, al nulla, all'Altro in cui si sostanzia la trascendenza, né può presentarsi mai come elemento ultimo della pensabilità del mondo e del giudizio su di esso. Raffigurare l'individuo atomisticamente, in modo autoreferenziale e, dunque, come criterio unico di interpretazione, giudizio, azione, è – per il pensiero cristiano che voglia essere conseguente alle proprie premesse filosofiche – una vera e propria impossibilità gnoseologica e un errore ontologico, ben prima che morale. Questo elemento, che discende dall'ipotesi della creazione *ex nihilo*, legge l'uomo in rapporto strutturale all'essere e al nulla, e in un rinvio necessario a un Altro, che, pro-

prio nel porre tale relazione, ha costituito l'esistente. In questa linea, perciò, l'uomo vive necessariamente all'interno di un rapporto binario sempre aperto e sempre problematico. Se dal suo rapporto con l'essere scaturiscono le ragioni della sua esistenza, il suo rapporto con il nulla – espressione di una carenza strutturale – è, tuttavia, la condizione stessa della sua identificazione. Solo nella mancanza di essere, infatti, si dà per l'uomo la possibilità di esistere come differenza dall'Assoluto, che l'ha tratto all'essere. Ma è nel rinvio obbligato alla totalità delle immagini custodite nell'Assoluto che egli acquisisce il proprio dato identitario: quello di un'imperfetta somiglianza. Questa struttura binaria, che definisce il dato ontologico, fonda anche la relazione tra individui, ciascuno pensabile nella particolarità della propria carente somiglianza, e, tuttavia, ciascuno rinviante al medesimo Terzo, custode di tutte le possibili immagini. Essa svela così, contemporaneamente, la sacralità del volto dell'uomo e ne afferma l'intangibile differenza.

È chiaro quindi che, per il pensiero cristiano, nessun individuo umano dovrebbe poter essere pensato solo sotto la categoria della mancanza/negatività, come teorizzato – con esiti tragici –, nella storia, per gli schiavi, per le donne, per i selvaggi, per gli ebrei nel nazionalsocialismo, per la categoria del nemico nei totalitarismi, per gli infedeli. Il pensiero cristiano, quando voglia essere coerente con le proprie premesse metafisiche, è impossibilitato, perciò, sia a immaginare l'uomo come totale negatività, sia a prospettarlo – come fa Marx – sotto il segno di un'uguaglianza del tutto omologante, dissolvendo il singolo nel genere umano, sia, come già detto, come singolarità totalmente autonoma.

Tempo e relazione

Il legame strutturale all'essere e al non essere, tuttavia, è declinabile anche nell'appartenenza dell'uomo alla temporalità, tema cruciale nel pensiero contemporaneo, sul quale la riflessione cristiana, fondata sulla relazione dell'esser/fini-

to con la trascendenza dell'in-finito in una prospettiva di creaturalità, ha certamente qualcosa da dire. Come già aveva insegnato Agostino, è solo nella dialettica temporale di passato, presente e futuro che si attua l'umanità dell'uomo. Prima di essere raffigurato come animale simbolico, come *animal laborans*, interpretante, desiderante, l'analisi filosofica descrive, ancora più in radice, l'uomo come ente interno/esterno al tempo, capace di proiettarsi in un al-di-là-del-tempo. È grazie a questa capacità che l'uomo può divenire animale simbolico, lavorante, interpretante, di desiderio. Ma è il pensare l'uomo ontologicamente appartenente all'essere e al nulla, al tempo e all'eternità, che costituisce certamente una spiegazione plausibile del suo essere interno/esterno al tempo, del suo produrre simboli, del suo proiettarsi in una durata che renda ragione della continua produzione di desideri, del suo interpretare, progettare. La capacità umana di trascendere il tempo – sì che questo non sia visto come pura successione di segmenti cronologici, ma come sequenza ordinata e connessa – può essere letta, con Heidegger, come libertà progettuale sul mondo e, infine, produrre quella coscienza di essere per la morte che ci consente di vivere autenticamente. Tuttavia, questa prospettiva non rende ragione di quel sentimento che è stato spesso definito come inspiegabile mescolanza di timore e aspettativa di beni futuri, e che non possiamo non riconoscere come appartenente all'umano. Un pensiero antropologico orientato dalla relazione, che si ritiene costitutiva, con l'al-di-là-del-tempo, spiega perché, nell'uomo, esista la speranza; è, infatti, la sua capacità di accogliere, nel vissuto temporale, mediante la memoria, l'attesa, l'attenzione (Sant'Agostino, *Le Confessioni*, 11, 28, 37), quella che egli riconosce essere una "reale" speranza dell'eterno presente, a fondare tutte le altre speranze (11, 29, 39). Cosa sperare, infatti, e perché, se l'uomo è esclusivamente per la morte? Ancora una volta, la struttura binaria dell'uomo dà una spiegazione della sua capacità di trascendimento del finito, nel quale egli vive, e della capacità di percepire la dinamica temporale che consente di interpretare tale finito, e, pur senza più sfociare in una filosofia della

storia¹², chiarisce l'attitudine umana a proiettarsi oltre i limiti spazio-temporali che pure lo definiscono. Questo comporta, per esempio, che l'antropologia cristiana, se vuole essere conseguente alla propria visione del mondo, non metta in opera e si senta profondamente estranea ad azioni e parole che distruggano – in sé, nell'altro e nelle relazioni interpersonali, private e pubbliche – la possibilità stessa di tale speranza. Ma un'altra conseguenza importante di questo legame strutturale con l'al-di-là-del-tempo sta nel fatto che, per il pensiero cristiano, nessuna delle scansioni temporali potrà mai essere assolutizzata. Non vi può essere, dunque, l'assolutizzazione del presente di una filosofia della pura contingenza, né del passato in un'idealizzazione di epoche trascorse, né del futuro in una pretesa millenaristico-perfettibilista. In definitiva, le è estraneo un pensiero che pretenda di farsi spiegazione onniesplicativa e, dunque, progetto culturale e politico totalizzante. La partecipazione di ciascun individuo al non-essere, grazie a cui ognuno è nella differenza che lo individua, e all'essere nella somiglianza che illumina i contenuti del nostro pensiero – colta, prima di tutto, nell'uguale struttura di ogni altro individuo umano – non può essere vissuta che nella libertà. Questa, infatti, si attua nel trascorrere dialettico dalla contingente temporalità che caratterizza ogni uomo al rapporto necessitante tra sé, il proprio agire in una prospettiva di durata e la dimensione dell'al-di-là-del-tempo. Un'antropologia così concepita, allora, dà indicazioni specifiche, impedendo all'uomo di leggersi come ente autoreferenziale. Anche in questo caso, inoltre, la doppia appartenenza, alla contingenza e all'al di là del tempo, che abbiamo visto definire ogni individuo umano, ne rivela la strutturale e necessaria relazionalità. Il tempo, infatti, non esiste se non nella tessitura del rapporto di ciascuno con tutti coloro che, ugualmente strutturati nella finitezza ontologica e temporale e nella proiezione verso un loro possibile oltrepassamento, ne rendono percepibile il fluire, sostanziando passato, presente, futuro, di relazioni senza le quali non vi sarebbero pensiero, giudizio e azione. Ma, soprattutto, non si renderebbe ragione della speranza nella realtà dell'eterno presen-

te, che non può essere se non il non luogo/non tempo verso cui tutte le imperfette immagini che siamo rifluiscono.

Questa prospettiva si pone certamente in alternativa a una lettura dell'uomo autoreferenzialmente costituito nel proprio desiderio e arroccato nella difesa dei propri diritti soggettivi, che ha rappresentato e rappresenta una linea significativa della riflessione teoretica occidentale, capace di condizionare in profondità senso comune e scelte politico-normative. La stessa linea che si dimostra la più radicale nel negare al pensiero religioso possibilità di espressione al di fuori dell'esercizio puramente privato della fede. Per un individuo di questo tipo – che stabilisce relazioni non a partire da alcuna realtà e somiglianza ontologica ma, piuttosto, dalla contingenza del dato storico-sociale che lo racchiude, dal desiderio che lo definisce e dagli accordi che ragionevolmente e utilitaristicamente riesce a concludere per fondare una possibile convivenza – si chiedono spazi sempre più ampi di libertà. Ma è certamente possibile chiedersi quanto una simile visione sia in grado di appianare gli odierni conflitti tra mondo occidentale e culture ancora profondamente legate al tema della trascendenza e proiettate nella sovratemporalità del destino umano, con le quali – quando non rese a loro volta autoreferenziali da opzioni fondamentaliste – occorre pur confrontarsi. Non solo, ma quanto, anche, non introduca germi di conflittualità all'interno delle stesse società occidentali che, spesso, sono percorse dalla contraddittoria coabitazione tra una dichiarata opzione di tollerante pluralismo e una prospettiva antropologica individualistica e autoreferenziale.

Diritti, libertà, politica

Gli spunti appena esaminati di un'antropologia appartenente al pensiero cristiano non individuano in modo esplicito i contenuti del pensiero, del giudizio, le norme dell'azione, ma sono in grado, nella descrizione strutturale che offrono dell'uomo, di porre confini al suo pensiero, alle sue azio-

ni, ai suoi giudizi, indicando alcuni punti che, in questa prospettiva, non sono valicabili. La prima conseguenza, come si è visto, è che la storia rimane fuori dalla completa disponibilità dell'uomo, e ogni sua vera lettura non può essere fatta che nella dialettica di finito e infinito, essere e mancanza, tempo ed eternità. La seconda, che discende dalla necessaria relazione dell'uomo ad Altro e ad altri, riguarda l'impossibilità dell'assolutizzazione – nell'autoreferenzialità individualistica – del soggetto umano, così come di momenti storici e culture. L'uomo, così come la storia, non è concepibile come un assoluto *in sé*, in ragione del dato ontologico che gli è proprio, che lo relaziona in modo *necessario* con ogni altro individuo e a ciò che, fuori dal tempo, lo ha tratto all'essere.

In questa linea, una visione filosofica, che abbia come proprio fulcro teoretico un'antropologia strutturalmente relazionale perché segnata da debito ontologico, pare certamente in grado di concorrere utilmente alla riflessione intorno al tema dei diritti umani e alla protezione degli interessi individuali, che oggi sempre di più si esige dalla politica. Nell'attuale temperie politica, infatti, stabilire un accordo intorno al tema dei diritti individuali presentati dalla società occidentale come assoluti etici – e, dunque, rendere più concreta la possibilità di una loro protezione – appare sempre più problematico. Questo non solo rispetto a società confessionali e, *a fortiori*, fondamentaliste, estranee alla cultura dei diritti umani, ma anche, e sempre di più, perfino nel loro stesso ambito d'origine, soprattutto rispetto al fronte bioetico, dove si registrano le dissonanze più profonde. Nella linea di un'antropologia ontologicamente relazionale, per esempio, i diritti umani sono assoluti nella misura in cui procedono compatibilmente con i diritti di ogni altro individuo, rispettandone l'uguale struttura di relazione con l'essere e il nulla, la pienezza e la mancanza, la capacità di trascendimento del tempo e la finitezza temporale, condizione esclusiva per l'uomo di essere se stesso. Ciò che, in questa prospettiva, non può essere assolutizzato nella pretesa di farne scaturire diritti intangibili è un'idea di libertà autoreferenziale, che isoli i propri diritti in contrasto con quelli di altri.

Non si tratta, insomma di tentare la via della pura coabitazione di libertà individuali che, nella linea dell'individuo pulsionalmente desiderante di Hobbes, o dell'orizzonte antropologico di Locke di un individuo che si autopossiede, rendano intangibili alcune pretese fondamentali. Piuttosto, di creare le condizioni per l'attuazione di libertà relazionali. La libertà che ciascun uomo è, con le sue scelte, i suoi interessi, i suoi diritti – garantita da una libertà esterna, terza, originaria e assoluta –, si presenta, nella prospettiva del pensiero cristiano, delimitata, non nelle proprie pretese, di per sé valide *erga omnes*, ma prima ancora dal proprio stesso status ontologico, da cui essa scaturisce. I diritti, che la libertà di ciascuno esige, saranno perciò iscritti sia nella difettività, sia nel legame all'essere dell'individuo umano. La prima – luogo della costruzione dell'identità individuale – svela, nel nostro “non-essere come differenza” (Platone *Sofista*, XLI, 256, a-e, 257, a-c), il debito di riconoscimento proprio di ciascun individuo. Ogni identità, infatti, è resa reale appunto da tale riconoscimento, che è possibile non nel confronto con la caleidoscopica molteplicità di tutte le altre differenze, ma con l'immagine di Altro rinvenuto in ogni altro, che ciascuno, nella propria diversità identitaria, contiene. La libertà di cui si richiede la protezione, perciò, in questo orizzonte non è assolutizzabile, essendo condizione di esistenza di un individuo segnato dall'apertura strutturale, appunto, ad Altro e ad altri. D'altra parte, tuttavia, la diversità che ciascuno di noi è è caratterizzata alla radice dall'idea dell'intangibilità di ciascuno in quanto “immagine inadeguata” (Przywara 1962) di un Assoluto per tutti indisponibile. In questo senso, perciò, il pensiero filosofico cristiano è estraneo a una visione sociale e politica che fondi il proprio patto di coesistenza sulla tutela prioritaria di una sfera di interessi individuali, giudicati rilevanti in modo *esclusivo* nei confronti dell'altro, e da proteggere come tali. In una simile linea, infatti, il punto di partenza è l'individuo in un'autoreferenzialità che prelude dall'altro.

Un'antropologia che si pensa in rapporto a un infinito trascendente, che contemporaneamente la delimita e la de-

scrive, è solo una delle possibili antropologie che legittimamente rifiutano l'idea dell'assolutizzazione del soggetto. Questa operazione, del resto, oggi appare sempre più insostenibile, non solo di fronte all'idea di trascendenza, ma anche, e molto intuitivamente, di fronte all'esauribilità dell'ambiente e/o di fronte alle tragedie – sempre meno ignorabili – dei più deboli e dei più svantaggiati del mondo. Tali problemi e tragedie reclamano cura e tutela, nell'accoglimento di urgenze e bisogni primari, spesso cozzando, invece, con la molteplicità di interessi, ben più secondari, che la cultura occidentale tende a dilatare oltre misura. È chiaro, allora, che alcune linee del pensiero “laico” siano filosoficamente incompatibili sia con l'antropologia cristiana sia con tutte le antropologie che si pongano in una linea di accoglimento dell'altro: il soggettivismo individualistico il cui centro propulsore sia l'interesse particolare, o superomistico o declinato negli esiti estremi della filosofia della differenza, o l'idea di una completa perfettibilità dell'individuo in un genere umano indifferenziato. Occorre dire, invece, che l'antropologia cristiana non contrasta affatto con il dato scientifico di un'umanità contraddistinta dalla stessa mappatura genetica e differenziata dall'identificazione di ciascuno nell'assoluta peculiarità del DNA.

Confrontarsi allora con alcuni dei temi dell'antropologia cristiana potrebbe contribuire a disinnescare la violenza dei contrasti che dividono lo schieramento religioso da quello laico. Se è perfino banale ricordare che oggi il problema centrale della filosofia, dopo un lungo itinerario di assolutizzazione del soggetto, è quello di ri-pensare l'uomo dopo la dichiarazione della sua morte, di fronte alle possibilità che si aprono di una sua inedita e artificiale “costruibilità” biologica, e di ripensarlo nella sua problematica relazione con l'altro – sia questo “altro” individuo umano o mondo – possiamo pensare che proprio qui il pensiero religioso – la sua dimensione filosofica – possa essere un interlocutore interessante. Può essere questa una delle vie, per l'Occidente, di creare ponti verso culture altre, superando conflitti potenzialmente distruttivi. Le diversità di queste, per il cristiane-

simo, si radicano, come possibilità, nella stessa struttura ontologica dell'uomo, e possono essere accolte, per un confronto, nella misura in cui si dimostrino in armonia con una visione dell'uomo capace di relazione, aperta all'idea di uguaglianza nella diversità, non autoreferenziale.

¹ Sulla mutevolezza degli spazi politici, v. Galli 2001, soprattutto al capitolo settimo.

² Non solo Habermas sostiene, professandosi in questo seguace di Hegel, la tesi "che le grandi religioni rientrano nella storia stessa della ragione" (Habermas 2005, p. XI), e che "noi, in quanto europei, (non) possiamo comprendere seriamente concetti quali quelli di moralità e di eticità (...), persona ed individualità, libertà ed emancipazione (...), senza appropriarci della sostanza del pensiero di origine giudaico-cristiano, che riguarda la storia della salvezza" (Habermas 1990, p. 19), fatti, questi, in verità difficilmente contestabili, ma, e ben di più, proclama la necessità di raccogliere "la sfida cognitiva" che la religione pone alla filosofia dal suo interno (Habermas 2005, p. 12), sottolineando come la filosofia "sia desiderosa di apprendere" dalle tradizioni religiose (p. 14).

³ "Di contro all'astensionismo etico di un pensiero post-metafisico che fa a meno di qualsiasi concetto generalmente vincolante di vita buona ed esemplare, nelle scritture sacre e nelle tradizioni religiose sono state articolate, translitterate con sottigliezza e tenute ermeneuticamente vive le intuizioni di colpa, recondizione e salvezza (...) perciò nella vita delle comunità religiose può rimanere intatto qualcosa che altrove è andato perduto (...). L'asimmetria delle pretese epistemiche può motivare una buona disposizione della filosofia ad apprendere dalla religione, e precisamente per ragioni non già funzionali, bensì – tenendo presente i suoi fortunati processi 'hegeliani' di apprendimento – *per motivi di contenuto*" (Habermas 2005, p. 15, corsivo mio).

⁴ Sul tema della possibilità di una filosofia cristiana, v., tra gli altri, Gilson 1948, capitoli primo e secondo.

⁵ "Si fa qui manifesto che noi non siamo realmente nella condizione di difarci della nostra ombra, cioè di sopportare il cosiddetto *sacrificium intellectus*. Come potremmo comprendere obbiettivamente il testo (*della Sacra Scrittura*) senza accostarlo soggettivamente, cioè con il nostro pensiero? Come potremmo farlo parlare a noi, se non muovessimo almeno le labbra per parlare anche noi con esso? L'esegeta non ha altre possibilità. Già in quello che dice come osservatore ed espositore, egli non lascia alcun dubbio sul fatto che – coscientemente o no, in maniera culturalmente elaborata o primitiva, conseguente o inconsequente – si accosta al testo partendo da una precisa teoria della conoscenza, dalla logica e dall'etica, da determinate concezioni e da ideali riguardanti il rapporto tra Dio, il mondo e l'uomo, e che non può semplicisticamente negare queste concezioni, nemmeno come lettore del testo. Ognuno, perfino il più semplice lettore della Bibbia (e costui forse con una sicurezza e una

tenacia tutte particolari) possiede una qualche *filosofia*. O una qualche idea di sua propria elaborazione circa il fondamento e il comportamento della realtà – una filosofia sia pure molto popolare, confusa ed eclettica, vacillante – filosofia che possiede anche il dotto, la cui lettura della Bibbia risponde a un programma e a intenti di evidente osservazione critica" (Barth 1960, nota 1, p. 816, in Gherardini 1966, vol. II, pp. 101 sgg.).

⁶ È appena il caso di ricordare qui i temi fondamentali attribuibili al pensiero cristiano, nella loro originaria formulazione o nel fondamentale sviluppo impresso a tematiche appartenenti alla cultura classica: l'idea di individuo e di coscienza, di libertà, di volontà, di uguaglianza, di progresso, e gli autori e i movimenti che vi hanno contribuito: Agostino, Tommaso, Scoto e il nominalismo, la Riforma, Cartesio, Pascal, Kierkegaard, Rosmini, per non parlare di coloro che, a partire dal confronto con il cristianesimo, hanno costruito la loro riflessione: gli idealisti e, tra essi, soprattutto Hegel.

⁷ In una linea che prende le mosse dalla teodicea di Leibniz e dalle critiche radicali che le vennero rivolte, anche Odo Marquard sottolinea l'elemento della radicale colpevolizzazione dell'uomo, da lui ritenuto fondamentale per leggere la modernità. Com'è noto, egli compie l'interessante rilievo che il destino dell'uomo, una volta espunto Dio dalla propria storia, è di diventare contemporaneamente accusatore assoluto ed assoluto accusato. Il problema del male, infatti, ricade ormai totalmente sulle sue spalle. La tribunizzazione della storia, addirittura la iper-tribunizzazione di essa, diviene però insopportabile per l'accusato assoluto, l'uomo, che di fatto sfugge così, nella continua compensazione, all'assunzione di una responsabilità che non è in grado di sostenere (Marquard 1982, 1981, 1986).

⁸ Per quanto riguarda la ricezione della tradizione greca da parte ebraica, bisogna almeno ricordare Filone d'Alessandria e l'influenza da lui esercitata anche sul pensiero cristiano.

⁹ Intorno agli anni 140-145, Erma, nel *Pastore*, tematizzava l'unicità di un Dio creatore *ex nihilo*, e poi Giustino, Atenagora e Ireneo reclamarono la capacità per i cristiani di elaborare una spiegazione filosofica dell'universo, mentre Clemente Alessandrino, con la sua teoria di una gnosi cristiana, sottolineò la bontà e la necessità della filosofia. (cfr. Gilson 1952 e 1948, p. 21, nota 2).

¹⁰ È evidente qui il rinvio alla prospettiva trinitaria di S. Agostino.

¹¹ Habermas (2005, p. 35) sottolinea il dovere da parte del solo pensiero cristiano di rendere ragione argomentata delle proprie convinzioni, partendo dal presupposto, in verità indimostrato, che le ragioni dell'antropologia laica siano sempre chiare.

¹² Löwith (1949) ha sottolineato il legame tra filosofia della storia e pensiero teologico religioso, cui è intrinseca la domanda escatologica sul fine della storia. Tuttavia, in una prospettiva post-metafisica, più importante è tentare di ricostruire e, come chiede Habermas, articolare ragionevolmente i contenuti antropologici ed etici del pensiero filosofico aperto alla trascendenza.

Il ritorno dalla privatizzazione:
 espressioni dell'identità religiosa
Alberto Pirni

La frattura di una linea di tendenza

Molti segnali sullo scenario contemporaneo – non solo occidentale – fanno avvertire la necessità di rivedere alcune considerazioni legate alle differenti teorie della secolarizzazione che, da corollari funzionali all'esplicazione del complesso fenomeno, hanno assunto oggi il sembiante di assunti decisamente obsoleti, ormai per larga parte ingiustificati e, soprattutto, non più in grado di rendere ragione della realtà contemporanea. Solo per ricordarne alcuni, si possono qui menzionare i convincimenti in base ai quali a) il “progetto della modernità” si realizzerebbe esclusivamente in parallelo al procedere del disincanto; b) si potrebbe parlare di “progresso” solo quando questo riuscisse ad affermarsi sopra le ceneri della credenza religiosa; c) l'intera dimensione religiosa sarebbe solo un retaggio – anch'esso in rapido dissolvimento – di un passato ormai irrimediabilmente trascorso; d) la politica viaggerebbe su un binario ormai completamente separato da quello della religione, nel senso che la prima avrebbe imparato a fare a meno della seconda per affermare se stessa.

Il problema maggiore sorto nei confronti di tali “dogmi della secolarizzazione” è costituito da un'evidenza empirica difficilmente scalzabile: le religioni non appaiono destinate a scomparire, tanto meno pare ridursi il loro potenziale di influenza sia sulle coscienze di individui e gruppi sia nel contesto della sfera pubblica politica¹. Come da più parti rilevato, la svolta del 1989 ha costituito un decisivo punto di avvio del-

la richiesta di un maggiore spazio pubblico da parte delle religioni, sia di quelle “tradizionali”, sia delle comunità di fede di più recente costituzione o ingresso nel contesto occidentale ed europeo. Riprendendo la celebre espressione di Klaus Eder, tale multiforme richiesta ha suscitato la nascita di *società post-secolari*, ovvero di compagini sociali nelle quali le religioni hanno preso sul serio la sfida della comunicazione che così profondamente connota la nostra contemporaneità e la relativa posta in gioco di una maggiore visibilità, riconoscibilità ed efficacia pragmatica del messaggio veicolato all'interno della sfera pubblica (Eder 2002). Tale accresciuta presenza e pervasività risulta in chiara controtendenza rispetto alla vitalità delle forme istituzionalizzate e organizzate delle religioni e si accompagna a una più fluida consapevolezza individuale del vincolo di appartenenza a un determinato credo religioso².

Questo processo di reazione delle religioni al loro più o meno esplicito confinamento in un ruolo secondario, privatistico e comunque “a esaurimento”, al quale le teorie della secolarizzazione intendevano variamente ridurle, è stato con un'altra efficace espressione qualificato da Casanova come *deprivatizzazione*³. Naturalmente, la deprivatizzazione della religione non costituisce un fenomeno completamente nuovo. Pressoché nessuna tra le religioni tradizionali ha subito gli attacchi concomitanti al processo di secolarizzazione senza porre resistenza. La vera novità – a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso – è stata piuttosto la simultaneità con la quale tradizioni religiose così diverse “come l'ebraismo e l'islam, il cattolicesimo e il protestantesimo, l'induismo e il buddismo, si sono rifiutate di rimanere entro i limiti della sfera privata” (Casanova 1994, p. 12).

È questo il dato di fondo non ulteriormente ignorabile, anche sul piano della teoresi politica. Resta tuttavia da comprendere la portata di tale inversione di tendenza, nonché il significato di tale *ritorno dalla privatizzazione*, che, indubbiamente, costringe da più punti di vista a modificare il vocabolario concettuale con il quale eravamo abituati ad affrontare il nostro tempo.

La sfida della convivenza ragionevole

Al di là di ogni ricostruzione storico-culturale specifica, appare potenzialmente fruttuoso provare a indagare le scaturigini più profonde di tale fenomeno sul piano dell'esistenzialità individuale e riferirsi dunque all'ambito semantico-concettuale legato al concetto di identità, con l'obiettivo di inquadrare a partire da esso la multiforme prospettiva post-secolare alla quale il nostro tempo appare consegnato.

Quando si parla di identità, si è soliti preliminarmente distinguere tra *identità personale* e *identità di gruppo*. Mentre la prima rimanderebbe a una dimensione individuale e quindi, esclusivamente, alla *sfera intima* del singolo, la seconda condurrebbe a una dimensione di chiaro significato sociale che, per sua stessa natura, andrebbe a interessare la cosiddetta *sfera pubblica*. Si è conseguentemente inclini a ritenere che solo la seconda determinazione possieda rilevanza dal punto di vista politico (basti pensare alle questioni legate all'autodeterminazione di minoranze culturali all'interno di uno Stato), mentre la prima si collocherebbe in un ambito di indecidibilità e, quindi, di sostanziale indifferenza politica.

Sarebbe tuttavia decisamente parziale pensare che le acquisizioni che vanno a comporre la risposta alla domanda sull'identità personale possano rinvenirsi solo all'interno della cosiddetta "sfera privata". Quella legata all'identità personale non è questione che si distende e risolve sul piano esclusivamente individuale o, meglio, interiore. Essa si nutre anzi di una serie virtualmente interminabile di riferimenti e rapporti intersoggettivi, certo non racchiudibili nella sola dimensione del privato, che costituiscono altrettanti banchi di prova dai quali ognuno riceve istanze di conferma ma anche di smentita rispetto all'immagine di sé che ha più o meno consapevolmente elaborato. Sotto questo profilo, sembra opportuno riconsiderare entrambe le dimensioni della prospettiva identitaria rispetto alla loro rilevanza politica e, in particolare, tentare un'interpretazione di quella distinzione volta a riabilitare una più marcata decisività (politica) per l'identità individuale: se la risposta alla questione dell'identità

personale comprende sia la *sfera privata* sia la *sfera pubblica*, allora anche quest'ultima dovrà considerarne le modalità e le conseguenze.

Tra le conseguenze che direttamente interessano la sfera pubblica, deve essere tenuto presente che la questione dell'identità personale rimanda al problema del come rendere possibile il vivere insieme di più individui e più gruppi che si auto-attribuiscono una chiara consapevolezza identitaria⁴. Vorrei provare a distinguere due modalità idealtipiche di concepire tale vivere insieme, ovvero due livelli del relazionarsi di individui con individui e di gruppi con gruppi.

Un primo livello, che potremmo qualificare come quello della *coesistenza*, allude a un rapportarsi comunicativo e pratico-operativo tra diversi esseri ragionevoli, che possiede però un limite preciso: l'essere un rapportarsi tra *monadi contigue* ovvero costituire una sorta di *rapportarsi monadico*, intendendo con *monade* – in senso certo restrittivo rispetto alla complessità della nozione leibniziana – una dimensione di presunta autosufficienza e costitutiva impermeabilità a ogni tentativo di *contaminazione* dall'esterno che si proponga di travalicare una mera coesistenza spaziale o un semplice e occasionale contatto⁵. Si tratta quindi di *giustapposizione* di individui e di gruppi al posto di *integrazione* tra gli stessi, ovvero lo *stare-insieme-accanto*, piuttosto che il *mettere-insieme-progetti-di-vita*: questo è un primo inquadramento problematico del vivere insieme pragmaticamente constatabile.

Tale *stare-insieme-accanto* è tuttavia propedeutico a un rapportarsi più articolato, più "spesso" (*thick*)⁶, ovvero più chiaramente impegnato dal punto di vista contenutistico. È questo ciò che potremmo qualificare come il livello della *convivenza*. In via stipulativa, invito con tale espressione a intendere quella dimensione che racchiude il passaggio da un rapportarsi meramente *giustapposente* a una consapevole e reciproca condivisione di valori e destini, di progetti di vita in comune che vanno al di là della mera concomitanza spaziale e temporale e implicano espliciti tentativi di risposta sul *cosa* si intende fare di quello spazio e tempo comuni e sul *come* farlo insieme.

I due modelli, per quanto *prima facie* avvicinabili, non possono in ultima istanza dirsi sovrapponibili, avendo il primo una finalità quasi esclusivamente descrittiva e il secondo un chiaro profilo normativo: se da una parte si colloca un punto di partenza, dall'altra si intravede la prospettazione di un risultato, tutt'altro che scontato rispetto al suo conseguimento. Da questo punto di vista, sembra allora legittimo descrivere il secondo livello del vivere insieme nei termini di quella che potremmo chiamare la *sfida della convivenza*, problematica che sorge dalla spesso non scelta eppure inevitabile condivisione degli stessi spazi e degli stessi tempi da parte di più individui che sono e, soprattutto, si percepiscono come radicalmente differenti da ogni altro⁷.

Tale sfida, come ogni altra possibile, risulta strutturalmente esposta al compromesso. La risposta alla domanda "chi sono io?" rappresenta infatti l'occasione per rendere noti innanzitutto a se stessi i complessi equilibri che hanno di volta in volta bilanciato le dinamiche di auto-presentazione offerte con quelle di etero-riconoscimento ricevute, con la consapevolezza che ogni risultato raggiunto resta pur sempre coinvolto in processi ermeneutici di rinnovata comprensione ed inesausto mutamento.

Il discorso assume tuttavia una piega differente quando si ha a che fare con quel segmento del discorso identitario che è possibile qualificare come *identità religiosa*. A questo livello, l'apertura al confronto da parte di individui (e gruppi) si fa più ristretta, mentre ancor minore è di solito la propensione alla rivedibilità. Se l'identità personale può dirsi il frutto di compromessi tra chi vorremmo essere e chi ci viene chiesto di essere, quando il racconto identitario individuale racchiude al suo interno un riferimento alla dimensione religiosa, ovvero quando la risposta alla domanda su "chi sono io?" necessita di attingere dalla risposta alla domanda su "quanto è rilevante il rapportarmi a Dio per la mia vita?" le cose si complicano. Qui la disponibilità al compromesso si scontra con la consapevolezza che in esso dovrebbe essere incluso qualcuno o qualcosa che va al di là dell'umano e che si concepisce come del tutto estraneo alla di-

mensione di corrottibilità e imperfezione che caratterizza quest'ultimo ambito.

Per dirla in una battuta: con Dio non si fanno *compromessi*. Ma forse si possono fare *ragioni*. A questo livello, infatti, la *sfida della convivenza* assume su di sé l'onere di un'ulteriore sfida della *ragionevolezza*, riguardante il reperimento di ragioni sia per un (potenziale) consenso sia per un (potenziale) dissenso rispetto al racconto identitario che altri, più o meno esplicitamente, pretenderebbero di imporre alla libera espressione di noi stessi in un determinato contesto pubblico.

La complessiva *sfida della convivenza ragionevole* che così si genera costituisce una dimensione problematica che non coinvolge esclusivamente il tema dell'identità religiosa, ma che certamente trova nella micro- o macro-sequenza religiosa del racconto identitario un suo rilevante punto di emersione e, insieme, il suo decisivo banco di prova. Tale sfida si concentra per altro intorno a un grappolo di questioni piuttosto circoscritto, rispetto alle quali è necessario fare chiarezza sul piano innanzitutto metodologico.

Devono in primo luogo essere distinti due ambiti differenti, ovvero quello relativo alle *questioni formali* e quello concernente le *questioni sostanziali*. In quest'ultimo rientrano le tematiche che sono oggetto di concreto dibattito pubblico, come le questioni che riguardano la dimensione della vita dell'uomo, sia dal punto di vista biologico (inizio e fine vita), sia da quello sociale e culturale (famiglia, orientamenti sessuali, destinazione di risorse pubbliche a istituzioni religiose e laiche, istruzione scolastica, ecc.), ovvero quell'insieme di questioni che potremmo racchiudere sotto la complessiva etichetta del "cosa l'uomo intende fare di se stesso".

All'interno del contenitore *formale*, ovvero della dimensione che costituisce la cornice legittimante la correttezza degli interventi sul dibattito pubblico a prescindere dalla loro provenienza confessionale o ideologica, si possono distinguere almeno due macro-questioni: una che diremmo *sistemica*, riguardante il concetto di *laicità*, e una *epistemica*, che concerne il tema dell'*argomentatività*.

La prima questione, che allude esplicitamente al tema della *laicità dello Stato* e degli istituti giuridici che in esso si inquadrano, intende esplicitare un punto di partenza che non può più in alcun modo essere posto in discussione. Lo ha ribadito in maniera paradigmatica Rawls (1997, pp. 200-201):

Non ci viene chiesto di mettere a rischio la nostra dottrina, religiosa o non religiosa, ma ciascuno di noi deve rinunciare una volta per tutte sia alla speranza di cambiare la costituzione nel nome dell'egemonia della propria religione, sia alla pretesa di modificare i nostri obblighi al solo scopo di assicurare alla propria dottrina successo ed influenza. Conservare questa speranza e questi obiettivi significa opporsi all'idea di uguali libertà fondamentali per tutti i cittadini liberi ed eguali.

La questione *sistemica* riguarda dunque la salvaguardia istituzionale di una sfera comunicativa che, da una parte, difenda la chiara legittimazione all'inserimento, entro i confini della sfera pubblica di uno *Stato*, dei contributi provenienti da ogni *teoria comprensiva* ammissibile, sia essa di matrice religiosa o meno e che, dall'altra, faccia proprio un altrettanto chiaro rifiuto di ogni tentativo di condizionamento delle istituzioni pubbliche da parte di queste ultime. L'affermazione della neutralità ideologica dello Stato deve infatti restare un punto irremovibile per ogni inquadramento di qualsivoglia fenomeno di *deprivatizzazione* che possa essere compreso come compatibile con la prospettiva politico-giuridica liberal-democratica.

La seconda questione formale riguarda invece la dimensione dell'argomentatività, ovvero la disponibilità di singoli e gruppi coinvolti nei processi di formazione della volontà politica a chiarire il contenuto di verità che soggiace alla loro espressione di opinione. Si tratta di una questione che, per usare nuovamente i termini di Rawls, concerne l'"uso pubblico della ragione" da parte dei cittadini di uno Stato costituzionale liberal-democratico, e formula a questi ultimi la richiesta di una duplice prestazione. È la disponi-

bilità, da una parte, a presentare argomenti a sostegno delle proprie prese di posizione su questioni di pubblico interesse, dall'altra, ad ascoltare analoghe presentazioni da parte di ogni altro cittadino, strutturalmente congiunta alla correttezza epistemica di decidere quando sia ragionevole aderire alle opinioni altrui.

In ciò che segue vorrei concentrarmi su quest'ultima questione, con la convinzione che da essa possano scaturire significativi elementi per riconsiderare la prima sotto profili auspicabilmente adeguati a interpretare i termini della complessiva *sfida della convivenza ragionevole* all'interno dell'attuale contesto post-secolare.

Il disagio della deprivatizzazione

Avviandosi a esplorare le implicazioni interne alla questione *epistemica*, deve essere precisato che la duplice disponibilità ad argomentare e ad ascoltare argomentazioni altrui è richiesta a tutti i cittadini, in maniera trasversale rispetto alle loro auto-dichiarazioni di laicità o di (qualsiasi) appartenenza religiosa. In secondo luogo, è opportuno ancora sottolineare che la questione *epistemica* si inquadra esattamente all'interno dell'orizzonte *sistemico* che definisce il principio della laicità dello Stato come linea non trattabile né superabile.

Si colloca a questo punto quello che potremmo qualificare come *il disagio della deprivatizzazione*: il problema di come giustificare l'"uso pubblico" di ragioni non pubbliche, ovvero la legittimità della presentazione ed espressione, all'interno della sfera pubblica politica non istituzionalizzata, di opinioni e argomenti che sono la diretta espressione dell'appartenenza religiosa (o ideologica) dei loro proponenti e che, per quanto appaiano ragionevoli agli occhi di questi ultimi, non possono in alcun modo sperare in una loro razionale – ovvero universale e necessaria – condivisibilità.

Il dibattito filosofico-politico contemporaneo ha elaborato almeno due soluzioni di indubbio riferimento: quella pre-

sentata da Rawls nel celebre saggio *The Idea of Public Reason Revisited* (1997) e quella articolata da Habermas in una serie di scritti elaborati tra il 2001 e il 2005 e ora per la maggior parte raccolti nel volume *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005).

Rawls individua il dispositivo risolutivo del problema dell'accesso e dell'accogliabilità pubblica di ragioni non pubbliche in quella che chiama *clausola condizionale*, che definisce in questi termini:

(...) le dottrine comprensive ragionevoli, siano esse religiose o non religiose, possono essere introdotte nella discussione politica pubblica in qualsiasi momento, a condizione che siano a tempo debito presentate ragioni propriamente politiche – e dunque non ragioni date esclusivamente da dottrine comprensive – sufficienti a sostenere ciò che si dice sostenuto dalle dottrine comprensive introdotte (Rawls 1997, p. 203).

In sostanza, l'accettabilità pubblica di ogni argomento o enunciato espressione di qualsivoglia dottrina comprensiva ragionevole è subordinata al reperimento, da parte di chi lo sostenga, di un equivalente semantico-concettuale formulato in un linguaggio che non cerchi di mutare il significato della ragione pubblica, che deve rimanere ancorata ai principi di pubblicità e universale accessibilità⁸.

Il più rilevante risultato di tale capacità e disponibilità di traduzione entro i termini della ragione pubblica si rinviene nella consapevolezza che “la fonte della lealtà dei cittadini alle concezioni politiche sta nelle rispettive dottrine comprensive, sia religiose, sia non religiose” (p. 206). Superare la clausola condizionale equivale insomma all'attestazione di impegno, da parte di cittadini capaci e disponibili alla traduzione, a promuovere la democrazia costituzionale, proprio a partire dall'espressione della propria teoria comprensiva.

La risposta articolata da Habermas al *disagio della depri-privatizzazione* parte esattamente da dove quella di Rawls si era attestata. Il filosofo tedesco, discutendo alcune obiezioni mosse a Rawls da parte di Weithmann (2002) e Audi (in Au-

di, Wolterstorff 1997), pone innanzitutto un rilievo empirico, notando che molti cittadini che prendono posizione su questioni pubbliche da un punto di vista religioso non dispongono nei fatti di risorse ideali e culturali sufficienti per trovare motivazioni laiche indipendenti dalle loro convinzioni più profonde e autentiche. Conseguentemente,

(...) lo Stato liberale non deve trasformare la debita separazione *istituzionale* tra religione e politica in un peso *mentale e psicologico* che è impossibile imporre ai suoi cittadini credenti. (...) Lo Stato liberale (...) non può scoraggiare i credenti e le comunità religiose dall'esprimersi *come tali* anche politicamente, perché non può sapere se in caso contrario la società laica non si privi di importanti risorse di creazione di senso (Habermas 2005, pp. 33-34).

Muove da tale constatazione la sua proposta di *riserva istituzionale di traduzione*: se, da una parte, lo Stato non può pretendere dai propri cittadini credenti “una suddivisione della loro identità in una componente per così dire pubblica e in una componente privata” (Habermas 2001a, p. 106), dall'altra, “non può non aspettarsi da loro che riconoscano il principio dell'esercizio ideologicamente neutrale del potere” (Habermas 2005, p. 33). Alla base di tale ragionamento si colloca la distinzione, elaborata da Fraser e ripresa dallo stesso Habermas, tra *sfera pubblica debole*, contesto comunicativo pre-istituzionale di prima articolazione di questioni di interesse pubblico, e *sfera pubblica forte*, contesto comunicativo istituzionale che lega la discussione di una questione all'elaborazione di una posizione normativamente vincolante per tutti gli appartenenti alla comunità giuridica nella quale è sorta⁹.

Solo a quest'ultimo livello vale per Habermas la *clausola condizionale* rawlsiana, che non sarebbe dunque applicabile nel contesto della ricca e polifonica *sfera pubblica debole* nel quale Rawls pensava innanzitutto di metterla alla prova. Le soglie istituzionali fungono da imm modificabile *confine* tra le due sfere e, insieme, da *filtro* argomentativo che consente l'e-

clusivo passaggio di ragioni di matrice laica o di traduzioni di ragioni di matrice religiosa.

Tale lavoro di traduzione trova tuttavia senso solo nella forma di un non scritto né istituzionalizzabile “impegno cooperativo”, che si fonda sul piano della correttezza morale e della solidarietà tra cittadini reciprocamente estranei. In sintesi, lo Stato liberale, richiedendo paritariamente a tutti i cittadini un unico *ethos* politico laico, ripartisce in misura diseguale gli oneri cognitivi di uniformazione a tale richiesta tra cittadini laici e cittadini credenti. Questi ultimi, per contribuire attivamente alla discussione pubblica, hanno infatti dovuto acquisire atteggiamenti epistemici che non costano fatica ai cittadini laici. Il maggiore costo (“onere asimmetrico”) che i cittadini credenti sopporterebbero sottoponendosi alla clausola della traduzione dovrebbe dunque essere compensato “dall’attesa normativa che quelli laici si aprano ad un possibile contenuto di verità dei contributi religiosi e si impegnino in dialoghi dai quali è possibile che le ragioni religiose emergano nella forma mutata di argomentazioni universalmente accessibili” (Habermas 2005, p. 35). La dimensione cooperativa risiederebbe dunque nel sentirsi reciprocamente debitori della chiarificazione delle ragioni a sostegno delle proprie pubbliche prese di posizione.

Espressivismo religioso e identità personale

Provando a tracciare un pur parziale bilancio, se Rawls sembra richiedere un troppo gravoso impegno ai cittadini credenti, che induce a sovrastimare la capacità e l’interesse di questi ultimi per la traduzione di dottrine religiose in ragioni pubbliche, una (pur differente) critica di introduzione di un aspetto sovrastimale può forse essere mossa anche ad Habermas.

Habermas cerca di stimare con accuratezza empirica il maggiore onere che grava sui cittadini credenti rispetto alla loro legittima aspettativa di espressione pubblica. In questo quadro, apre opportunamente alla dimensione identitaria

con la sua idea di una *riserva istituzionale di traduzione*, che non obbliga questi ultimi, per accedere a un pubblico dibattito, a scindere la propria identità in parti pubbliche e parti private. Mette inoltre in guardia dal pericolo, sempre incombente e analogo all’idealtipo della *coesistenza* sopra articolato, di una *segmentazione* della comunità politica in sotto-comunità religiose o ideologiche reciprocamente incommunicanti.

Tuttavia, anche Habermas sembra riporre una fiducia eccessiva, questa volta in favore della disponibilità argomentativa da parte dei cittadini laici verso i cittadini credenti. L’“impegno cooperativo” potrebbe infatti non realizzarsi, soprattutto in quelle comunità a maggioranza laica nelle quali i cittadini di quest’ultimo versante non si sentano debitori di alcuna ragione esplicativa nei confronti dei cittadini credenti. L’“attesa normativa” di questi ultimi rispetto a un riequilibrio del maggiore onere pagato sul piano epistemico potrebbe essere chiaramente frustrata, al pari dell’“accertamento auto-critico dei limiti della ragione laica” che Habermas a più riprese raccomanda (cfr. Habermas 2005, pp. 43, 46, 48, 50; 2004b, pp. 36-37).

Da un punto di vista complessivo, sarebbe forse stato utile un più chiaro ancoramento del discorso sulla deprivatizzazione delle religioni alla dimensione identitaria (individuale). Spesso i singoli cittadini, prima e al di sopra della rivendicazione di un riconoscimento legislativo e pubblico della propria specificità cultural-religiosa – con relativa e sempre controversa richiesta di allocazione di risorse pubbliche, comunque a vantaggio di gruppi e comunità costituite – desiderano più semplicemente un riconoscimento sul piano sociale e della quotidiana interrelazione: l’integrazione della differenza, per quanto sancita nelle varie sedi istituzionali, si misura nella concreta prassi. Si collocano infatti a questo livello le aspettative e le “attese normative” che, quando frustrate, costituiscono il potenziale germe di iniziale disaffezione e chiusura del singolo nei confronti della società nella quale vive.

Ciò vale genericamente per ogni richiesta di espressione culturale ma vale *a fortiori* se tali attese si traducono in al-

trettante richieste di rispetto della propria identità religiosa. Come detto, con Dio non si fanno compromessi: Dio “conta”; è differente – nel senso della molteplicità delle figure del divino – e “fa la differenza” – nel senso che lungo l’articolarsi delle confessioni religiose si organizzano alcune tra le più rilevanti linee di coesione e conflitto che solcano in profondità le nostre compagini sociali. Una parte significativa del *disagio della deprivatizzazione* deriva a mio avviso proprio da una diffusa sottovalutazione della rilevanza di tale aspetto e da una ristretta problematizzazione del nesso che si instaura tra nascita di numerose patologie sociali e forme di misconoscimento dell’identità religiosa.

Sotto questo profilo, abbiamo probabilmente bisogno di uno strumentario concettuale più analitico: per comprendere con maggiore precisione i termini della *sfida della convivenza ragionevole* nell’età post-secolare che stiamo attraversando risulta troppo generico e in ultima analisi insoddisfacente discutere esclusivamente del rapporto tra cittadini laici e credenti sulla scena pubblica come hanno fatto Rawls e Habermas. Sarebbe opportuno interrogarsi anche sul differente rapportarsi all’ambito pubblico da parte di diverse confessioni religiose tra loro e con il versante laico. Si renderebbe così evidente che non tutte le confessioni (come per altro non tutti gli individui credenti) ambiscono a esprimersi pubblicamente e, soprattutto, che ognuna (e ognuno), se e quando lo fa, segue un codice comunicativo difficilmente inquadrabile entro i confini di un unico modello.

Per iniziare concretamente a muoversi in questa direzione appare preliminarmente opportuno ripensare i limiti di applicabilità di un contesto storico-teorico di indubbio riferimento. Tale contesto è costituito dal sorgere degli Stati Uniti come compagine politico-istituzionale che sancisce a livello costituzionale il principio della separazione tra Stato e Chiesa in una maniera destinata a restare paradigmatica¹⁰. È questo il pressoché esclusivo ambito di riferimento della riflessione sia di Rawls sia di Habermas, seppure in forma più sfumata.

Tale fondamentale e inesauribile contesto di riflessione possiede però specificità storiche e sociali non rilevabili in al-

tri e non consente perciò di essere impiegato alla stregua di paradigma universale. In estrema sintesi, solo per ricordare dati noti: all’epoca della propria fondazione come compagine istituzionale, negli Stati Uniti si ritrovarono diverse, anche diversissime comunità di fede, non di rado l’una radicalmente ostile nei confronti con l’altra ma – e questo costituisce una *prima* cifra di *irripetibilità* – *tutte* potevano pur sempre riconoscersi nel solco del cristianesimo, per quanto riformato e variamente interpretato dal punto di vista dottrinario e culturale. Quale *seconda* cifra di *irripetibilità*, tale comune origine garantiva per *tutte* le comunità l’immediata comprensibilità e adesione alla distinzione tra *sacro* e *profano* e la potenziale disponibilità – che si tradusse poi concretamente nel dettato costituzionale – a riprodurla sul piano politico nei termini della distinzione tra ambito *privato* e ambito *pubblico*. Per altro – quale *terza* dimensione di *irripetibilità* – *nessuna* comunità di fede, tra quelle che esprimevano i primi coloni, poteva vantare quella che potremmo chiamare una *rendita di posizione territoriale di matrice religiosa*, ovvero una maggiore permanenza sul suolo americano che legittimasse l’instaurarsi di una tradizione religiosa residente più o meno surrettiziamente in grado di qualificare l’arrivo di esponenti di altre credenze come espressione di “confessioni religiose ospiti”, con tutto il non detto nei termini del più ristretto e deteriore concetto di tolleranza che tale definizione sottintende.

Riportando tale paradigma e la soluzione costituzionale da esso incarnata nel contesto pur sempre *occidentale* ma *europeo*, non potremo riscontrare alcuna di quelle cifre di irripetibilità: *non tutte* le confessioni presenti nel contesto europeo si riconoscono nell’alveo del cristianesimo; conseguentemente, *non tutte* riconoscono la distinzione sacro/profano (o comunque quella tipicamente cristiana) e la corrispondente traduzione nella distinzione tra sfera privata e sfera pubblica; infine, esiste *una* confessione religiosa che può vantare una *rendita di posizione territoriale* indiscussa e imparagonabile con ogni altra, anche a essa antecedente. Risulta quindi largamente compromissorio tentare di interpretare il

problema post-secolare nel suo complesso – che possiede specificità rilevantissime a livello dei singoli Stati¹¹ – e di risolverne le sfide a esso sottese all'interno di un *unico* paradigma esplicativo, dotato semmai di una rilevanza epistemica circoscritta al contesto della sua formazione ed articolazione storica.

L'acquisita consapevolezza di una diversa modalità esplicativa del fenomeno post-secolare nel contesto occidentale europeo deve per altro rendere familiare anche una non meno fondamentale modalità differenzialista di affrontare il collegato fenomeno dell'espressività dell'identità religiosa. Quest'ultimo si compone di vari ambiti di variabilità. Innanzitutto, esiste in Europa un indubbio *differenziale di rendita pozizionale* nei termini sopra chiariti, che mantiene la religione cristiana su un livello radicalmente differente da ogni altra confessione rispetto alle possibilità di intervento nell'ambito pubblico.

Come già ricordato, inoltre, non tutte le forme di religiosità vissute da differenti attori sociali si affermano nel contesto pubblico nel medesimo modo: vi è infatti chi considera esclusivo, intimo e individuale il proprio rapporto con il divino e chi concepisce la propria religiosità come condivisione di un sistema unificato di credenze e pratiche da svolgersi in comune; detto in altri termini, all'interno della stessa compagine sociale si deve poter distinguere tra chi ha compiuto un percorso di individualizzazione e privatizzazione della propria identità religiosa e chi, soprattutto – ma non esclusivamente – tra i gruppi di recente immigrazione, non concepisce altra modalità per esprimerla al di fuori di quella comunitaria e pubblica. Le società post-secolari europee devono dunque fare i conti con un *differenziale espressivo* dei loro cittadini credenti anche molto rilevante.

Infine, pur rientrando all'interno di quest'ultimo, per la peculiare dinamica di interrelazione sociale che genera è possibile distinguere un ulteriore *differenziale simbolico*. È opportuno precisare che la questione dell'esposizione dei simboli religiosi alla quale qui ci si riferisce non riguarda i simboli esposti in luoghi pubblici¹² bensì esclusivamente quelli

esposti a livello individuale e quindi sul corpo o facenti parte dell'abbigliamento¹³.

Pur implicando forme di comunicazione non verbale, quest'ultima dimensione rientra appieno nella prospettiva dell'espressività. Il simbolo è infatti inquadrabile come una sorta di diaframma tra mondo interiore ed esteriore dell'io, un ponte di collegamento tra la dimensione privata dell'identità e la sua manifestazione pubblica. L'intento di fondo che presiede all'esposizione di un simbolo, particolarmente se religioso, può dunque individuarsi nell'espressione (pubblica) della propria differenza e, al tempo stesso, nell'istanza (individuale) del suo riconoscimento.

Bisogna allora dare spazio a ogni espressione e a ogni simbolo? Credo che l'assenso all'*occupazione* di spazio sociale e pubblico da parte di espressioni identitarie e simboliche debba sottostare a due condizioni di fondo. La prima riconosce come accettabili solo le espressioni e i simboli che restano entro i confini del traducibile, ovvero che implicano, da parte di chi li fa propri, la capacità di tradurli in argomentazioni, ma al di fuori della preoccupazione rawlsiana di costruire argomenti guidati dall'"uso pubblico della ragione": l'identità individuale si esprime pur sempre con un linguaggio individuale. Tale capacità identifica la *condizione necessaria* per accertare la competenza epistemica dell'autore di quell'espressione o del portatore di quel determinato simbolo e, insieme, la sua volontà di partecipare consapevolmente alla veicolazione del messaggio che ne è contenuto. La *condizione sufficiente* si presenta in forma duplice. Da una parte (condizione sufficiente *soggettiva*), deve essere accertata la volontarietà di tale forma espressiva o di tale esposizione simbolica da parte del singolo individuo, dall'altra (condizione sufficiente *oggettiva*), deve essere accertato se quella specifica espressione comunicativo-simbolica sia compatibile con il dettato costituzionale che la comunità giuridica che lo ospita si è democraticamente data.

La consapevolezza della necessità di una modalità esplicativa diversa rispetto alla riproposizione emendata del modello statunitense, articolata per abbracciare il solo contesto

post-secolare europeo con uno sguardo comunque necessariamente compromissorio, sembra così rinvenire nella prospettiva dell'identità gli elementi per una sua maggiore adeguatezza. È stata per altro sicuramente l'Europa – intesa come macro-regione geografica prima che come unione politica – a essersi prima e più di ogni altro contesto macro-territoriale interrogata su se stessa sul piano culturale, politico e, non da ultimo, religioso¹⁴. È forse allora proprio la problematica identitaria a costituire la *cifra di irripetibilità* del contesto sociale europeo e, al tempo stesso, la “cartina di tornasole” con la quale risulta magari insufficiente ma comunque necessario far reagire il fenomeno della deprivatizzazione, allo scopo di inquadrarlo nella sua scaturigine individuale e mantenerlo completamente all'interno della dialettica democratica di uno Stato laico, che consideri la *sfida della convivenza ragionevole* non come un disagio inevitabile bensì, innanzitutto, come un serbatoio di opportunità per una migliore e civile auto-comprensione.

¹ Una significativa articolazione di tale tesi, divenuta di indubbio riferimento per l'attuale dibattito, si deve a Casanova 1994.

² Tra i più recenti contributi che hanno messo a fuoco tale nodo tematico, mi limito qui a rinviare a Taylor 2002 e a Michalski, zu Fürstenberg 2005.

³ “Le istituzioni e le organizzazioni religiose non vogliono più limitarsi alla cura pastorale delle anime individuali e continuano a sollevare questioni sui legami tra moralità pubblica e privata, nonché a sfidare la pretesa dei sottosistemi sociali, in particolare lo Stato e il mercato, di essere esenti da considerazioni normative ‘esterne’” (Casanova 1994, p. 11). Cfr. anche p. 121.

⁴ Rispetto alla fondamentale dialettica tra *identità individuale* e *identità di gruppo*, ho preso spunto e tengo qui sullo sfondo le chiarificazioni teoriche elaborate in Cerutti 1996 e 2000; Henry 1996, 1998 e 2000. Per un più ampio inquadramento del tema identitario in relazione all'attuale dibattito sul multiculturalismo rinvio a Henry, Pirni 2006.

⁵ Rende opportunamente ragione della complessità del termine *monade* in Leibniz Celada Ballanti 2007.

⁶ Il riferimento è qui a Walzer 1994.

⁷ Ho cercato di proporre una più articolata definizione di tale sfida in Pirni 2006, 2007a, 2007b.

⁸ “(...) partiamo da premesse che accettiamo e riteniamo ragionevolmente condivisibili anche dagli altri, e (...) cerchiamo di giungere in modo corretto a conclusioni che pensiamo possano essere ragionevolmente accettate anche dagli altri” (Rawls 1997, p. 206).

⁹ Cfr. Fraser 1992. Per una più analitica chiarificazione di questo punto rinvio a Pirni 2006, pp. 16-24.

¹⁰ Cfr. la Prima Proposizione del Primo Emendamento: “Il Congresso non farà alcuna legge per il riconoscimento di qualsiasi religione o che ne proibisca il libero culto”.

¹¹ Come già mostrato dallo studio di Casanova (1994, pp. 135-376) e ribadito dalla più recente ricerca di Norris e Inglehart (2004) con l'inquadramento di un'enorme messe di dati statistici.

¹² Per intenderci, non si tratta qui della controversa questione riguardante l'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche: su questo punto cfr. innanzitutto Bin et al., a cura, 2004 e «Ragion Pratica» 2007.

¹³ Per un paradigmatico inquadramento del tema, in riferimento alla “questione del velo islamico”, cfr. Galeotti 1999, pp. 111-139.

¹⁴ Il recente dibattito sulla Costituzione europea ha da questo punto di vista costituito solo l'ultima conferma di una tradizione del fare questione di se stessi, dell'auto-interrogarsi sul “chi” e sul “verso dove” che affonda le proprie radici esattamente nelle radici culturali greche del continente.

Al tempo dei Golem. Trasformazioni dello spazio pubblico ed elisione del politico*

Debora Spini

Pubblico, Privato, Sociale

Le trasformazioni sociali e politiche degli ultimi decenni hanno mostrato quanto fosse necessario ripensare il rapporto fra religione e politica nell'ambito delle *polities* democratiche. In particolare, Habermas ha più volte auspicato un'alleanza fra fede e ragione per salvare la democrazia, là dove la cultura del "senso comune" non basta più per rispondere alle sfide a cui ci troviamo di fronte. Giustamente, Habermas ha posto la necessità di prendere sul serio le ragioni dei cittadini per così dire "religiosamente orientati", abbandonando un secolarismo aggressivo e approntando spazi pubblici nei quali possano aver luogo quei processi di "traduzione" fra prospettive religiose e non religiose che mettono in grado cittadini provenienti da retroterra diversi di capirsi e di sviluppare nuove solidarietà (Habermas 2005). In questa visione ragione e fede non sono più incapsulate in un rapporto oppositivo, ma piuttosto legate da una relazione nella quale la prospettiva religiosa fa da *alter ego* alla ragione stimolandola a compiere una sorta di scatto cognitivo. La riflessione habermasiana, comunque, non abbandona la convinzione che lo stato liberale possa contare su un fondamento autonomo e su risorse cognitive proprie, e ricorda il dovere che le nostre *polities* democratiche occidentali hanno di mantenere fede alle loro stesse promesse. Tuttavia, nel discorso pubblico si va facendo strada anche una tendenza diversa e ben più preoccupante. Il rinnovato protagonismo dei gruppi religiosi trova spesso corrispondenza in una sorta di di-

sfattismo dei laici o piuttosto, come lo ha definito Franco Crepsi (2008, p. 13), una specie di "complesso di inferiorità", quasi che alla politica rimanesse aperto solo il piccolo cabotaggio del *policy-making* mentre invece alla religione spettasse il monopolio di elaborare prospettive di senso (Marramao 2008, p. 220).

Ripensare il rapporto fra religione e politica comporta necessariamente riconsiderare molti tratti di ciò che si era abituati a chiamare "modernità", i quali stanno subendo una trasformazione profonda in questo tempo di passaggio fra primo e secondo moderno. In buona parte, la prima modernità era caratterizzata proprio dal processo in base al quale la religione, o più in generale il richiamo alla trascendenza, lasciava spazio alla ragione e alla scienza come strumentario capace di spiegare il mondo e, eventualmente, di dominarlo; di questo processo ha fatto parte anche il tentativo di imporre un arretramento della religione nello spazio pubblico. È quasi inutile ricordare come il termine stesso "modernità" sia estremamente controverso, e come né le scienze sociali né la riflessione filosofica siano unanimi nello stilare un canone che definisca una volta per tutte cosa sia effettivamente "moderno". Anzi, sempre di più si afferma la consapevolezza che non esista *la* modernità, ma piuttosto esistano *le* modernità, ovvero che ci si trovi di fronte a modernità multiple, prismatiche, e a processi di modernizzazione differenziata (Ianni 1992; Ortiz 1992 e 2000; Marramao 2003). Prospettive diverse hanno tracciato diverse genealogie, sia centrate sulla secolarizzazione di categorie teologiche come in Schmitt, oppure tendenti a ricostruire un itinerario di una legittimità "autoctona" propria dell'età moderna come in Blumenberg. Altri, invece, hanno sottolineato quanto il processo di secolarizzazione non si fosse in realtà mai del tutto compiuto. Qualunque sia l'interpretazione che si sceglie di abbracciare fra le varie che si confrontano nel vasto dibattito sulla secolarizzazione e la teologia politica (Galli 2008, Scattola 2007), si può concordare sul fatto che il campo d'azione della politica nella modernità prenda forma nel corso di un rapporto con la religione che si può definire dialettico, spesso anta-

gonistico: un lungo e aspro cammino che dallo scontro fra teologie politiche conduce all'emancipazione della politica dal richiamo alla trascendenza. L'esperienza dolorosa del conflitto religioso è costitutiva per l'emergere di molti dei tratti tipici di quanto abbiamo chiamato modernità.

Nella storia della modernità occidentale sono state elaborate varie soluzioni politiche – alle quali corrispondevano distinti modelli teorici – per tenere sotto controllo il potenziale destabilizzante del conflitto religioso. Il modello della tolleranza messo in opera dall'Editto di Nantes, per non fare che un esempio, rispondeva alla necessità esclusivamente politica di accettare e gestire una situazione altrimenti sgradita, quale la presenza di corpi estranei dal punto di vista religioso nel quadro del regno francese. Altri modelli teorico-politici si rifacevano invece alla possibilità di raggiungere la concordia su alcune basilari verità di fede, oppure ricercavano un accordo fra religione e ragione: questo tentativo – oggi nuovamente invocato – non ha significato l'aprirsi di nuovi diritti, al contrario. Nella misura in cui la credenza religiosa veniva articolata come razionalizzabile, diventava anche inconfutabile, e ogni eterodossia conseguentemente assumeva i contorni di un atto di protervia. Si veda ad esempio il dibattito sulla coscienza errante del Seicento francese e olandese, nel quale l'autentico punto di svolta è costituito dal pensiero di Pierre Bayle, che sottolinea la completa irriducibilità della fede alla ragione.

Locke e Hobbes rappresentano due punti culminanti dei diversi itinerari politici di gestione della differenza religiosa. Hobbes prende di petto l'irriducibilità del conflitto religioso, affidando al potere politico il compito di guidare gli esseri umani fuori dal *kingdom of darkness*: lo Stato, che possa o meno considerarsi ancora "cristiano", diventa così il "freno del disordine moderno" (Galli 2008, p. 77). La strategia di Locke per disinnescare il potenziale polemico della differenza di fede è diversa, e consiste in buona misura nell'estromissione delle convinzioni religiose dalla sfera propriamente pubblica: prima di affermare una volta per tutte che questo consista in una pura e semplice privatizza-

zione si deve però operare un distinguo. Se certo è caratteristica della prima modernità la capacità di perimetrare spazi specificamente politici, in una sorta di processo di *enclosure*, al quale si accompagnava il profilarsi della sovranità come capacità di esercitare controllo su un territorio, ugualmente caratteristico è l'articolarsi di uno spazio tridimensionale che comprende il privato – inteso propriamente come sfera dell'intimità –, la sfera della politica per così dire "governamentale" e l'ambito intermedio del "sociale", uno spazio che continua a essere secondo certi aspetti privato pur non essendo accentrato solo sull'intimità, e che è sociale ma non ancora compromesso dal potere. Del resto, anche nella *Lettera sulla Tolleranza* le Chiese sono concepite come libere associazioni (*voluntary associations of men*) che si pongono fra la fascia della privatezza e quella intermedia della socialità, a patto naturalmente di rinunciare a rivendicazioni di supremazia nei confronti delle altre – un modello, questo, che non ha mancato di trovare applicazione storica, come testimonia, per non fare che un esempio, l'esperienza americana (Bonazzi 1970). I cittadini dovevano pagare il prezzo della privatizzazione dell'identità religiosa per guadagnarsi il diritto a stare nella società sotto la protezione del sovrano. Rintracciando i punti salienti del rapporto fra religiosità e forme e spazi politici non si può non considerare quanto sia stata importante l'esperienza della diversità religiosa proprio per la nascita dello stesso spazio pubblico, così come evidenziato da Weber, ma prima ancora e in altra chiave anche da Tocqueville. Molti conflitti si sono sviluppati proprio intorno alla collocazione delle confessioni religiose in questa mappa tripartita – se dovessero cioè appartenere all'ambito propriamente del "governo", a quello privato o a quello della "socialità"; nello spazio sociale individuato e protetto dalle mura dello Stato che si definiva sovrano, diverse visioni del mondo hanno imparato, *bon gré ou mal gré*, a stare fianco a fianco. Questo processo ha conseguenze importanti, che lo si consideri dal punto di vista della sovranità, della società civile o dell'identità. In primo luogo, le diverse identità religiose nell'esperienza occidentale sono state forzate ad accettare la con-

vivenza perché tenute *in awe* dal *mortall god* rappresentato dallo Stato. Le confessioni religiose hanno dovuto smettere di sognare la teocrazia e imparare, con le buone o con le cattive, a “fare” società civile, una società civile che rimaneva comunque compresa nelle mura dello Stato. Questo attore chiave della modernità, lo Stato moderno, si è anche “aperto” verso il proprio interno; il sistema di diritti che si è consolidato nel corso del processo di democratizzazione degli Stati e delle varie ondate inclusive che lo hanno caratterizzato ha dato forma allo spazio sociale come spazio di libero confronto. Una volta pagato il prezzo della rinuncia a ipotecare il potere politico, e della privatizzazione della religione, diventava possibile per i gruppi religiosi agire e partecipare nello spazio pubblico.

L'affermarsi dello Stato moderno aveva inoltre consentito ai diversi gruppi religiosi di assumere una sorta di doppia cittadinanza: un esempio è la rivendicazione di essere “*bons buguenots et bons français*”, con la quale i protestanti francesi perseguitati tentavano di assicurarsi il diritto alla sopravvivenza. In altri termini, il processo di perimetrazione territoriale sopra ricordato aveva promosso il formarsi di identità politicamente definite, e aveva permesso agli abitanti di tali spazi di pensarsi come sudditi (in seguito come cittadini) di quel corpo politico ben definito di uno Stato o di una nazione, oltre che – o addirittura prima che – come membri dell’*oikoumene* cristiana.

Alla radice della *revanche de Dieu* che si percepisce sempre più forte sia a livello delle democrazie liberali sia all’orizzonte della politica ex-internazionale, ora globale, si trova una divisione del lavoro fra *governance* e sfere pubbliche rimasta sbilanciata dallo sgretolarsi delle mura perimetrali a cui accennavamo prima. Uno sgretolarsi che non si fa evidente solo nelle democrazie occidentali, ma anche nel disastro, o quantomeno nell’evidente affanno dell’esportazione extraeuropea del modello dello Stato territoriale nazionale. Dal fallimento di quel tentativo di trapianto sono nati i “fondamentalismi” di vario segno, non estranei al moderno, ma ai suoi frutti velenosi (Tibi 1997; Eisenstadt 1994).

Sindrome bipolare delle democrazie

Sarebbe troppo semplicistico ridurre il passaggio dalla prima alla seconda modernità ai termini di una “crisi dello Stato”, alla *fin des territoires*. La sua morfologia è ben altrimenti complessa e non può esaurirsi nelle rappresentazioni monodimensionali: ogni possibile lettura deve riconoscere contraddizioni e paradossi come aspetti costitutivi di questo tempo di transizione. Ugualmente, le diagnosi secondo le quali ci troviamo di fronte alla “fine della politica” *sic et simpliciter* o alla completa perdita di rilevanza di tutti gli attori politici di fronte all’onnipotenza dei flussi economici non rendono conto di tutte le dinamiche in atto. Indubabilmente, la politica, con il suo spazio, i suoi attori, la specifica *agency* che la caratterizzava, sta subendo trasformazioni profonde. In particolare, per il tema che stiamo trattando, un aspetto della situazione delle nostre democrazie liberali (soprattutto ma non solo occidentali) è particolarmente rilevante, e si potrebbe descrivere come una sorta di sindrome bipolare. Una forbice si apre infatti fra un allargamento senza precedenti del campo di quanto può essere oggetto di decisione pubblica, ampliamento tanto forte da dare quasi una vertigine, e un senso di frustrazione paralizzante di fronte alla complessità delle sfide cui le democrazie sono chiamate a rispondere. Da un lato, la sempre rinnovata scatola degli attrezzi rappresentata dalla scienza e dalla tecnica fa sì che si possano e si debbano prendere decisioni su questioni ultime come corpo, coscienza, morte, vita. D’altro canto, la morfologia del secondo moderno si allontana drasticamente dagli scenari che credevamo ormai consolidati. Non si richiude intorno a noi la gabbia d’acciaio della burocrazia, risultato di una legittimazione estrema, e non è quindi la freddezza dell’acciaio burocratico, quanto la lattiginosità e l’opacità del modello di *governance* a rendere lenti i movimenti delle nostre *politiques* (D’Andrea 2006). Il mondo globalizzato, con i suoi nuovi “assemblaggi” (Sassen 2006), rende sempre più difficile realizzare forme di controllo politico, indebolendo così non solo e non tanto la sovranità degli Stati, ma anche

gli spazi di decisione effettiva delle democrazie su base territoriale. In una situazione che può essere meglio rappresentata facendo ricorso al paradigma multidimensionale e multilivello della *governance* piuttosto che a rapporti di legittimazione “verticali”, sta diventando sempre più complicato ricostruire la linea che unisce cause ed effetti, decisioni e destinatari delle decisioni, e soprattutto è sempre più difficile, al punto da risultare quasi impossibile, rintracciare il filo di Arianna della responsabilità politica.

Tuttavia, la liquefazione della gabbia d'acciaio non è il solo tradimento della modernità a cui ci troviamo a far fronte. A essa si unisce l'effetto boomerang provocato dalle conseguenze non volute e non previste della crescita della conoscenza scientifica e delle capacità tecniche, che iscrive gli spazi pubblici nel quadro più ampio di una società del rischio caratterizzata da una condizione di riflessività. L'affermarsi dei rischi globali, spesso caratterizzati da irrevocabilità e inerzialità, mette in discussione molto del nostro modo di pensare la politica e, su un livello più ampio, scompone il volto della modernità (Cerutti 2007). Dopo la battaglia per la verità fra scienza e fede, la leggibilità del mondo in termini non più di organismo ma di macchina implicava, dal punto di vista politico, la possibilità di pensare anche di aver fra le mani uno strumentario capace di riparare, trasformare, dominare la natura. Adesso, invece, il “mondo” – forse mai fino in fondo demagificato e secolarizzato – è comunque tornato a essere sfuggente a causa della natura “incontrollabile e imprevedibile del danno futuro” (D'Andrea in Giuntini, Meucci, Spini, 2008, p. 155). Il dover dubitare persino delle conseguenze di atti quotidiani e banali espande in un gioco di specchi dalle dimensioni spesso ingestibili l'assunzione di responsabilità. Di fronte a questioni tanto gigantesche quanto la difficoltà di conciliare sostenibilità e sviluppo oppure di trovare un freno a dinamiche quali quelle messe in atto dai rischi globali non è scontato che si possano trovare soluzioni “giuste”. Non solo il soggetto principe della modernità, lo Stato territoriale, si trova spesso disarmato di fronte a questi processi: questo sovvertimento di confini rende fragile il

terreno sotto ai piedi alle stesse democrazie, e conferma quanto sia sempre più difficile per la politica prodursi come modo di azione capace non solo di trovare soluzioni efficaci, ma soprattutto di costruire senso.

Per leggere il destino dello spazio pubblico oggi è necessario dunque riflettere sul volto mutato del “potere”, che appare meno “politico”, sempre meno weberiano o hobbesiano e sempre più *soft*, diffuso, “sociale”. Usando un vocabolario illustre un po' fuor di luogo, si potrebbe dire che non si tratti né di *Macht* né di *Herrschaft*, o quantomeno di una *Macht* molto particolare. Nell'orizzonte di un mondo globalizzato si configura una situazione per cui la potenza militare è a volte più un ostacolo che un vantaggio, un tipo di conflittualità latente nel quale la peggior ritorsione che si possa subire è quella di essere lasciati stare – il potere tipico della lattiginosità della *governance* (Beck 2002). Scopo dell'agire politico non è più la conquista di un “luogo” tipico del potere – come in una bella immagine di Castells, non ci sono più Palazzi d'Inverno da espugnare. Gli attori che agiscono nello spazio pubblico tendono piuttosto ad acquisire forme di potere per così dire obliquo, indiretto, giocato soprattutto sulla capacità di ricattare e negoziare. Quasi superfluo far notare come l'esercizio di queste forme indirette di potere abbia un'istantanea affinità elettiva con gruppi e movimenti di ispirazione religiosa.

In questo progressivo ritrarsi delle forme della statualità e in questo espandersi di una “socialità” senza confini alcuni hanno visto nuove prospettive per lo sviluppo di una politica democratica post-nazionale ma soprattutto anche post-statuale, corroborate da maggiori chance di partecipazione e di espressione da parte di nuovi soggetti sociali non più legati alle forme tipiche della modernità. Da un altro punto di vista, i segni di una crisi profonda dello spazio specificamente politico non necessariamente fanno ben sperare per il destino di pratiche politiche orientate alla realizzazione dell'autonomia. In particolare, nella lattiginosità della *governance* e delle nuove forme di potere-non-potere rischia di andare perduta proprio quella possibilità degli individui di

pensarsi come soggetti capaci di autonomia che le strutture rappresentative dello Stato di diritto – fino a ora realizzatosi nella sua forma di stato territoriale/nazionale – avevano comunque assicurato.

Il mutato e accresciuto ruolo della “religione” deve dunque essere letto nel più ampio quadro dell’evoluzione di nuove forme di spazio pubblico, che avviene di pari passo con le trasformazioni del suo referente tradizionale, lo stato liberaldemocratico. Come si è appena detto, queste trasformazioni vanno ben al di là della formula della “crisi dello Stato”. Il modello di Stato “leviatanico” sta certo attraversando una fase estremamente problematica, ma questo non significa che la sua sparizione sia solo questione di tempo. Piuttosto, si sta confrontando con la necessità di una ridefinizione di ruoli, di capacità e di compiti: gli Stati territoriali si trovano a dover sempre più spesso rinunciare alla sovranità intesa come capacità di controllo politico per sforzarsi di acquisire invece nuove capacità di tipo più negoziabile o arbitrare. Si tratta quindi di una più vasta crisi e di un più vasto mutamento delle forme politiche, che interessano sia la dimensione che si usava definire interna sia quella che si usava definire internazionale, là dove al momento presente i processi legati alla globalizzazione rendono sempre più difficile distinguere nettamente i due livelli. Lo spazio che per brevità si potrebbe definire “ex internazionale” non è più il terreno di azione esclusivo degli Stati ma vede la presenza di molti altri attori, fra i quali, non a caso, si trovano anche attori “religiosi”. Anche sulla scena politica “globale” sgomitano soggetti politici e non politici, o politici a tempo determinato; in particolare, l’attore politico che più di ogni altro aveva caratterizzato l’età moderna, lo Stato, non ha più nemmeno l’ambizione a un ruolo di supremazia, ma svolge sostanzialmente un ruolo arbitrare. Lo spazio pubblico è sempre più occupato, oltre che da soggetti diversi, da “stili” e *modus operandi* mutuati dal mercato o dallo spettacolo – più specificamente, la religione spettacolarizzata è *magna pars* della mediatizzazione e virtualizzazione dello spazio pubblico globale.

Vita domestica nelle democrazie liberali

Ai cambiamenti che avvengono a livello *macro* corrispondono anche cambiamenti a livello *micro*. Per quanto riguarda la vita domestica delle democrazie liberali, queste trasformazioni potrebbero essere riassunte nei termini di una sorta di vendetta della società. Nel passaggio dal primo al secondo moderno cambia il ruolo dello Stato e pertanto cambiano anche i termini che reggevano l’equilibrio della triangolazione fra privato/intimo, potere/statualità e quell’area grigia che per brevità si può continuare a definire “sociale”. Ed è proprio questa l’area che si sta sempre più espandendo erodendo invece lo spazio tipico del politico. Si tratta di un cambiamento che riguarda sia il campo d’azione della politica, sia le soggettività che lo popolano. A una *governance* opaca e sfuggente si contrappongono sfere pubbliche che, nel contesto degli Stati territoriali, sono invece sempre più ingorgate da questioni etiche. La discussione pubblica si trova a essere quindi sempre meno politica e sempre più concentrata su temi che mettono in gioco il ricorso a valori ultimi. Lo spazio pubblico cambia perché cambiano l’agenda della politica, i suoi compiti e i suoi campi d’azione. L’allungarsi della lista di compiti della politica – la prima lama della forbice cui si accennava poco sopra – impone un fardello molto pesante sullo spazio pubblico delle *polites* democratiche, che non solo si trovano a far fronte a questioni *latu sensu* “di giustizia”, ma che spesso devono confrontarsi con aspetti valoriali e simbolici molto difficilmente gestibili. È ben noto come questo allargamento dell’ambito di competenze spostati, o piuttosto scompigliati, i confini del campo del politico, e lo renda vulnerabile alle “scorriere” dell’etica, e di conseguenza anche di richiami a valori non sempre stemperabili discorsivamente quali quelli derivati da credenze religiose. Forse si potrebbe – provocatoriamente – leggere questo processo di trasformazione con un vocabolario schmittiano, individuando, invece delle s-politicizzazioni e neutralizzazioni, un processo di de-neutralizzazione e ri-politicizzazione di campi che invece erano impoliti-

ci. Lo scivolamento graduale verso una politica sempre più biopolitica, ovvero una crescente rilevanza delle questioni legate al corpo e alla “nuda vita”, e la deriva “pastorale” che ne consegue (Bazzicalupo 2006) sembrano l’immagine rispecchiata e distorta della vecchiaia amata, parola d’ordine femminista “il personale è politico”, anche se non sempre sembrano annunciare nuovi percorsi di libertà. A questo scivolamento vanno paradossalmente soggetti proprio quei progetti politici democratici che intendono promuovere i valori di autonomia della persona attraverso strategie che vedano i diritti non solo come libertà negative ma in termini di capacitazioni, funzionamento, in ultima analisi di diritti sociali. Quanto più si cerca di promuovere le condizioni per lo sviluppo dell’autonomia personale, tanto più si rischia di bordeggiare verso una pastorale democratica, mettendo necessariamente in gioco idee di vita buona e quindi aprendo la porta a nuove forme di conflitto non sempre riducibili a questioni strettamente redistributive.

Spesso si sostiene che la politica contemporanea sia sempre meno leggibile in termini di lotte di interessi e sempre più in termini di lotte identitarie: anche sotto questo punto di vista lo spazio pubblico appare sempre più incline a popolarsi di temi e di attori provenienti dal campo religioso. Questa diagnosi riassume processi storici la cui importanza non si può certo negare, eppure deve essere almeno in parte problematizzata, in quanto sarebbe una semplificazione eccessiva concludere che il conflitto di interesse sia completamente impallidito di fronte ai conflitti di tipo identitario. In primo luogo, conflitti di interesse – e addirittura, si potrebbe osare di dire, i conflitti di classe – non si sono certo attutiti, anzi sono divenuti in alcuni casi ancor più feroci: sono però diventati di più ardua lettura, articolandosi spesso intorno a dinamiche economiche che impediscono la formazione di soggetti collettivi coesi e riconoscibili. Non si deve tralasciare inoltre la torsione progettuale-normativa dell’identità politica propria delle liberal-democrazie, nelle quali l’affermazione identitaria non si limita a individuare “chi siamo noi” in termini oppositivi o esclusivi rispetto a “loro”, ma

deve essere intesa come *principium individuationis* proiettato sul futuro, ovvero “ciò che noi vorremmo essere” (Cerutti 1996) Là dove i processi socioeconomici non siano in grado di fornire una base identitaria leggibile, oppure là dove l’elemento progettuale-normativo di una dimensione in primo luogo politica dell’identità venga a mancare, tornano a spadroneggiare i codici della “cultura” oppure dell’*ethnicity*, e anche della religione, oppure ancor più spesso la loro esplosiva mescolanza. Questo sovraccarica di compiti lo spazio pubblico, data la differenza di peso specifico fra i due tipi di conflitto – di interesse e identitario –, soprattutto per il dislivello esistente fra determinazioni dell’identità comunque fondate su un richiamo alla trascendenza. Amartya Sen individua nel divorzio fra religione e cultura il meccanismo capace di disinnescare molti cosiddetti conflitti identitari o “scontri di civiltà” (Sen 2006). Per quanto ben radicato nell’analisi storica di un contesto tanto importante quale il subcontinente indiano, tuttavia il suggerimento di Sen non dà una risposta definitiva alla questione se si possa dialogizzare fino in fondo la dimensione dell’identità, oppure se non resti un nucleo duro, comunque impermeabile alla discorsività, anzi, ancor più impermeabile nel caso in cui l’identità si costruisca in prospettiva religiosa.

In ogni caso, le pagine dei giornali ci mostrano come anche nelle nostre *politiques* occidentali individui e gruppi siano sempre meno disposti a pagare il prezzo consistente nella privatizzazione delle determinazioni anche religiose dell’identità, che costituiva, per così dire, il biglietto per entrare a far parte dello Stato liberale. Per quanto riguarda le liberal-democrazie occidentali, o ancora più specificamente europee, si può dire che il *gentlemen’s agreement* fra confessioni e costituzioni che il continente europeo aveva saputo mettere in piedi nella prima modernità – a costo di molte lotte e molto sangue – mostrò la corda, e che si stiano incrinando i termini che avevano tradizionalmente regolato il rapporto fra sfera della religiosità e sfera propriamente “politica”. I flussi migratori propri di un mondo globalizzato hanno portato dentro le nostre mura – soprattutto europee – uomini e donne

provenienti da retroterra storici culturali e soprattutto religiosi distanti, con i quali l'accordo deve essere comunque rinegoziato. Non si tratta però solo di un impatto proveniente dall'esterno; del resto, anche le confessioni che avevano partecipato e contribuito al *gentlemen's agreement* occidentale stanno cambiando i termini di partecipazione alla vita pubblica. Paradossalmente, più ci addentriamo nel *global age* più si assiste a una recrudescenza di integralismo, e le confessioni cristiane sembrano sempre meno capaci di raccogliere la sfida del pluralismo, quell'*heretical imperative* che secondo Peter Berger (1979) avrebbe dovuto ravvivarne la testimonianza¹. La crescente influenza di gruppi che si possono definire genericamente fondamentalisti – non solo negli Stati Uniti – è ben nota. Riflette la crisi profonda, se non addirittura il fallimento, dell'anima del protestantesimo più vicina alle grandi correnti teologiche del Novecento e soprattutto alla riflessione barthiana. Propria del barthismo era stata infatti in primo luogo la distinzione fra fede e religione, sviluppatasi dal cuore vivo della teologia riformata a partire da Lutero e Calvino, che sottolinea il solco invalicabile tra parola di dio e parola umana. D'altro canto, la Chiesa Cattolica Romana si presenta come garante non tanto di un *kerygma* profetico, quanto dell'interpretazione di una legge di natura universale, razionalizzabile, e pertanto non discutibile, quindi portatrice di un messaggio etico comprensibile non esclusivamente per rivelazione ma anche semplicemente per ragione. A dover pagare un sovrapprezzo – l'onere asimmetrico – non sono ormai solo i cittadini religiosamente orientati, come sostiene Habermas, ma anche i cittadini e le cittadine che con espressione quanto mai imprecisa vengono definiti “laici”, ai quali viene più o meno esplicitamente negato il riconoscimento della capacità di articolare posizioni etiche autonome.

Tutto questo, naturalmente, non rende meno attuale la necessità, in contesti sociali che si fanno ogni giorno più multiculturali e multireligiosi, di ripensare criticamente l'eredità del liberalismo per così dire neutralista proprio per mantenere in tutta la sua pienezza la promessa della cittadinanza

democratica come via verso l'autonomia personale. Adam Seligman sostiene che le nostre democrazie liberali siano fondamentalmente ipocrite nelle loro professioni di pluralismo e che richiedano ai loro cittadini di uniformarsi a quella che definiscono “personalità post-protestante”, in quanto solo tale tipo di personalità è capace di compiere quello sforzo di automutilazione richiesto ai cittadini religiosi per partecipare pienamente alla vita delle loro *poleis* (Seligman 2000). Per quanto la sua tesi possa essere messa in questione (in particolare per cosa si intenda per personalità post protestante) tuttavia Seligman richiama all'attenzione questioni importanti. In primo luogo, spinge a ricordare il fatto che le varie soluzioni del conflitto religioso elaborate nel quadro della modernità politica occidentale si siano originate comunque nel contesto di un conflitto intracristiano, o al massimo interno alla tradizione giudaico-cristiana, cioè ben diverso dal contesto attuale, caratterizzato dalla presenza di confessioni per le quali il prezzo della privatizzazione risulta sempre più esoso da pagare. E del resto, leggendo fra le righe, la stessa proposta habermasiana si rivolge in primo luogo al cristianesimo. Il paradigma del riconoscimento è stato invocato come il necessario complemento alla *toleration* (Galeotti 2002). La richiesta di riconoscimento esprime un bisogno profondo di essere “visti”, di non essere più trasparenti (Crespi 2004); e del resto il tema dello spazio pubblico come palcoscenico dove i soggetti competono per mostrarsi e brillare era già stato articolato pienamente da Arendt (1958)². La dinamica stessa del riconoscimento si contraddistingue per la permanenza di un elemento di conflittualità, e per il suo carattere di rapporto dialettico, che in campo politico si esplica nelle lotte per i diritti (Fraser, Honneth, 2003). Una relazione di riconoscimento non significa due soggettività distinte che si specchiano immobili l'una nello sguardo dell'altra; al contrario, è una relazione sempre incompiuta, che lascia spazio alla differenza, nella consapevolezza che nessuna determinazione identitaria può mai essere definitiva (Crespi 2008). Per questo, le dinamiche di riconoscimento che avvengono nello spazio pubblico democratico implicano la di-

sponibilità, per chi richiede riconoscimento, a porre le proprie ragioni e il proprio stesso desiderio di affermazione di identità al vaglio delle ragioni degli altri, e quindi in definitiva ad assumere un'identità riflessiva.

Accogliere il paradigma del riconoscimento in tutta la sua ricchezza, ma anche nella sua complessità e nel suo carico conflittuale, implica un ripensamento profondo dello spazio pubblico, al di là del modello normativo così come si profila nell'autorappresentazione della sfera pubblica che fa da sostrato allo Stato di diritto, ovvero essenzialmente come spazio nel quale si fa uso della ragione pubblica. Lo spazio pubblico non è più semplicemente lo spazio nel quale si argomenta, ma anche uno spazio nel quale ci si può narrare e ci si può "mostrare", oppure fare uso di modi di comunicazione pubblica, quali ad esempio dichiarazioni e testimonianze, diversi dall'uso della ragione pubblica. In questo senso uno spazio politico autenticamente post secolare non dovrebbe semplicemente richiedere ai propri abitanti di ignorare o accantonare le argomentazioni non immediatamente riconducibili alla "ragionevolezza", ma al contrario accoglierle in sfere pubbliche non solo diasporiche, ma anche narrative, nelle quali ci si impegna in procedure comunicative che vanno ben oltre "l'obbligo della cortesia" richiesto da Rawls. (Appadurai 1996; Marramao 2008). In questo senso, a integrare il paradigma del riconoscimento va il riferimento alla categoria di narratività – importante però non perdere di vista il fatto che la tale categoria (il riferimento è ovviamente in primo luogo a Ricoeur) necessita che vengano rispettate alcune condizioni. Prima di tutto, intraprendere una "narrazione" presuppone il desiderio da parte di chi narra di farsi capire da chi ascolta, cioè dall'altro – il che implica necessariamente riorganizzare il proprio vissuto come storia che abbia senso per l'ascoltatore. Questo comporta conseguenze importanti anche per quanto riguarda la costruzione di identità, sia individuali che collettive: in una relazione di narratività, non solo l'ascoltatore conosce il narratore, ma anche chi narra scopre qualcosa di nuovo rispetto a se stesso. Questo processo di apprendimento presuppone un atteggiamento

giamento disposto alla riflessività. Si tratta di un'operazione che ha in sé stessa un'implicazione pratica, poiché implica la scelta di farsi capire e intendere, quindi di venire a patti con l'ascoltatore. Narrare significa "rendere dei conti": impegnarsi in una narrazione di sé non implica quindi solo legare memoria e identità, ma anche l'assunzione di responsabilità verso il passato, che è poi la condizione necessaria per poter promettere, per un'apertura al futuro e al cambiamento. La gestione della memoria – e quindi di un aspetto importante della costruzione identitaria – è un punto cruciale per la costituzione di sfere pubbliche che diano piena cittadinanza a soggetti narranti. Una memoria malgestita e slegata dalla necessaria dimensione di assunzione di responsabilità può dar luogo a una sorta di cortocircuito temporale e pertanto prestarsi facilmente a fare da detonatore dei conflitti identitari, come ci insegnano la cronaca e la storia recente. Per questo è necessario fare un passo indietro, introducendo una salutare "distanza riflessiva (...), un metodo di rapporto razionale con esse [le memorie], che deve insieme assicurare sempre più la sua propria razionalità. Questa è l'opera della discussione discorsiva, la cui forma sociale è da ricercare negli spazi istituzionalizzati della comunicazione pubblica" (Eder 2006). *Lebenswelt* e cultura pubblica possono così impegnarsi reciprocamente in un processo di osmosi³.

Questa rimodellizzazione, per quanto promettente e necessaria, non fuga però del tutto il pericolo di trovarsi di fronte a uno spazio pubblico dove si scontrano visioni del mondo sempre più ancorate a valori ultimi e non negoziabili, a fronte di una sempre crescente difficoltà del processo di organizzazione della volontà pubblica, strangolato nella forbice alla quale si è fatto riferimento più sopra, cioè il bipolarismo fra sovraccarico di complessità e impenetrabilità della decisioni politiche. Non è chiaro quali e quante identità religiose siano disposte a viverci come partecipanti a una società civile (intesa nel senso latamente habermasiano) oppure se vadano piuttosto a costituire una società in-civile, illeggibile persino nei termini conflittuali del modello hegeliano, in quanto non più regno dei bisogni, ma – soprattutto a livello del-

la cosiddetta società civile globale – campo di battaglia di nuovi tribalismi. Il punto, tuttavia, non è quello di stilare una sorta di pagella delle religiosità “buone” o “cattive”, tendenzialmente suicide o “postfanatiche” (Sloterdijk 2007), quanto di verificare la vitalità degli spazi politici nei quali queste dovrebbero trovarsi a vivere. Le sfere pubbliche non girano per moto proprio: funzionano se e quando esista uno scheletro istituzionale che le protegga, e che regoli le norme di accesso. Per mettere in atto una vera “toleration as recognition” è necessaria quindi un’infrastruttura normativa – intesa non solo come libertà negative ma come un’incastellatura di diritti, politici e sociali. Ci vuole molto più della “toleranza”: serve una scuola pubblica, laboratorio fondamentale di sviluppo di una cultura civica e di apprendimento della differenza, e non solo un’infilata di scuole private; serve una politica di sostegno alle città, che non diventino un coacervo di ghetti o di pollai di lusso; serve un servizio sanitario sensibile alla differenza culturale, e servono media non colonizzati. In una parola, servono diritti, e soprattutto diritti sociali. Il problema è: chi può dare tutto questo? Lo Stato territoriale, grazie ai meccanismi della rappresentanza democratica e specialmente nella sua versione di Stato sociale, si era dimostrato in grado di assicurare la trasformazione delle dinamiche di riconoscimento in diritti. Difficile, se non impossibile, identificare quali siano oggi gli attori in grado di assicurare questa trasformazione, in uno spazio politico diventato sempre più “cubista”, ovvero caratterizzato dall’intersecarsi e dal sovrapporsi di dimensioni diverse.

Alleanze e disastri

Ci troviamo in un tempo che solo l’ottimismo di Haraway può descrivere miticamente nel segno del cyborg, ma che sarebbe ben più appropriato descrivere come il tempo di Frankenstein, o del golem. Per quanto remoti, si lasciano quanto meno intravedere degli scenari politici a livello istituzionale/normativo, cioè è almeno possibile immaginare

forme postnazionali che assicurino una qualche *chance* di riappropriazione da parte della politica di una capacità di controllo sempre più evanescente, e, di conseguenza, ipotizzare o immaginare nuovi contesti istituzionali che mantengano un legame con il riferimento all’autonomia. Drammaticamente aperta è però la questione di quali siano le riserve cognitive e gli attori che in esse si possano mettere in gioco. Naturalmente, questo interrogativo nasconde in filigrana uno ben più profondo, ovvero quali siano le riserve “antropologiche” e i modelli di soggettività, a livello collettivo ma anche individuale, capaci di dare carne e sangue a queste forme politiche⁴. Si potrebbe intravedere qui un fronte sul quale realizzare quella alleanza per la democrazia di cui parlava Habermas, anche se in termini diversi.

Sappiamo che andremo di fronte a conflitti gravissimi, così come sappiamo di aver bisogno di una rinnovata etica della responsabilità che sia in primo luogo un’etica della cura del mondo (Pulcini 2009), che sappia rispondere alle sfide della nostra condizione di riflessività. Non basta l’appello ai post-fanatici, né una sorta di progetto neotomista globalizzato capace di riconciliare le ragioni della ragione con quelle della fede – in primo luogo perché la religione ragionevole, ammesso e non concesso che esista, non è di per se stessa meno carnivora, come del resto ci mostra la storia della libertà di coscienza in Europa; e d’altro canto la storia del secolo breve ci insegna a lavorare assumendo una ragione “temporanea”, cosciente dei propri limiti e che non pretenda di essere né onnipresente né onnipotente. Inutile quindi cercare una riconciliazione con la religione nell’ottica di riempire un “vuoto”. Sono altre le riserve a cui attingere, nella prospettiva di un’alleanza che salvi non solo le nostre *politiques*, ma la possibilità stessa di una azione politica dotata di senso. In primo luogo il senso dell’arretramento, l’abitudine al mistero inteso come pratica del limite, una soggettività fragile eppure responsabile che non legga il proprio posto nel mondo solo in termini di dominio: nella coscienza del limite si nasconde forse la possibilità di trovare un in-più, quello scatto motivazionale di cui il no-

stro agire politico ha bisogno oggi, per andare, come ormai sembra necessario, un passo più in là della giustizia.

* Ringrazio per la loro attenta lettura Brunella Casalini, Sergio Caruso, Daniele Garrone, Massimiliano Tomba e i partecipanti al panel tenutosi durante la Conferenza della Società Italiana di Filosofia Politica

¹ Negli Stati Uniti, le denominazioni più direttamente derivate dalla Riforma protestante, quali ad esempio metodisti e presbiteriani, che della società civile americana avevano rappresentato uno dei settori più aperti a lotte di giustizia, cedono terreno a una spiritualità aggressiva e spettacolarizzata, e a denominazioni e movimenti che sarebbe però troppo semplice liquidare sotto l'etichetta di "fondamentalisti" o di *evangelicals*. Infatti, tipica della spiritualità evangelica era l'aspirazione verso una religiosità intima, calda e profondamente vissuta, mentre la nuova *Christian Right* si propone di realizzare il dominio della religione sulla politica (Hedges 2008). Ugualmente, nelle Chiese cristiane originate dalle missioni in Africa e in Asia l'affermazione di teologie autenticamente post-coloniali deve combattere palmo a palmo l'invasione di telecristianesimo o di fondamentalismi di vario tipo. A questi fenomeni fa da *pendant* la crisi del movimento ecumenico, che aveva promosso una riflessione teologica assolutamente epocale di ripensamento dell'eredità delle missioni, e di elaborazione critica del rapporto fra fedi e culture, una crisi che si fa evidente nel disagio in cui si trova ormai da più di un decennio la sua più avanzata espressione istituzionale, il *World Council of Churches*.

² Sul tema generale del rapporto fra memoria e politica v. Margalit 2003.

³ Klaus Eder (2006) propone a questo proposito un "test di secolarizzazione": "Questo test consiste nel verificare se una identità particolarmente impregnata di *Lebenswelt* perlomeno non spezzi i vincoli civili con altre particolari identità. Si può portare avanti questa formula e dire che questo test di secolarizzazione – genuinamente moderno – non solo verifica che non siano spezzati i vincoli civili, ma serve anche a far sì che questi vincoli possano essere continuamente ricostruiti. Allora le *Lebenswelt* non sono solo civilizzate e domate, ma costitutivamente legate al processo di questa verifica razionale (...). Le *Lebenswelt* culturalmente impregnate sono collegate all'orizzonte trascendentale come alla comprensione collettivamente condivisa della propria *Lebenswelt*".

⁴ Per questo ambito tematico il volume di Elena Pulcini di prossima pubblicazione costituirà un punto di riferimento essenziale (Pulcini 2009).

Pluralità etico-religiosa e giustizia politica¹ *Emanuela Ceva*

Introduzione

È un fatto difficilmente contestabile che la maggior parte delle società occidentali contemporanee sia caratterizzata da un numero crescente di conflitti di natura etica e religiosa. La condizione sottostante a un tale fenomeno può essere identificata con la presenza di una pluralità di valori e visioni del mondo, adottati e difesi da agenti differenti. Accanto alle evidenti questioni pratiche relative alla necessità di trovare modi in cui una tale eterogeneità di portatori di valori possano vivere insieme, tale situazione denota anche una circostanza di giustizia significativa. Con circostanze di giustizia intendo, sulla scia di John Rawls (1971, p. 117), "le condizioni normali per cui la cooperazione degli uomini è possibile e necessaria". Tuttavia, mentre Rawls, seguendo Hume, identifica nella *scarsità* moderata di risorse la principale circostanza oggettiva di giustizia distributiva, la circostanza di giustizia politica qui considerata è l'*abbondanza* di valori, di derivazione etica secolare e religiosa. In breve, mentre la scarsità moderata di risorse genera una domanda di giustizia connessa al modo in cui queste debbano essere distribuite, la presenza di una pluralità di agenti portatori di valori differenti, e potenzialmente confliggenti, crea una domanda di giustizia politica relativa ai principi sulla base dei quali definire la struttura di istituzioni giuste, sotto le quali poter accomodare il disaccordo etico-religioso.

Su tale sfondo, lo scopo di questo saggio è di affrontare due questioni circa (i) il perché una teoria politica della giu-

stizia dovrebbe fare propria una prospettiva pluralista su questioni di natura etica e religiosa, e (ii) il come essa dovrebbe rispondere a una simile adozione. Più precisamente, questa seconda questione prenderà la forma di uno studio della relazione tra l'adozione del pluralismo e la scelta di un approccio alle questioni di giustizia che sia procedurale piuttosto che sostantivo. In quest'ottica, offrirò innanzitutto una caratterizzazione del concetto di "pluralismo" quale riconoscimento della presenza di una pluralità di valori come circostanza di giustizia oggettiva rilevante per la teoria politica². Cercherò poi di chiarire la natura della distinzione tra teorie della giustizia sostantive e procedurali, difendendone la rilevanza teorica. Sulla scorta di questo bagaglio concettuale, mi dedicherò quindi alla considerazione critica della tesi circa il rapporto d'implicazione diretto, suggerito da numerosi studiosi, tra pluralismo e giustizia procedurale³. Sosterrò che una simile relazione può solo essere stabilita tra l'adozione del pluralismo e la raccomandazione che una teoria della giustizia sia *minimale*, che assuma cioè il meno possibile in termini di valori controversi nella formulazione dei suoi principi. Questa mossa sarà presentata come essenziale per rendere la teoria *giustificabile trans-contestualmente*. La sua formulazione in termini *procedurali* verrà invece presentata come una conseguenza derivativa, e sostenuta al fine di rendere la teoria *applicabile trans-contestualmente*⁴.

Prima di intraprendere un simile cammino, mi pare utile assolvere il solito compito di chiarificazione concettuale, richiesto ogniqualvolta ci si trovi di fronte a termini così variamente utilizzati nella storia del pensiero filosofico, quali sono "giustificazione" e "applicabilità". Per quanto concerne la nozione di *applicabilità*, suggerisco che una teoria della giustizia possa essere considerata applicabile a un contesto quando prescrive qualcosa di rilevante proprio per quel contesto; qualcosa, cioè, che possa essere impiegato per affrontare le questioni che si presentano al suo interno. Di conseguenza, una teoria è trans-contestualmente applicabile quando offre raccomandazioni normative che sono rile-

vanti per contesti differenti, vale a dire, che possono essere utilizzate per affrontare questioni che si presentano in varie situazioni. In termini di *giustificazione*, invece, si può dire che una teoria è giustificata quando è supportata da ragioni e valori che sono *accettabili* da coloro ai quali essa si rivolge. A tale bozza di definizione si potrebbe obiettare che in questo modo si sposta semplicemente il problema dalla caratterizzazione del concetto di "giustificazione" a quello di "accettabilità". In particolare, ci si potrebbe chiedere se si stia facendo riferimento a una sorta di accettazione empirica (*de facto*), oppure a un'idea di accettabilità potenziale. A una simile obiezione risponderò, sacrificando l'accuratezza a favore della sintesi, che propendo per l'impiego di una concezione di accettabilità potenziale, basata sull'idea di *compatibilità*: le ragioni e i valori accettabili sono quelli compatibili con le altre credenze e valori abbracciati da una persona, e che quindi non danno adito a una qualche obiezione generale circa la loro potenziale accettabilità da parte della persona stessa⁵. Di conseguenza, si può dire che una teoria è trans-contestualmente giustificata quando è sorretta da ragioni e valori potenzialmente compatibili con le altre credenze e valori adottati da coloro che vi dovranno aderire in contesti differenti. La mera presentazione di tali definizioni acquisirà chiarezza e forza – almeno così spero – in quanto segue.

Il pluralismo e la domanda di giustizia

È bene precisare, in via preliminare, che il mio interesse per il pluralismo non è sorretto dall'intenzione di studiare lo spazio di possibilità per una teoria normativa sui valori, né si fonda sul tentativo di difendere un approccio pluralistico ai valori contro uno di natura monistica⁶. In realtà, come cercherò di chiarire in quanto segue, il mio interesse per il pluralismo è limitato alle implicazioni della sua adozione per la costruzione di una teoria politica della giustizia. Nel tentativo di svolgere questo compito, la nozione di pluralismo qui

utilizzata può essere definita come il riconoscimento su basi empiriche della presenza di una pluralità di vedute e valori etici e religiosi come una circostanza di giustizia rilevante per la teoria politica⁷. In questa prospettiva, la differenza tra “pluralità” e “pluralismo” è quindi quella che intercorre tra un fenomeno constatato su basi empiriche e il suo riconoscimento come qualcosa di rilevante.

Nonostante la vicinanza di questa concezione di pluralismo a quella proposta da John Rawls, una distinzione importante deve essere qui resa esplicita. Rawls, così come Isaiah Berlin, offre una spiegazione circa le fonti della pluralità. Mentre Berlin propone una spiegazione metafisica per la pluralità delle fonti di valore, Rawls presenta il disaccordo ragionevole come la conseguenza inevitabile dell'ordinario uso libero della ragione umana – sotto istituzioni democratiche – che, alla luce dei cosiddetti oneri della ragione, è responsabile della proliferazione di una molteplicità di dottrine circa la vita buona (cfr. Rawls 1993, *passim*). Tuttavia, in questo lavoro, non intraprenderò alcuna analisi delle fonti della pluralità etica e religiosa. Sono interessata, piuttosto, alla pluralità in quanto condizione empiricamente constatabile e storicamente persistente. Per riassumere, non porrò alcuna domanda sul *perché* le persone adottino valori etici e religiosi differenti, ma cercherò piuttosto di sottolineare la necessità di pensare a come rispondere normativamente al loro adottare *de facto* tali valori. In vista di questo fine uno studio delle basi ontologiche del pluralismo si rivela essere non necessario.

Si presenta, invece, come necessario affrontare la seguente questione: nell'assenza di una spiegazione circa le fonti della pluralità, perché una teoria della giustizia dovrebbe adottare una prospettiva pluralista su questioni di natura etica e religiosa? Tale questione ne presuppone, in realtà, un'altra relativa allo *status* della pluralità come circostanza di giustizia e può essere espressa in questi termini: ci sono molti fatti al mondo ma non tutti sono considerati come circostanze di giustizia. Perché, allora, una

teoria non può semplicemente ignorare il fatto della pluralità etica e religiosa?

Per rispondere a simili questioni è utile partire dalla constatazione che la presenza di una pluralità di valori etici e religiosi è un fatto che può essere empiricamente osservato in numerose situazioni – si pensi, ad esempio alla presenza di differenti dottrine religiose circa la vita buona, o di diverse “sensibilità” su questioni riguardanti la tutela dell'ambiente. Questo fatto della pluralità è considerato come una circostanza di giustizia in quanto pone problemi significativi circa la possibilità che una varietà di portatori di valori differenti possa vivere insieme sotto le stesse istituzioni in base a principi comuni⁸. Questo argomento può essere reso più chiaro se si richiama alla mente la caratterizzazione della scarsità moderata di risorse quale circostanza oggettiva di giustizia distributiva. A grandi linee, seguendo Hume (e Rawls), è possibile sostenere che se ci fosse abbondanza di risorse non vi sarebbe alcun bisogno di definire dei principi di giustizia distributiva, poiché tutti sarebbero felici con ciò che già è in loro possesso. Di converso, se vi fosse un'assoluta scarsità di risorse, ogni teoria della giustizia distributiva sarebbe superflua poiché non vi sarebbe nulla da distribuire. È una condizione specifica, vale a dire una moderata scarsità di risorse, che realizza la circostanza in cui la domanda di giustizia distributiva può emergere. Similmente, è in una specifica circostanza che la domanda di giustizia politica si presenta, vale a dire in situazioni caratterizzate da pluralità di valori etici e religiosi. In condizioni di omogeneità, se tutti facessero riferimento allo stesso sistema di valori, non vi sarebbe bisogno di una teoria politica della giustizia poiché tutti giungerebbero a un accordo sugli stessi principi e istituzioni in modo immediato. È la presenza di una pluralità di valori che rende le cose complicate per la definizione di istituzioni politiche e sociali che siano accettabili per diversi portatori di valori⁹. Di qui la necessità di una teoria politica della giustizia che possa dare indicazioni normative su come tali istituzioni debbano essere strutturate in modo da renderle giustificabili a una pluralità di agenti, evi-

tando discriminazioni contro alcuni dei loro sistemi di valore, nel tentativo di realizzare una certa armonia sociale ed evitare il conflitto violento¹⁰.

Inoltre, è mia convinzione che questa linea argomentativa tenga indipendentemente dal fatto che la pluralità venga considerata come un mero accidente o come un'inevitabile caratteristica della vita umana. A prescindere da ogni possibile resoconto circa le possibili fonti di valore, la pluralità etico-religiosa si presenta come una condizione ricorrente che sembra essere molto difficile da evitare. Con questo non voglio certamente suggerire che essa sia un fatto necessario. Tuttavia, se si guarda alla storia dell'umanità, si può facilmente vedere la costante presenza di numerose controversie derivanti dallo scontro tra valori e concezioni del mondo confliggenti. Si pensi, ad esempio, a quelle dispute, quasi quotidiane, che caratterizzano le società contemporanee, quali le questioni riguardanti l'aborto, la possibilità di indossare simboli religiosi in luoghi pubblici, o tutte quelle richieste di esenzione dalla legge (o di esercizio di obiezione di coscienza) di natura religiosa o etica, quali quelle relative alla macellazione degli animali o alla somministrazione di farmaci anticoncezionali. In tutti questi casi è possibile notare la presenza costante di una pluralità di valori e concezioni del mondo di derivazione etica e/o religiosa che difficilmente può essere ignorata. Di conseguenza, anche se non viene data alla presenza di tale pluralità alcuna connotazione in termini di necessità, essa può essere comunque considerata come una caratteristica piuttosto persistente della vita sociale e politica che deve, per questo motivo, essere tenuta in considerazione nella definizione di una teoria politica della giustizia che aspira ad avere a che fare con una simile realtà.

Una teoria della giustizia animata da uno spirito pluralistico è, dunque, una teoria che riconosce la pluralità etico-religiosa come circostanza fondamentale nella proposta di principi per la definizione di istituzioni giuste, sotto le quali portatori di valori diversi possono accomodare il loro disaccordo.

Per una teoria politica della giustizia di fronte al pluralismo

Se l'argomento secondo il quale una teoria politica della giustizia dovrebbe fare propria una prospettiva pluralista su questioni etiche e religiose tiene, allora il passo successivo consiste nell'individuazione del tipo di risposta che tale adozione richiede. Come anticipato, numerosi studiosi hanno sostenuto la presenza di un rapporto d'implicazione pressoché diretto tra l'adozione del pluralismo etico-religioso e la necessità di articolare una teoria della giustizia in termini procedurali, anziché sostantivi. Per valutare un simile suggerimento, sembra quindi utile partire proprio dalla presentazione della distinzione tra teorie della giustizia sostantive e procedurali.

Le teorie sostantive propongono principi di giustizia qualificanti le proprietà di sostanza di esiti giusti. Un principio sostantivo può essere, ad esempio, uno che definisce come distribuzione giusta una distribuzione in cui ognuno ha diritto a un'eguale quota di un certo bene. In questo caso, la teoria offre una fotografia di cos'è un mondo giusto nella sostanza e definisce le sue caratteristiche qualificanti per mezzo di una condizione sostantiva che deve essere realizzata. Una teoria della giustizia procedurale, invece, lascia il compito di determinare la sostanza degli esiti agli agenti coinvolti nel caso considerato, trattenendo per sé il compito di qualificare le proprietà formali di procedure giuste. Quale esempio di una teoria di questo tipo si consideri il caso in cui una distribuzione è qualificata come giusta quando è raggiunta tramite un processo che ha conferito a tutte le parti un'eguale occasione di dire la propria sulla questione dibattuta. In questo caso, una volta che si dispone della definizione di cosa rende una procedura giusta, la fotografia dell'esito distributivo risultante dalla sua applicazione rimarrà sfuocata fino a che la procedura, così definita, non verrà realmente attuata. Quando gli agenti sanno che una distribuzione giusta è quella ottenuta per mezzo di un dato processo, da un lato essi non conoscono nulla circa la quota di bene che riceveranno ma, dall'altro lato, sanno come devono procedere se vogliono

che la distribuzione sia giusta – qualunque ne sia il dettaglio. Di conseguenza, la differenza cruciale tra teorie sostantive e procedurali risiede nell'apertura del modello proposto. Mentre le teorie sostantive sono ben chiuse, nella loro definizione delle proprietà di sostanza di un esito giusto, le teorie procedurali sono aperte, poiché tale compito di definizione è lasciato fuori dell'area di competenza della teoria.

Nonostante tale distinzione, alcuni pensatori – tra i quali John Rawls – hanno sostenuto che, in realtà, le teorie della giustizia procedurale e le teorie della giustizia sostantiva siano connesse e non separate (cfr. Rawls 1993, *passim*). Sono sicuramente disposta a concedere che la giustizia procedurale e quella sostantiva siano connesse, nel modo specifico in cui un esito e il modo per realizzarlo sono correlati. In particolare, sono pronta ad ammettere (e non potrebbe essere altrimenti) che l'applicazione delle teorie procedurali, così come di quelle sostantive, dia vita in ultimo a certi esiti. Tuttavia, la differenza di *status* tra queste due concezioni tiene – ed è, credo, significativa – se si considera (i) se un certo esito è considerato come giusto o (a) alla luce di alcune sue proprietà intrinseche, o (b) in quanto originato dall'applicazione di una procedura giusta, e, in corrispondenza, (ii) se una procedura è riconosciuta come giusta o (a) in vista di un esito da realizzare, o (b) alla luce di certe sue proprietà formali. Mentre (i-a) e (ii-a) sono casi di giustizia sostantiva, in quanto propongono una concezione di giustizia basata sul ritratto di un esito giusto da realizzare, (i-b) e (ii-b) sono chiari casi di giustizia procedurale, poiché fondano la loro concezione di giustizia sulla definizione dei tratti caratteristici che una procedura giusta dovrebbe presentare.

Tradizionalmente, i sostenitori della giustizia procedurale hanno basato le loro proposte sull'individuazione di un rapporto d'implicazione diretta tra proceduralismo e pluralismo. Da questa prospettiva, la difesa della giustizia procedurale elaborata da Stuart Hampshire può essere considerata come paradigmatica. In breve, Hampshire costruisce tale difesa sull'idea che ogni democrazia moderna sia presumibilmente pluralistica nel suo racchiudere numerose visioni del

mondo e valori morali differenti. Il pluralismo, sostiene Hampshire, sembra non lasciare spazio alcuno per raggiungere un accordo su questioni di sostanza, poiché qualsiasi posizione sostantiva sulla giustizia dipende, per la sua giustificazione, da certi valori che è presumibile siano oggetto di controversia. Ciononostante, secondo Hampshire, il pluralismo è comunque compatibile con un consenso sulle procedure. Per usare le sue parole:

la giustizia e l'equità in questioni di sostanza, come nella distribuzione dei beni o nel pagamento della pena per un crimine, varieranno sempre al variare delle posizioni morali e delle concezioni del bene. Siccome vi sarà sempre conflitto tra concezioni del bene (...) il bisogno di procedure per la risoluzione dei conflitti è ovunque ben riconosciuto (Hampshire 1999, p. 18).

In conformità a tale dichiarazione, Hampshire propone una concezione di giustizia procedurale basata sul principio di contraddittorio, secondo il quale il requisito minimale per una giusta interazione tra agenti in conflitto è che tutte le parti in causa siano ascoltate. Questo è l'unico spazio che Hampshire concede all'accordo all'interno di comunità pluralistiche. Qualsiasi ordine di considerazioni sostantive è escluso dall'ambito della giustizia in quanto destinato a rimanere controverso.

Un'obiezione possibile alla scelta di un approccio procedurale alla giustizia è stata mossa da John Rawls, che ha notoriamente sostenuto che la giustizia procedurale non sia un candidato migliore della giustizia sostantiva per rispondere al pluralismo. Il suo argomento si basa sull'idea che la giustizia procedurale dipenda in ultimo dalla giustizia sostantiva o, per usare le parole di Rawls (1993, p. 425), che “è un comune fraintendimento (...) pensare che la legittimità (o giustizia) procedurale richieda di meno e possa sorreggersi da sola senza il riferimento alla giustizia sostantiva: in realtà non può”. L'osservazione centrale che Rawls muove sembra consistere nell'argomento per il quale, al fine di giustificare la scelta di una specifica procedura politica, è necessario far-

si guidare da un giudizio sostantivo di base circa lo scopo della procedura; in caso contrario non vi sarebbe fondamento alcuno per accordare preferenza a una procedura rispetto a qualsiasi altra. Sembra, dunque, necessario riconoscere la costante presenza di questioni sostantive alla base della scelta di procedure politiche. In quest'ottica è facile vedere allora che una volta che la presenza di un disaccordo su questioni di sostanza sia riconosciuta, non sembrano esservi basi sufficienti per non estendere una simile critica alla procedura. Glen Newey condivide questo argomento (cfr. Newey 1997, p. 310), e lo sostiene facendo riferimento a un caso che, dal suo punto di vista, mostra la possibilità di disaccordo su questioni procedurali, vale a dire il caso del disaccordo sulle procedure di voto. Una critica simile viene anche mossa da Joshua Cohen (cfr. Cohen 1994), il quale sostiene che gli elementi procedurali e sostantivi siano profondamente connessi e che, di conseguenza, il pluralismo (morale) non possa essere concepito come fattore di necessaria separazione tra i due¹¹. In particolare, Cohen sostiene che il pluralismo morale non comporti maggiori problemi per l'accordo su questioni di sostanza rispetto a quelli causati per l'intesa sulle procedure democratiche, e, di converso, che se si accetta la possibilità di realizzare un consenso procedurale di fronte al pluralismo, allora si deve anche essere pronti a riconoscere la possibilità di stabilirne uno a livello sostantivo.

Sono certamente d'accordo con Rawls, Newey e Cohen nel sostenere che il solo riferimento al pluralismo etico-religioso possa difficilmente sorreggere un caso a favore del proceduralismo politico. Il riconoscimento di un disaccordo sui valori può solo essere, dal mio punto di vista, una base sufficiente per raccomandare di evitare di fare riferimento a una qualche specifica concezione del mondo o del bene controversa nell'offrire ragioni a sostegno di una teoria. In altre parole, l'adozione del pluralismo rappresenta una base sufficiente per la raccomandazione che una teoria assuma il meno possibile, presentandosi così come *minimale*. Infatti, è precisamente in questo senso che il pluralismo si rivela come condizione problematica per la definizione di una teoria della giu-

stizia politica. Come ho suggerito sopra, se si adotta una prospettiva pluralista su questioni etiche e religiose e si è, così, disposti a prendere in seria considerazione la presenza simultanea di numerose concezioni del mondo, del bene e di valori differenti, sembra impossibile fondare una teoria della giustizia su una di queste senza rischiare di essere accusati di discriminare le altre, assumendo così il rischio di escluderle dall'area di azione della teoria stessa. Inoltre, alla luce della natura problematica delle questioni di valore, una teoria che si basi su di un qualche valore specifico è destinata a rimanere controversa e, di conseguenza, a essere rifiutata da tutti coloro che non riconoscono quel particolare valore su cui si fonda la teoria. Questo scenario sembrerebbe minacciare la possibilità di giustificare istituzioni che siano accettabili da una varietà di agenti (vale a dire che siano compatibili con le loro credenze e valori) in vista del raggiungimento dell'armonia sociale e politica.

Tutto questo porterebbe a pensare che, di fronte alla pluralità dei valori, una teoria che aspiri a essere trans-contestualmente giustificata debba idealmente essere priva di riferimenti valoriali, in modo da essere compatibile con i differenti sistemi di valore dei quali agenti diversi sono portatori. Questo sembra però impossibile per una teoria della giustizia. Infatti, indipendentemente dal suo essere caratterizzata in termini sostantivi o procedurali, una teoria è sempre costruita su assunti valoriali e sempre propone un approccio normativo che riflette quelle concezioni del mondo cui il teorico attribuisce un certo valore¹². Di conseguenza, per far fronte a una simile situazione, servono teorie che siano nello stesso tempo accettabili da agenti appartenenti a cerchie di lealtà etica e religiosa differenti e che preservino la loro forza normativa per mezzo del riferimento a un qualche tipo di valore minimale.

A questo proposito le teorie procedurali e quelle sostantive sono alla pari: la necessità di adottare un approccio minimale si applica a entrambe. Il disaccordo può, infatti, riguardare tanto la caratterizzazione delle proprietà di sostan-

za di esiti, quanto la definizione di proprietà formali di procedure giuste. Ciononostante, vorrei suggerire che operare una separazione tra sostanza e procedure è possibile e necessario per completare la definizione della portata di una teoria politica della giustizia. A questo fine è, però, d'obbligo costruire un argomento differente. Propongo che tale argomento venga sviluppato come conseguenza delle aspirazioni della teoria politica di definire principi che siano *applicabili* a contesti differenti. Nello specifico, il passaggio dalla sostanza alle procedure non è, a mio avviso, principalmente sorretto dalla convinzione che le questioni procedurali siano meno controverse di quelle sostantive. Il mio argomento a sostegno della giustizia procedurale è relativo, piuttosto, alla limitata capacità che le teorie hanno di proporre, sulla base del riferimento alla realizzazione di esiti giusti, concezioni di giustizia cogenti e non influenzate dalle contingenze. Detto altrimenti, le decisioni circa questioni di sostanza possono difficilmente esaurirsi nel compito di una teoria della giustizia che aspiri a essere trans-contestuale, poiché dipendono fortemente da circostanze contingenti.

L'idea alla base di questo argomento può essere meglio compresa se si pensa alla caratterizzazione data da H. L. A. Hart ai limiti di applicazione delle regole sostantive, alla luce della convinzione che non è mai davvero possibile evitare tutte le eccezioni potenziali, o sapere come una regola generale si applicherà a ogni caso particolare rilevante. Una simile convinzione si traduce nella raccomandazione che tutte le regole, indipendentemente dal loro essere più o meno dettagliate, debbano avere ciò che egli definisce una struttura aperta (*open-texture*), che permetta, così, un certo grado di indeterminatezza. Le ragioni offerte da Hart a fondamento di questo argomento sono strettamente connesse a ciò che ho precedentemente definito come il "limitato potere predittivo di una teoria" *vis à vis* situazioni eterogenee. In particolare, l'argomento di Hart si svolge in questo modo:

Detta in poche parole, la ragione è che la necessità di una simile scelta è posta sulle nostre spalle perché siamo uomini, non dei.

(...) Se il mondo in cui viviamo fosse caratterizzato solo da un numero finito di elementi, e questi, insieme ai modi in cui si combinano fra loro, ci fossero conosciuti, allora si potrebbe dare disposizioni in anticipo per ogni possibilità. [Ma] è chiaro che questo mondo non è il nostro mondo: i legislatori umani non possono avere una simile conoscenza di tutte le possibili combinazioni di circostanze che può portare il futuro. Questa incapacità di anticipazione porta con sé una relativa indeterminatezza di scopi (Hart 1994, p. 150).

Nonostante l'evidente vicinanza di questa tesi alla mia, si rende necessario evidenziare che, mentre l'argomento di Hart può essere letto come derivante dall'intrinseca impossibilità di costruire regole che siano determinate, il mio punto non verte sull'*infattibilità pratica* delle raccomandazioni proposte da una teoria della giustizia sostantiva, in relazione alle possibili difficoltà nell'identificare che cosa, in realtà, renda giusto nella sostanza un esito in contesti differenti¹³. Si tratta, più appropriatamente e più significativamente, di un argomento circa cosa *debba* essere teorizzato dalla prospettiva limitata di un teorico politico, che opera in determinate circostanze spaziali e temporali. Alla luce dell'argomento circa il potere predittivo limitato di una teoria di delineare normativamente le proprietà di sostanza di un esito giusto in contesti differenti, l'aggiudicazione di questioni sostantive specifiche dovrebbe essere lasciata a un lavoro decisionale contestualizzato, che proceda caso per caso. L'aspirazione a formulare una teoria della giustizia che sia applicabile trans-contestualmente (se non universalmente) può essere, pertanto, più fruttuosamente perseguita per mezzo della formulazione di un approccio procedurale piuttosto che sostantivo.

Una simile linea di ragionamento rivela una sorta di connessione indiretta tra l'adozione di una prospettiva pluralista in materia di etica e religione e la costruzione di una difesa per la formulazione di una teoria della giustizia in termini procedurali. Nella fattispecie, la presenza di una pluralità di valori etici e religiosi viene qui presa in considerazione come una tra le molte variabili contestuali (quali le identità culturali, le preferenze, gli interessi e le opportunità de-

gli agenti, le loro condizioni socio-economiche e geo-politiche) che rappresentano un limite al potere predittivo della teoria. Di conseguenza, sebbene al livello della giustificazione di una teoria il pluralismo non possa costituire un discrimine per la differenziazione tra teorie sostantive e procedurali, una simile distinzione deve essere recuperata al livello dell'applicabilità di una teoria a situazioni eterogenee, caratterizzate dalla mutevole combinazione di variabili differenti, ivi compresa – ma non limitatamente a – la presenza di una pluralità di valori di derivazione etica e religiosa.

Non è certamente mia intenzione sostenere che una decisione circa specifiche procedure interattive e decisionali sia immune alla variazione contestuale. L'esperienza di dover decidere tra diverse procedure di voto è sicuramente un buon esempio a questo proposito. In realtà, il compito della teoria non consiste nella proposta di una procedura concreta che sia largamente applicabile in quanto oggetto di un ampio accordo tra agenti differenti. In questo caso, infatti, una teoria della giustizia procedurale sarebbe esposta allo stesso tipo di critica che è stata indirizzata contro le teorie della giustizia sostantiva, nei termini del riferimento alla natura imprevedibile delle contingenti circostanze particolari di disaccordo. Una teoria della giustizia dovrebbe, piuttosto, cercare di fissare i tratti essenziali che le specifiche procedure dovrebbero poi presentare per essere considerate giuste. In quest'ottica, la mia proposta per la definizione della portata e dell'estensione di una teoria della giustizia politica può essere vista come "contestualistica" in un senso specifico. Mentre la teoria in quanto tale aspira a essere applicabile in modo trans-contestuale, essa lascia agli agenti coinvolti in situazioni specifiche il compito di sviluppare specifiche procedure concrete e di raggiungere soluzioni sostantive a dispute particolari. Detto altrimenti, la natura procedurale soddisfa l'aspirazione alla trans-contestualità; ma lascia anche spazio per un'applicazione contestuale delle regole procedurali a contesti specifici, in modo da affrontare questioni particolari alla luce di certe variabili contestuali che non potrebbero trovare posto ed essere previste all'interno della teoria.

Giunti a questo punto, ci si potrebbe certamente domandare perché si dovrebbe pensare che una formulazione procedurale dei principi di giustizia sia più ampiamente applicabile in diversi contesti rispetto a una sostantiva. Nel tentativo di rispondere a questa possibile osservazione critica, un esempio aiuterà a chiarire i termini della questione. S'immagini una situazione caratterizzata da un conflitto di valori circa la gestione degli spazi pubblici in cui l'oggetto del contendere è l'opportunità di rimuovere i simboli religiosi da scuole e edifici di uso comune. Si pensi, in questo contesto, ad (a) una teoria della giustizia sostantiva che di fronte al conflitto definisce un esito giusto quello in cui la soluzione è coerente con la tradizione della comunità. Si pensi anche a (b) una teoria della giustizia procedurale che propone una definizione di soluzione giusta come quella originata dall'espletamento di una procedura materiale, a base maggioritaria, che conferisce un voto a ogni cittadino adulto di quella data comunità. Ora si pensi, invece, a (c) una teoria della giustizia procedurale che definisce come soluzione giusta quella derivante dall'applicazione di una procedura materiale ottenuta seguendo un'indicazione guida secondo la quale a tutte le parti coinvolte nel conflitto debba essere accordata un'eguale opportunità di dire la propria. Ricapitolando, in (a) si dispone di una precisa e dettagliata definizione di cos'è una soluzione giusta nella sua sostanza (nella misura in cui sono a conoscenza della tradizione della comunità, sarò in grado di prevedere quale esito verrà considerato giusto), (b) offre la definizione di una procedura materiale per la realizzazione di una soluzione giusta al conflitto, mentre (c) presenta una caratterizzazione dei tratti essenziali che dovrebbero informare la creazione di una procedura materiale che condurrà a soluzioni giuste (qualunque sia la loro sostanza). Tale procedura materiale potrebbe essere quella presentata in (b), o qualunque altra procedura che presenti i tratti essenziali introdotti in (c), come, ad esempio, una che richiede che tutti gli agenti discutano in vista del raggiungimento di un consenso unanime. Procedendo da (a) verso (c), la quantità di dettagli lasciati alla definizione contestuale aumenta, ren-

dendo così la concezione di giustizia proposta applicabile e adattabile a contesti differenti¹⁴. Questo non impedisce sicuramente il presentarsi di possibili contestazioni o critiche alla concezione di giustizia proposta in (c). Tuttavia la sua apertura strutturale e la generalità di contenuto la rendono un candidato migliore in vista di un'ampia applicazione trans-contestuale.

Conclusione

Le considerazioni presentate in questo lavoro sono state animate dall'intenzione di ripensare lo scopo di una teoria politica della giustizia di fronte al pluralismo etico e religioso. A questo fine, l'argomento di questo saggio è stato costruito sull'identificazione di una pluralità di valori quale caratteristica persistente della vita politica e sociale. Su queste basi, due questioni sono state prese in esame: (i) se una teoria politica della giustizia debba rispondere al fatto della pluralità e (ii) se sì, che tipo di risposta sia appropriata. Ho argomentato che il pluralismo etico e religioso non possa essere messo da parte da una teoria che miri ad avere qualcosa di rilevante da dire ad agenti diversi, situati in contesti diversi e coinvolti in dispute circa ciò che considerano avere valore nelle loro vite. Di conseguenza, la teoria politica, per rispondere a tali situazioni, è chiamata a fondare le proprie proposte su basi largamente giustificabili in modo da realizzare un certa armonia sociale e politica ed evitare i conflitti violenti. Per rispondere a questa sfida ho proposto di adottare un approccio minimale. Una teoria è minimale quando assume il meno possibile in termini di valori e concezioni del mondo controverse. Inoltre, considerando il contesto generale in cui una simile teoria dovrebbe essere applicata, ho suggerito che essa venga strutturata in termini procedurali. Data l'eterogeneità di tali contesti, sembra infatti promettente concentrarsi su una caratterizzazione trans-contestuale delle proprietà formali qualificanti procedure giuste, piuttosto che sulle proprietà di sostanza di esiti. Queste ultime si pre-

sentano infatti come dipendenti da un'eterogeneità di variabili contestuali (ivi comprese le differenti lealtà etiche e religiose dei soggetti) che non potrebbero essere accomodate all'interno della teoria. Si stabilisce, così, al massimo una relazione derivativa tra l'adozione del pluralismo etico e religioso e la scelta di definire una teoria politica della giustizia in termini procedurali, quale promettente alternativa a un modello di natura sostantiva.

¹ Versioni precedenti degli argomenti contenuti in questo saggio sono state presentate sulle pagine dello «European Journal of Political Theory» (vol. 6 n. 3, 2007, con il titolo *Plural Values and Heterogeneous Situations. Considerations on the Scope for a Political Theory of Justice*) e di «Teoria Politica» (vol. 23 n. 2, 2007, con il titolo *Per una teoria politica della giustizia tra questioni di giustificazione e applicabilità*).

² Si noti che la presenza di una pluralità di valori adottati da agenti differenti è considerata qui come una circostanza di giustizia *oggettiva* – e non *soggettiva*. Nonostante abbia a che fare con agenti, essa si riferisce, infatti, a una situazione sociale inter-personale, e non a una proprietà intra-personale dei soggetti – com'è, invece, l'altruismo limitato identificato da Rawls quale circostanza di giustizia propriamente *soggettiva*. A differenza dei soggetti rawlsiani che sono limitatamente altruisti, gli agenti qui considerati non sono essi stessi pluralisti. Idealmente essi potrebbero essere monisti a livello intra-personale (dando priorità a un valore su altri), ma ciò non modificherebbe il fatto *oggettivo* del loro essere in disaccordo a livello inter-personale.

³ V., per esempio, Barry 1995; Habermas 1992; Hampshire 1999; Ceva 2002.

⁴ Tale caratterizzazione delle questioni di giustificazione e applicabilità introduce una distinzione significativa tra istanze che venivano, invece, assimilate in precedenti formulazioni dell'argomento (cfr. Ceva 2004).

⁵ Per una trattazione estesa e approfondita di tali questioni si veda D'Agostino 1996.

⁶ Si veda, in questo senso, la difesa del pluralismo dei valori proposta da Isaiah Berlin (cfr. Berlin 1991). Sulla distinzione tra il pluralismo come teoria metafisica sui valori e il pluralismo come il riconoscimento di un fatto si veda anche Larmore 1994; Matravers 2000; Mendus 2000; Ceva 2004.

⁷ Una simile concezione di pluralismo può essere sicuramente assimilata a ciò che Glen Newey ha definito in termini di pluralismo reale (*actual pluralism*, cfr. Newey 1997).

⁸ Mi sembra necessario specificare che il fatto della presenza – vale a dire della mera esistenza – di una pluralità di valori non è un problema in sé. Il problema specificatamente rilevante per una teoria della giustizia è che tali valori sono di fatto adottati e sostenuti da differenti agenti e rischiano, così, di collidere.

⁹ Si noti che una questione legata a questa caratterizzazione delle circostanze di giustizia riguarda l'estensione della pluralità presa in considerazione. Più precisamente, se la scarsità di risorse veniva limitata, in quanto moderata, da Hume e Rawls, qui non è stato detto nulla circa l'estensione della pluralità dei valori, se cioè sia da considerarsi in relazione a valori radicalmente diversi (pluralità assoluta) oppure diversi ma comunque compatibili (pluralità limitata). Nessuna considerazione è stata, dunque, proposta in merito alla questione se un'assoluta eterogeneità di valori avesse reso la giustizia superflua. Tale questione ha, anche, a che fare con la *vexata quaestio* circa i limiti del pluralismo, ossia circa quanta pluralità etico-religiosa le società cosiddette liberali possano (e debbano) accettare. Nonostante riconosca la natura pressante di tali questioni, la loro trattazione non può trovare posto in questo lavoro che ha come scopo quello di spiegare perché il fatto della pluralità (qualunque sia la sua estensione) debba essere preso sul serio nella definizione di una teoria politica della giustizia, e come questa debba essere strutturata dato questo fatto. Lo studio dell'estensione della pluralità etico-religiosa che può essere accomodata con successo in società liberali e degli eventuali limiti del pluralismo accettabile alla base di una teoria della giustizia rimane, dunque, questione aperta per un lavoro a venire.

¹⁰ Assumo qui che il fine di stabilire un certo livello di armonia sociale ed evitare i conflitti sia condiviso da larga parte delle teorie politiche della giustizia (al di là della sua realizzabilità e della varietà di strumenti proposti per il suo raggiungimento).

¹¹ Si veda su questo l'ampia caratterizzazione della democrazia come contenente aspetti sia procedurali, sia sostantivi (cfr. Cohen 1994, *passim*).

¹² Si noti, incidentalmente, che anche una teoria indipendente (*free-standing*) come quella che Rawls sostiene essere la sua concezione di giustizia come equità dipende, in ultimo, da assunzioni valoriali espresse sotto forma di valori non metafisici o comprensivi, ma politici.

¹³ Per un'analisi approfondita di questioni di giustizia e fattibilità si veda Mason 2004.

¹⁴ Si noti che anche la concezione di giustizia presentata in (a) permette un certo livello di adattabilità ai contesti, poiché ciò che rende una soluzione al conflitto giusta dipenderà dalla tradizione particolare della specifica comunità considerata. Tuttavia, vi sono dei casi in cui una simile definizione sostantiva non risulta applicabile: si pensi, ad esempio, a casi in cui la disputa emerge in fase di stesura della carta costituzionale, cioè in cui la comunità di riferimento è di recente formazione e non avrebbe senso ricorrere a un criterio di giustizia quale il rispetto della tradizione.

Religione, politica e immaginazione nella società post-secolare

Chiara Bottici

Siamo davvero in una società “post-secolare”? Secondo recenti studi empirici, l'espressione rischia di essere un po' affrettata: il ruolo della religione sarebbe sì in ascesa a livello mondiale, ma in costante declino nelle società industrializzate che sono in grado di garantire ai propri cittadini un certo livello di benessere e di sicurezza esistenziale (Norris, Inglehardt 2004). Se il processo di secolarizzazione si sia arrestato, e in che misura ciò sia avvenuto nei diversi paesi, ovvero se esso sia mai stato pienamente realizzato è questione che spetta a studi empirici sull'argomento decidere. Ciò che vorrei qui suggerire è che, indipendentemente da quale delle due tesi, secolarizzazione o de-secolarizzazione, valga nei singoli contesti, stiamo assistendo a un mutamento nella percezione del ruolo pubblico della religione a livello globale. Che la sostanza della religione sia mutata o meno appare tuttavia difficilmente negabile che la percezione del suo ruolo nella sfera pubblica sia cambiata. L'espressione società post-secolare va dunque qui intesa non in senso *sociologico*, bensì *fenomenologico*, onde indicare appunto un tale mutamento di percezione.

La tesi fondamentale di questo intervento è che per comprendere tale trasformazione sia necessario ripensare al nesso, a tratti trascurato dalla filosofia politica, di politica e immaginazione. Ciò che vorrei suggerire è che il nuovo ruolo pubblico assunto dalla religione sia legato a doppio filo a una trasformazione dell'immaginazione politica, che ha le sue radici nel duplice processo di tecnicizzazione della politica, da un lato, e di spettacolarizzazione della medesima dall'altro.

Il paradosso che cercherò di illustrare è quello di una contemporanea essiccazione dell'immaginazione politica nell'epoca della sua riduzione a *governance* e di ipertrofia della medesima come conseguenza della rivoluzione mediatica degli ultimi anni.

A questo scopo, inizieremo con una discussione relativa all'intreccio di politica, immaginazione e religione (§ 1), per poi passare ad analizzare le trasformazioni a cui tale intreccio è soggetto in epoca contemporanea, mettendone in luce le ricadute per quanto riguarda il ruolo della religione (§ 2). Infine, prima di passare alle conclusioni, cercheremo di illustrare i processi descritti con l'analisi di alcuni esempi (§§ 3 e 4).

Immaginazione e politica: lo spazio del religioso

Nelle sue *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Arendt (1982) presenta l'abbozzo di una teoria del giudizio basata sull'idea di uno stretto legame tra immaginazione e politica. Nel suo tentativo di leggere in chiave politica la terza critica kantiana, Arendt sottolinea il ruolo centrale della facoltà dell'immaginazione, in particolare nella sua declinazione politica. L'immaginazione, afferma Arendt recuperando alcune intuizioni kantiane, è la facoltà di sintesi che media tra universale e particolare. Essa fornisce schemi per la conoscenza ed esempi per l'azione (p. 72; pp. 79-85). Cercando di spiegare come sia possibile che una serie di dati percettivi venga sintetizzata e riconosciuta come oggetto singolo, ad esempio un tavolo, esistono diverse possibilità, osserva Arendt:

Lo si può concepire come un'idea platonica o uno schema kantiano, ossia ciascuno avrebbe nella propria mente un tavolo schematico o puramente *formale* a cui tutti i singoli tavoli debbono in qualche modo conformarsi. Oppure, al contrario si può procedere dai molti tavoli che ciascuno ha incontrato nella propria vita, e liberandoli da tutte proprietà secondarie, si ottiene il tavolo-in-generale, che contiene le proprietà minime comuni a tutti i tavoli: il tavolo *astratto*. Rimane un'ultima possibilità che ci conduce nell'ambito di giudizi che non sono co-

gnizioni: si può incontrare o pensare a qualche tavolo che si giudica essere il miglior tavolo possibile e prenderlo come esempio di come un tavolo debba effettivamente essere: il tavolo *esemplare* ("esempio" deriva da *eximere*, "estrarre alcuni particolari"). Questo esempio è e rimane un particolare che nella sua particolarità rivela un generale che non potrebbe essere altrimenti definito. Il coraggio è come Achille, ecc (pp. 76-77).

Gli esempi forniti dalla facoltà dell'immaginazione sono quindi centrali alla facoltà del giudizio, perchè sono il particolare da cui scaturisce il generale (p. 84). Allorché, ad esempio, si giudichi un atto come "buono" si avrà nella mente un qualche esempio di bontà, sia esso San Francesco o Gesù di Nazareth. Un Greco che si trovi a giudicare un atto come coraggioso avrà nella propria mente l'immagine di Achille o di qualche altro esempio di coraggio. In tal modo l'immaginazione ci consente di assumere ciò che Arendt, recuperando la terza critica kantiana, chiama il punto di vista di una "mentalità allargata" (*enlarged mentality*). Quest'ultima è ciò che ci consente di prescindere dalle condizioni specifiche in cui ci troviamo e assumere quindi il punto di vista degli altri (p. 73). Proprio per la sua capacità di rendere presente nella nostra mente ciò che non è immediatamente presente, l'immaginazione è ciò che ci consente di metterci nei panni altrui.

In quanto tale, come si legge anche all'inizio di *Lying in politics*, l'immaginazione è centrale alla possibilità stessa dell'azione. Ciò che è tipico dell'agire umano è che l'azione inizia sempre qualcosa di nuovo, non nel senso che essa inizi *ex-nihilo*, bensì nel senso (più limitato) che aggiunge qualcosa che prima non esisteva. Tale capacità di iniziare qualcosa di nuovo, osserva Arendt, dipende a sua volta dalla nostra capacità di astrarre dalla condizione in cui siamo e *immaginare* appunto che le cose possano essere diverse da come sono attualmente (Arendt 1972, p. 5). Ma dalla stessa facoltà dell'immaginazione dipende anche la capacità, così frequente in politica, di negare ciò che è dato, la verità fattuale, ossia di mentire. Di qui, l'ambivalenza dell'immaginazione, il fatto che essa consente di andare oltre ciò che è dato, sia per creare

qualcosa di diverso e quindi di criticare l'esistente, sia per nascondere, e quindi mentire.

Le intuizioni arendtiane su questa tematica rimangono a mio avviso uno snodo centrale di qualsiasi teoria dell'immaginazione politica, per quanto non si sappia in che direzione le avrebbe sviluppate se la morte non le avesse precluso la possibilità di portare a compimento la sua teoria del giudizio¹. Si può tuttavia osservare che, nei testi citati, Arendt rimane legata al concetto di origine kantiana dell'immaginazione come facoltà individuale. In quanto tale, la sua teoria, o meglio il suo abbozzo di teoria, rimane all'interno di una filosofia del soggetto, che per quanto preveda la possibilità di trascenderlo attraverso l'assunzione di una mentalità allargata, rimane vulnerabile rispetto a tutte le critiche che sono state mosse alle diverse forme di filosofia del soggetto. Non è un caso quindi che, parallelamente al passaggio dalla categoria di *ragione* a quella più orientata al contesto di *razionalità*, vi sia stato un analogo mutamento di prospettiva, dalla teoria dell'*immaginazione* verso una teoria dell'*immaginario*².

L'autore in cui probabilmente tale passaggio è allo stesso tempo più evidente e più problematico è Castoriadis. L'individuo, che al momento della sua nascita è "puro flusso rappresentazionale/ affettivo/intenzionale", diventa individuo propriamente inteso, ossia individuo sociale, attraverso un processo di socializzazione alle significazioni immaginarie della società che inizia con i suoi primi contatti con il linguaggio, in prima istanza materno (Castoriadis 1975, p. 470). Per questo motivo è chiamato da Castoriadis "psiche" o "monade psichica", onde sottolineare che si tratta di un essere originariamente asociale e indeterminato. Riferendosi alla teoria, ma anche alla sua esperienza di psicoanalista, Castoriadis descrive il modo in cui sin dai primi incontri con il linguaggio, la psiche sarebbe indotta ad abbandonare i suoi originari oggetti per investire in oggetti e regole socialmente istituiti. Secondo Castoriadis, è solo attraverso l'internalizzazione del mondo e delle significazioni immaginarie create dalla società che un individuo, propriamente detto, è crea-

to a partire da "un piccolo mostriciattolo che urla" (Castoriadis 1991, p. 148).

Certo esistono limiti a questo potere dell'ordine simbolico (v. Castoriadis 1975, p. 188). Anzitutto, il lavoro dell'immaginario sociale deve sempre partire da ciò che è già dato, siano i residui degli edifici simbolici precedenti, un minimo di coerenza del complesso di significazioni immaginarie oppure gli imperativi imposti dalla natura stessa (ad esempio, ogni società definisce a suo modo il significato del cibo, ma ciascuna deve appunto partire dal presupposto di un primordiale bisogno di nutrimento). Nonostante questi limiti, l'immaginario sociale ha una capacità di copertura potenzialmente universale cosicché qualsiasi irruzione del caos può subito essere trattata come "segno di" qualcosa, interpretata, e in tal modo esorcizzata. Anche ciò che potenzialmente contrasta con l'ordine simbolico può essere simbolicamente processato: le trasgressioni delle regole sociali diventano "malattie", società completamente estranee a quell'immaginario sociale possono diventare "stranieri", "selvaggi" o addirittura "empi" (Castoriadis 1991).

Tuttavia, la minaccia principale per l'immaginario sociale rimane la sua stessa creatività. Esso è detto *radicale* perché appunto non esistono individui al di fuori di esso, ma anche perché può sempre, potenzialmente, rimettersi in discussione. L'immaginario sociale che *istituisce* gli individui ne è sempre, allo stesso tempo, *istituito*. Non esistono individui al di fuori dell'immaginario, ma, parimenti, l'immaginario non esiste prescindendo dagli individui che lo creano, ricreano e sostengono. In una tale relazione tra la società, che trascende la totalità degli individui che la compongono, e questi stessi individui, senza i quali essa non esisterebbe, si sperimenta secondo Castoriadis un tipo di relazione del tutto particolare che non può essere ridotto a semplici relazioni come quella tra il tutto e le sue parti, l'insieme e i suoi elementi, o ancor meno l'universale e il particolare (Castoriadis 1991, p. 145).

Quest'osservazione entra a mio avviso in tensione con la rappresentazione della psiche come monade che Castoriadis

stesso dipinge. Castoriadis non esita a parlare di una “scissione assoluta” tra i due poli istituito e istituyente dell’immaginario sociale: la monade psichica, da una parte, e ciò che chiama lo storico-sociale dall’altra (Castoriadis 1975, p. 470, e 1983). Come osservato da Habermas, l’idea di un isolamento monadico della psiche e dell’eterogeneità di psiche e società pare condurre a un’estremamente problematica opposizione metafisica (Habermas 1985, capitolo undicesimo, excursus). Tuttavia, anche all’interno di una concezione ispirata alla psicoanalisi non è necessario concepire la psiche in tali termini. Non siamo esseri monadici che diventano dipendenti l’uno dall’altro soltanto attraverso una violenta socializzazione, ma siamo sin dall’inizio esseri allo stesso tempo dipendenti e indipendenti.

Non è qui il luogo per sviluppare ulteriormente questo punto. Mi limiterò a osservare che la tensione che emerge qui è il segno di un problema filosofico più generale a cui abbiamo in parte già implicitamente accennato. Se si parte dall’idea che l’immaginazione è *in primis* una facoltà individuale, il problema diventa poi quello di spiegare come è essa si relazioni al contesto sociale. Muovendo invece dall’idea di immaginario sociale il problema è quello di spiegare come sia possibile la libera immaginazione individuale. Non paiono esservi semplici vie d’uscita da questo dilemma. Per questo motivo, prendendo spunto da Cynthia Fleury, abbiamo altrove suggerito che dopo un passaggio dall’immaginazione all’immaginario sia adesso necessario muoversi verso una teoria dell’“immaginale” (Fleury, a cura, 2006). “Immaginale”, derivazione diretta dal latino *imaginalis*, denota semplicemente ciò che è fatto di immagini (*imagines*) e in quanto tale può essere tanto il prodotto di una facoltà individuale come di un immaginario sociale, oppure di un’interazione complessa tra i due.

Un ulteriore vantaggio del concetto di immaginale è che, al contrario del termine “immaginario”, che nella maggior parte delle lingue europee è associato all’idea di irrealtà del suo contenuto, non fa alcuna assunzione sul contenuto di realtà delle immagini di cui è composto³. Immaginale è ciò

che è composto di immagini, siano esse fittizie o reali (Bottici 2007a). Ciò è del resto in sintonia con la definizione di Castoriadis di immaginazione come facoltà di produrre immagini nel senso più ampio del termine, ossia immagini come “*Bilder*”, senza le quali non vi sarebbe nessun pensiero e quindi neppure nessuna definizione di “realtà” stessa (Castoriadis 1997). Il concetto di immaginale precede quindi la distinzione stessa tra “reale” e “fittizio”, perchè quest’ultima ha senso solo all’interno di una specifica forma dell’immaginale medesimo. Non è un caso, quindi, che le diverse società abbiano di volta in volta definito in modi molto diversi il concetto di realtà (v. ad esempio Bottici 2007a, capitolo secondo).

Certo, come osserva Castoriadis, ogni immaginario sociale cercherà sempre di nascondere questa complessità, occultando il lato istituito della società attraverso l’attribuzione dell’origine dell’istituzione e delle significazioni sociali a una fonte extra-sociale (Castoriadis 1991, p. 153). Con extra-sociale si intende appunto “esterno alla società attuale e vivente” per cui fonti extra-sociali delle istituzioni sono sia le divinità sia eroi fondatori sia, sembra suggerire a tratti Castoriadis, le leggi di natura o della storia allorché vengono sottratte alla umana possibilità di mutarle (Castoriadis 1982, p. 464). D’altra parte, esiste sempre secondo Castoriadis la possibilità per una società di riconoscere che l’istituzione della società è auto-istituzione. Anzi, è proprio in questo che consiste la sua *autonomia*⁴. Io sono autonomo, afferma Castoriadis, se sono all’origine di ciò che sarà (*archè ton esomenon* come diceva Aristotele) e mi so come tale (p. 479). Autonomia significa quindi che il “mio discorso” deve prendere il posto di ciò che mi è dato come discorso dell’altro (Castoriadis 1975, p. 152). Ciò, come vedremo, spiega appunto la tensione tra autonomia e religione, in quanto quest’ultima pone l’origine della società in un altro e lo fa attraverso un discorso “rivelato” che è appunto per definizione discorso di un altro.

Ma prima di passare a questo aspetto della relazione tra religione, politica e immaginazione, cerchiamo di esplicita-

re in cosa consiste il rapporto tra politica e immaginazione. Alla luce delle considerazioni precedenti mi pare di poter dire che l'immaginazione sia centrale alla politica sia che la si intenda nel suo significato più generale, ossia di ciò che riguarda la *polis*, e quindi il pubblico⁵, sia che la si intenda *stricto sensu* come quell'attività caratterizzata in ultima istanza dal ricorso alla forza fisica legittima. La politica, nel primo senso, dipende dall'immaginazione perchè è soltanto immaginandolo che il pubblico esiste. Ciò vale per corpi politici di vaste dimensioni come gli Stati, ma anche per piccole comunità. I primi sono chiaramente esseri dell'immaginazione perchè è soltanto immaginandoli che è possibile percepire una qualche comunanza tra individui completamente estranei⁶. Ma anche le piccole comunità, basate su rapporti diretti, dipendono dall'immaginazione, perchè è soltanto immaginandole, appunto, che esistono al posto di una semplice somma di individui. Senza l'intervento dell'immaginazione, ciò che si vede radunato nell'*agorà* è un insieme di corpi, non una *polis*.

In altre parole, la politica è immaginale perchè dipende dalla possibilità di immaginare comunanze, ma anche perchè, come metteva in evidenza Hannah Arendt, essa è ciò che ci consente di astrarre momentaneamente dalla nostra particolare situazione e di metterci nei panni degli altri. È in questo duplice senso, di capacità di liberarsi momentaneamente dalla propria particolarità e di immaginare di "essere in comune", che la politica intesa nel senso più generale di pubblico dipende dall'immaginazione. Ma, come accennavamo poc' anzi, la politica dipende dall'immaginazione anche se la intendiamo nel senso più ristretto di quella forma specifica di potere caratterizzata dal potenziale ricorso alla coercizione fisica legittima⁷. Infatti, per essere percepito come legittimo, il potere politico deve avere un senso all'interno delle significazioni immaginarie di ciascuna società. Se tale possibilità di immaginarlo come legittimo all'interno dell'ordine simbolico prevalente viene meno, allora esso cessa di essere potere politico e diviene mera violenza.

Come scrive Castoriadis (1991, pp. 155-156),

Al di sotto del monopolio della violenza legittima si trova sempre quello delle valide significazioni. Il trono del Signore delle significazioni si trova ben al di sopra di quello del signore della violenza. La voce delle armi inizia a farsi sentire solo nel rumore del crollo dell'edificio delle istituzioni (...). Il più potente degli eserciti non ti protegge se non ti è leale, ed il fondamento ultimo della sua lealtà è la sua credenza immaginaria nella tua immaginaria legittimità.

Se tale è il rapporto tra politica e immaginazione, quale posto occupa la religione? È sicuramente difficile, se non impossibile, dare una definizione univoca di religione che rispecchi la complessità delle diverse forme di religiosità che si sono date nella storia. Per i nostri propositi è tuttavia sufficiente limitarsi ad affrontare la tematica dal punto di vista di una teoria dell'immaginale. Politica e religione risultano in queste prospettive legate a doppio filo in quanto entrambe dipendono dalle significazioni immaginarie della società e si inseriscono nell'immaginario sociale fornendo una risposta alla domanda "qual è l'origine della società". In quanto sistema di credenze volto all'eliminazione della contingenza, la religione gioca un ruolo assolutamente centrale all'interno dell'immaginario sociale, tanto che Castoriadis, seguendo Durkheim, può affermare che la religione coincide con la società per la quasi totalità delle società conosciute (Castoriadis 1982, p. 465).

Se è vero dunque che la religione coincide con la società, la domanda ulteriore consiste nel chiedersi con quale tipo di società essa si identifichi. La risposta di Castoriadis a questo proposito è chiarissima: religione e società coincidono nel caso una società eteronoma. Come scrive Castoriadis,

istituzione eteronoma della società e religione sono identiche nella loro essenza. Esse mirano allo stesso fine e con gli stessi mezzi. Non si tratta della semplice organizzazione della società. Esse mirano a dare *un* significato all'essere, al mondo ed alla società, ed a dare ad essi uno stesso e medesimo significato. Entrambe, infatti, devono mascherare il caos, ed in particolare il caos che è la società stessa (p. 466).

In altre parole, sia la società eteronoma che la religione mirano all'eliminazione della contingenza, quale appunto risulta invece ineliminabile in una società autonoma che si riconosce come creatrice di se stessa e quindi sempre potenzialmente aperta al caos. Certo il prezzo che una società autonoma deve pagare è di conseguenza assai notevole, e Castoriadis sembra essere molto scettico verso la possibilità di realizzare una tale società.

Per i nostri scopi è sufficiente sottolineare che per Castoriadis il legame profondo e organico tra religione ed eteronomia della società consiste in un duplice rapporto: tutte le religioni includono nel loro sistema di credenze l'origine dell'istituzione, e l'istituzione (eteronoma) della società rimette sempre l'interpretazione della propria origine a una fonte extra-sociale. Eliminando il caos attraverso l'imposizione di un sistema di credenze, la religione tende a operare una sorta di chiusura dell'immaginario sociale. Ciò vale in particolar modo per le religioni del libro, che affidano a un testo scritto il loro messaggio rivelato. "Così è scritto" equivale in una certa misura a dire "non lo puoi immaginare diversamente". Certo il messaggio del libro può essere assai diversamente interpretato, ma l'interpretazione deve sempre muoversi dentro i binari di quella che viene definita appunto per questo motivo come "storia sacra". Un'interpretazione del Nuovo Testamento che negasse la resurrezione del Cristo sarebbe subito marcata come eresia, e potrebbe al massimo generare un'altra fede. Interpretazioni e commenti sono per Castoriadis il mezzo per preservare la verità rivelata, processando e assimilando ciò che è nuovo (Castoriadis 1991).

Di qui, appunto, la tensione tra democrazia e religione. Mentre la prima coincide con una società autonoma, che agisce come auto-istituita e si sa come tale, la seconda rimette la sua origine a una verità rivelata da un altro dalla società stessa, verità che deve essere quindi in primo luogo preservata. Proprio per questo motivo, coscienza religiosa e coscienza democratica procedono a due velocità evolutive diverse (v. Ferrara 2008, capitolo nono). Mentre la seconda se-

gue il ritmo della società stessa, rispondendo immediatamente alle nuove circostanze e ai bisogni che da essa emergono, la coscienza religiosa segue il passo di una verità rivelata che deve essere in primo luogo rispettata e tramandata. Di qui anche la discrasia tra coscienza religiosa e giuridica di molti paesi occidentali. Un esempio illuminante è il diverso ruolo delle donne, che in molte comunità ecclesiastiche mantengono ancora una posizione di inferiorità, pur avendo da tempo raggiunto la piena parità giuridica (se non sociale) con l'altro sesso.

L'immaginazione politica contemporanea alla ricerca di senso tra governance e spettacolo

Come si modifica l'intreccio di immaginazione politica e religione nelle condizioni contemporanee di villaggio mediatico potenzialmente globale? Se si guarda alla situazione dell'immaginazione politica attuale ci si trova subito di fronte a un paradosso. Da un lato la riduzione della politica a *governance*, a gestione tecnica, sembra aver prosciugato l'immaginazione politica, almeno nella sua capacità arendtiana di iniziare qualcosa di nuovo, di mettere in discussione l'esistente immaginando che le cose potrebbero anche essere radicalmente diverse da quelle che sono. Il termine "governance" nasce tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta ad opera della Banca Mondiale per denotare le sue politiche di sviluppo in un contesto giuridico che le vietava di esercitare funzioni politiche o di governo (v. anche Bottici 2006). Da allora il termine si è fatto strada per indicare una forma reticolare di autorità che si dispone su più livelli, al di sopra, ma anche al di sotto dell'autorità statale⁸. In quanto tale, il termine è associato alla crisi dello Stato nazionale e dei luoghi tradizionali della democrazia, a favore di corpi transnazionali e organismi sovranazionali che sfuggono ai meccanismi tradizionali della democrazia⁹. In un contesto in cui i luoghi dove vengono prese le decisioni cruciali per il destino degli individui si sottraggono sempre più alla

possibilità di una scelta democratica, l'immaginazione politica sembra essersi prosciugata. Lo slogan "un altro mondo è possibile" lanciato dai movimenti new-global a partire dagli eventi di Seattle del 1999 appare oggi come un tentativo isolato di riaccendere la miccia dell'immaginazione politica.

Paradossalmente, questa apparente crisi dell'immaginazione si accompagna a una sorta di ipertrofia della medesima. Se si guarda infatti a quest'ultima dal punto di vista di una teoria dell'immaginale, che considera in primo luogo il mutamento delle immagini più che quello della facoltà che le produce, non si può non riscontrare un mutamento sia *quantitativo* che *qualitativo*. Concentriamoci dapprima sul primo aspetto. Se si pensa a cosa significasse politica prima della diffusione su grande scala dei media, non si può non notare che negli ultimi cinquant'anni si è assistito a un aumento esponenziale nel numero di immagini che entrano nell'attività politica. Oggi pare difficile immaginare la politica al di fuori di quel flusso continuo di immagini che entra ogni giorno nelle case di miliardi di telespettatori sparsi per il globo.

L'aumento quantitativo è stato tale da produrre anche un mutamento qualitativo: la competizione tra immagini è tale che si è imposta una ferrea regola aurea per cui si parla solo di ciò che fa notizia. I media tendono infatti a trasformare le immagini in "media-event". Con questa formula creata dai sociologi Katz e Dayan (1992) si indica un avvenimento (sociale, politico o religioso) che possa trasformarsi in evento televisivo, ossia che contenga un potenziale di spettacolarità ed eccezionalità. Il risultato di tale trasformazione è che le immagini non sono più ciò che media il nostro essere nel mondo, ma sono diventate un fine in sé, per cui lo spettacolo della politica ha preso del tutto il sopravvento sul suo contenuto. Le immagini che inondano ogni giorno le nostre case non sono più il semplice medium del nostro fare politica, ma rischiano di diventare ciò che fa politica al posto nostro.

Si pensi alle elezioni. Da tempo è stato messo in evidenza che la loro funzione di rituale, volta a creare e ri-creare consenso attorno a un sistema politico, tende a prevalere sul loro contenuto. Ma oggi siamo andati oltre al fatto che una fun-

zione rituale si aggiunga al contenuto delle elezioni come momento della scelta democratica. Oggi lo spettacolo ha preso il posto del contenuto. Neanche le immagini politiche si sottraggono alla logica mediatica per cui si parla solo di ciò che fa *audience*, ossia di ciò che attira la curiosità o esercita fascino sugli spettatori. Il risultato è che le spettacolari campagne elettorali mediatiche, fatte a colpi di scandali e danni all'immagine altrui, occultano il fatto che la vera battaglia non si svolge tra i candidati ufficiali (laddove quelli principali hanno molto spesso programmi di governo assai simili), bensì tra coloro che hanno un posto nello spettacolo e coloro che ne sono lasciati fuori, ovvero tra le opzioni politiche ammissibili nell'immaginario politico globale e quelle devono rimanere fuori. Le scelte che veramente contano sono semplicemente prese altrove, per cui ciò che resta delle elezioni democratiche è puro spettacolo.

Ma a questo mutamento quantitativo si aggiunge anche un mutamento direttamente qualitativo, che investe in primo luogo la natura stessa delle immagini. Già Benjamin, nelle sue riflessioni sul destino delle immagini nell'epoca della loro riproducibilità tecnica, aveva registrato un mutamento tale per cui esse avrebbero ormai perduto la loro aura, e quindi la loro autenticità (Benjamin 1937). Benjamin guardava soprattutto alle trasformazioni indotte dalla fotografia e dal cinema, ma nell'epoca della virtualità si assiste a un mutamento ulteriore. Mentre sia l'immagine fotografica che quella cinematografica, per quanto riproducibili poi all'infinito, mantengono comunque un contatto col "qui e ora", per cui è ancora possibile distinguere in qualche modo tra originale e falso, tra immagine autentica e fotomontaggio, tutto ciò è superato dall'immagine virtuale. L'immagine non è più solo *riproducibile* in serie, ma è anche *modificabile* in misura tale che non ha più senso distinguere tra originale e falso. Non esiste *hic et nunc* nell'immagine virtuale, e perciò neppure nessuna autenticità da essere preservata. Le immagini virtuali non sono oggetti che vengano creati una volta per tutte, ma processi: non c'è più un singolo atto di creazione originaria, ma un processo di manutenzione continua.

È forse troppo presto per poter cogliere fino in fondo le implicazioni politiche di una tale rivoluzione. Certo vi è un potenziale democratico in tutto questo, in quanto chiunque abbia accesso a un personal computer può modificare un'immagine virtuale. Se un film richiedeva un tempo complesse attrezzature e competenze per essere girato, oggi basta un telefono cellulare. Ma accanto a questo potenziale democratico fa capolino anche un aspetto più sinistro: se le immagini virtuali sono processi in via di mutamento continuo allora non esiste più nulla che possa orientarci quanto al loro contenuto di realtà. Molte delle patologie dell'immaginazione politica della nostra epoca paiono derivare proprio da questo: per quanto non sia più possibile determinarne l'autenticità, esse spesso si presentano come portatrici di un contenuto di realtà.

Cerchiamo di tirare le fila di quanto detto finora sollevando l'ulteriore domanda: come influisce tutto ciò sul ruolo della religione nella sfera pubblica? In maniera duplice direi: attraverso una politicizzazione della religione che va però di pari passo con la sua mediatizzazione. Presa nella duplice morsa di uno spettacolo fine a se stesso e di una *governance* che la riduce a pura tecnica, la politica contemporanea è incapace di fornire risorse di senso. Di qui la richiesta di un maggior ruolo pubblico della religione, la quale, con la sua vocazione all'eliminazione della contingenza attraverso un sistema più o meno complesso di credenze, si presenta come serbatoio di senso inesauribile, capace di una potenziale copertura universale nei confronti di qualsiasi apparizione del caos. Di qui anche, quindi, la tanto dibattuta crisi del modello secolare, che funziona nella misura in cui politica e religione, sfera pubblica e sfera privata possono contare su risorse di senso se non bilanciate almeno comparabili. Laddove la politica si svuota è inevitabile che si cerchino risorse di senso altrove.

Il problema è che una volta aperte le porte al ruolo politico della religione è difficile porre un limite efficace. Soluzioni come quella habermasiana (o in parte rawlsiana), che prevedono una divisione all'interno della sfera pubblica (v.

in particolare Habermas 2007a) tra uno spazio informale in cui si ammette il ricorso ad argomenti direttamente religiosi e uno formale in senso stretto dove questi devono essere "tradotti" in argomentazioni secolari, funziona nel migliore dei casi dal punto di vista del "ragionevole", ma non dell'"immaginale". Una volta che certi contenuti entrano a far parte dell'immaginario collettivo mediatico e potenzialmente globale non è più possibile circoscriverli con lo strumento della legge. Anzitutto perché la legge, e nella fattispecie quella democratica, è ancora per lo più ancorata al territorio nazionale, mentre la sfera pubblica è ormai, se non globale, almeno irrimediabilmente transnazionale. In secondo luogo, poi, perché contenuti religiosi, una volta tradotti in termini politici e immessi nella sfera pubblica, rischiano di esplodere in tutta la loro valenza politica al di là di qualsiasi distinzione tra spazio pubblico formale e informale. L'immaginario collettivo non rispetta le sottili distinzioni della ragionevolezza tra ciò che è più o meno formale e rischia perciò di innescare dei meccanismi rispetto ai quali la ragionevolezza è impotente.

Jihad attraverso i media

Vorrei adesso illustrare quanto detto sopra attraverso un esempio, quello del fondamentalismo islamico, che certamente è un caso estremo, ma che proprio per questo meglio si presta a illustrare le trasformazioni di cui stiamo parlando. Come si intrecciano in questo caso politica, religione e immaginazione? Come cercheremo di illustrare adesso soffermandoci sull'esempio di Al-Qaeda, la comunione di politica e religione è in questo caso resa possibile proprio dalle trasformazioni che investono l'immaginario collettivo, tanto che ci è dato qui ritrovare tutte quelle trasformazioni dell'immaginale tipiche dell'epoca contemporanea che abbiamo sopra descritto.

Chi si avvicini al fenomeno Al-Qaeda cercando di ricostruirne la logica e la grammatica si imbatte subito in un fe-

nomeno assai particolare. Le prove e i segni più tangibili della sua esistenza sono un corpus di scritti e immagini che circolano principalmente su internet e sulle televisioni. Al-Qaeda ha un'esistenza in primo luogo mediatica, tanto che nel cercare di ricostruire la specificità di questa organizzazione e le ragioni del suo successo in paragone con le altre associazioni fondamentaliste, si è appunto coniata l'espressione "Jihad attraverso i media". Quali, dunque, le ragioni del successo della sua ricetta? Secondo Gilles Kepel, Al-Qaeda, che significa appunto "la base" (anche nel senso della base-dati) e la "norma" (o regola) si regge su un'ideologia strampalata e a tratti contraddittoria tutta votata all'evento mediatico da cui trae appunto la sua forza¹⁰. È nello spazio mediatico televisivo e virtuale che essa combatte in primo luogo le sue battaglie, entrando in competizione con movimenti più moderati e spesso dalle ideologie più coerenti.

Tanto nella propaganda che nelle azioni di Al-Qaeda ritroviamo così le caratteristiche delle trasformazioni dell'immaginabile che abbiamo analizzato sopra: in primo luogo la prevalenza dello spettacolo sul contenuto e, in secondo luogo, la virtualità delle immagini con la loro conseguente perdita di autenticità. Iniziamo dalla propaganda. Essa si regge su un corpus di scritti ma soprattutto di immagini trasmesso da internet, tv satellitari o fatto circolare di nascosto su supporti digitali (cassette e dvd). Scritti dottrinali brevi e semplici, per lo più letti da ideologi col turbante davanti a una grotta, testamenti spirituali di giovani martiri poco prima di farsi saltare in aria, attentati grandiosi, tutto questo materiale gioca soprattutto sul registro delle emozioni, in primo luogo paura e voyeurismo, come ogni spettacolo. Il contenuto ideologico rimane relativamente semplice: la fede in Allah, grande e supremo, e il dovere di rispettare i cinque pilastri dell'Islam a cui si aggiunge la ripresa della *jihad* delle origini contro un nemico proteiforme, che il discorso di Al-Qaeda riporta alle caratteristiche del nemico delle origini, immateriale, stigmatizzato dagli autori tradizionali come ateo, infedele (*kafir*), apostata (*murtadd*), ecc. L'abbondanza di riferimenti medievali e l'uso delle date dell'egira e dei nomi di luoghi antichi

mirano a rinnovare il mito fondatore delle origini. La storia diventa eterno ritorno dell'identico, ripetizione della storia sacra: l'avvento dell'islam, le lotte contro l'infedele e la conquista dell'universo per sottometterlo a questa religione.

Ma ciò che si registra a livello di propaganda non è soltanto la prevalenza dello spettacolo sul contenuto, bensì anche della virtualità dell'immagine. Uno dei primi elementi che colpisce chi si addentri alla scoperta del materiale propagandistico di Al-Qaeda è il fatto che sia per lo più impossibile stabilirne l'autore e quindi anche l'autenticità. Neppure nel caso di testi scritti è in genere possibile riscontrarne l'autenticità. Chi fa fede è spesso l'anonimo webmaster che attribuisce i testi ora a questo ora all'altro ideologo. Ciò vale a maggior ragione per le immagini: che si tratti del testamento di un vero martire che sta per farsi saltare in aria o di un falso non è spesso possibile stabilirlo. Ciononostante, o forse proprio per questo, ossia perché giocata a filo di lama tra la realtà e lo spettacolo, la propaganda così lanciata non manca di fare i propri proseliti e raccogliere consensi anche tra i non militanti. Giocando sui riferimenti continui alle tragedie di Iraq e Palestina, veri catalizzatori di consenso, il discorso di Al-Qaeda riesce a presentarsi come momento di riscontro dalle frustrazioni di anni di stallo politico.

Ma guardiamo adesso all'ambito delle azioni fatte o imputate ad Al-Qaeda. Anche qui si registra una prevalenza dello spettacolo sul contenuto. Gli attentati – spesso simultanei, come nella logica virtuale della riproducibilità infinita, sempre in luoghi e date altamente simbolici – non hanno quasi mai un bersaglio economico o di valore intrinseco, ma puntano soprattutto sull'immagine mediatica: si fa uso della metonimia (una sinagoga per designare Israele), della sineddoche (le rivendicazioni sono fatte in nome dell'Islam), del simbolo (si brucia la sua bandiera per dichiarare guerra agli Stati Uniti). Tutto ciò non è semplicemente *adatto* ai media che confezionano poi il messaggio su scala mondiale in tempo reale, ma con-sustanziale a essi perché non potrebbe esistere in loro assenza: è solo attraverso i media che questi atti diventano tali.

Lungi dall'essere un residuo di atavismo, regressivo rispetto a una modernizzazione accelerata, Al-Qaeda è un prodotto diretto della modernità e dei suoi agenti. È grazie ai nuovi media e all'unificazione dello spazio mediatico globale che il concetto di *umma* lascia le ristrette cerchie dei teologi per diventare realtà vissuta da milioni di arabi sparsi in tutto il globo (Challand 2007). Ed è ancora grazie ai nuovi canali satellitari in lingua araba come Al-Jazira, miscela esplosiva di ultracapitalismo e populismo, che si forma una coscienza che fungerà da cassa di risonanza per le azioni spettacolari di Al-Qaeda. È una sorta di alleanza obiettiva quella che si instaura tra un movimento senza alcuna consistenza se non quella fornita dall'immagine, e media periferici che, mirando agli ascolti, cercano principalmente di alimentarlo. Bin Laden come Al-Zarqawi, altra star mediatica (che in più beneficiava della presenza sul campo iracheno), hanno assimilato le nuove regole imposte dallo stile giornalistico aggressivo e ipermoderno dei nuovi canali: ne nasce una sorta di politica del cortometraggio e della pubblicità, con interventi brevi, facili da inserire in *prime time*, dall'allestimento sempre molto curato ma privo di affettazione onde enfatizzare l'effetto di realtà, discorsi semplici senza artifici né sofisticazioni.

Alla prevalenza del registro dello spettacolo si accompagna ancora una volta lo statuto incerto delle immagini. La virtualità e la spettacolarità delle immagini hanno come conseguenza la perdita di quel legame diretto col "qui e ora" che garantisce la possibilità di stabilirne l'autenticità. Sospese tra la realtà e l'irrealtà, le azioni di Al-Qaeda, che per lo più seguono la logica della moltiplicazione simultanea, sono spesso di difficile attribuzione a un sicuro autore. A tratti, lo stesso statuto di realtà delle azioni pare vacillare di fronte alla loro spettacolarità: non è un caso che molti spettatori siano rimasti smarriti di fronte alle immagini del crollo delle torri gemelle, chiedendosi se si trattasse di realtà o dell'ennesimo effetto speciale. E ancora, alla luce delle considerazioni precedenti, non stupisce venire a sapere che, poco dopo che i due aerei di linea si sono schiantati sul World Trade Cen-

ter, sul mercato cinese hanno iniziato a circolare video che mostravano le incredibili scene delle torri in fiamme intervallate da scene tratte da film hollywoodiani: era come se l'avvenimento reale, gli enormi grattacieli che crollavano sopra migliaia di persone, non fosse sufficientemente drammatico, e solo l'immaginazione hollywoodiana potesse rendere le proporzioni della catastrofe¹¹.

La civilizzazione video-cristiana

Certo il fondamentalismo non è prerogativa della fede islamica. Ogni religione può dare origine a forme più o meno radicali di fondamentalismo. Ad esempio, il caso più noto e studiato (soprattutto dalla sociologia nord-americana) di mediatizzazione e politicizzazione della religione è quello dei predicatori evangelici fondamentalisti che si sono venuti affermando proprio per l'uso, a volte spregiudicato, che hanno fatto dei moderni mezzi di comunicazione sociale (Pace 2007, p. 166). Il fenomeno della cosiddetta *electronic church* nasce negli Usa a partire dalla fine degli anni Settanta, sulla scia della catastrofe della guerra del Vietnam e di un'America alla ricerca di una nuova identità collettiva. Raggiungendo la gente direttamente nelle loro case attraverso il telefono e la televisione, i predicatori evangelici riescono a costruire un discorso comune fondato sulla riscoperta dell'innocenza della Bibbia e della necessaria interdipendenza fra scelte politiche e scelte di fede (De Kerckhove 1995).

Attraverso la mediatizzazione del messaggio religioso i predicatori fondamentalisti conducono le loro battaglie per l'abolizione della legislazione sull'aborto, l'esclusione dalle scuole dei libri di testo che parlano delle teorie darwiniane, l'introduzione della preghiera obbligatoria nelle scuole, ecc. Il modo prevalente attraverso cui avviene la mobilitazione collettiva è la performance religiosa di un qualche *anchorman* televisivo che ricorrendo alle forme spettacolari proprie della comunicazione visiva (non esclusi i miracoli in diretta) trasmette messaggi rassicuranti alle persone sintonizzate. Du-

rante le rilevazioni fatte nel 1989, queste ammontavano ad esempio già a circa 60 milioni al mese (Pace 2007, p. 166). Un formula, quindi, che si è dimostrata da tempo efficace proprio nel cuore della modernità tecnologica, gli USA.

Ritroviamo qui di nuovo i segni delle trasformazioni descritte sopra: la spettacolarizzazione e la virtualizzazione delle immagini. Immagini spettacolo, dal contenuto virtuale che ne rende spesso incerto lo statuto di realtà (si pensi ai miracoli in diretta), e che, nonostante questo, o forse proprio per questo, riesce a innescare una mobilitazione dell'azione collettiva. Certo il fondamentalismo, di qualunque provenienza esso sia, è un fenomeno estremo e minoritario. Esso non esaurisce e neanche può dirsi rappresentativo delle complesse e variegate modalità di politicizzazione della religione. Nei due esempi descritti ritroviamo, però, in forma appunto estrema, e quindi ancor più cospicua, trasformazioni che investono un largo spettro delle forme di politicizzazione delle religioni contemporanee.

La ragione di ciò è assai semplice da cogliere: da un lato, i movimenti e le associazioni religiose che non vogliono rinunciare alle possibilità comunicative e di mobilitazione offerte dai nuovi media non possono sottrarsi alla logica mediatica; la quale, come accennavamo sopra, impone una tendenza alla spettacolarizzazione, che deriva dalla regola aurea dell'*audience*, per cui si parla solo di ciò che fa notizia. I mass media tendono sempre più a valorizzare forme di religiosità che si prestano a produrre *media-event*, ossia, come abbiamo visto sopra, avvenimenti che contengano un potenziale di spettacolarità ed eccezionalità. Non è un caso quindi che anche le forme di religiosità moderate abbondino di *media-event* religiosi.

Un esempio non lontano sono i viaggi di papa Giovanni Paolo II. La televisione italiana li ha trattati allo stesso modo di una serie di performance di un divo telegenico, mettendo a fuoco non tanto il messaggio religioso che il papa intendeva trasmettere nel suo incessante peregrinare, quanto piuttosto l'immagine ricorrente del personaggio eccezionale, capace di evocare attorno a sé masse enormi in situazioni sem-

pre molto complesse e critiche (Pace 2007, p. 165; Guizzardi 1986, 2005).

D'altra parte, pare esservi qualcosa di intrinseco al fenomeno religioso che lo rende facilmente assoggettabile alla logica mediatica, che si regge sui due ingredienti vincenti del protagonismo e della spettacolarità. Nel codice religioso esistono, infatti, da sempre i due ingredienti: carisma ed evento straordinario. È in questa omogeneità fra linguaggio dei media e linguaggi della religione che si crea un circolo virtuoso, prescindendo dal quale è impossibile cogliere le dinamiche profonde della politicizzazione della religione contemporanea. Certo le variegate forme del religioso dell'epoca contemporanea non si presentano tutte sotto queste spoglie. A esse è sempre data una possibilità di scelta: possono scendere a patti con i media, adattandosi alla loro logica e diventando merce mass-mediatica, oppure restare al di sotto della visibilità sociale che i mass media garantiscono continuando a vivere nelle maglie della società. Di qui la fondamentale ambivalenza, nell'epoca post-secolare, della religione, che può diventare mezzo di omogeneizzazione ovvero di rivendicazione di territori propri che non possono essere colonizzati (Pace 2007, p. 164).

Conclusioni

Quali conclusioni trarre da tutto ciò? La religione può sempre decidere di sottrarsi alla morsa dei mass media, ma il prezzo da pagare sembra comunque troppo alto. La mediatizzazione della religione è diventata oggi un elemento cruciale della sua politicizzazione. Nel corso di questa esposizione ci siano soffermati su esempi più o meno estremi di politicizzazione della religione. Quello dei fondamentalismi rimane certamente un caso estremo, ma forse proprio per questo bene illustra sia la natura delle trasformazioni in atto che i pericoli in esse impliciti.

Certo non esistono soluzioni univoche o facili ricette (in ogni caso non sarò io a proporle). Vorrei qui limitarmi a ri-

badire quanto già accennato sopra, ossia che riconciliare il progetto di autonomia con il nuovo ruolo che la religione sta assumendo nella sfera pubblica è molto più semplice dal punto di vista della ragione pubblica (o del “ragionevole”) di quanto non lo sia da quello dell’immaginazione pubblica (o dell’“immaginale”). La ragione di ciò è facile da cogliere: l’immaginale è molto più fuggevole e pervasivo, e quindi più difficilmente affrontabile con lo strumento della legge, di quanto non lo sia il “ragionevole”. Contenuti religiosi massicciamente immessi nell’immaginario politico sono poi difficilmente arginabili alla sola sfera pubblica “informale”, per riprendere la proposta habermasiana. Rischiano di esplodere all’interno di essa e invadere tutti gli ambiti del pubblico, formale e informale. Non stupisce quindi che la risposta alla guerra santa di Bin Laden sia stata l’appello di Bush per una “crociata” contro il terrorismo e i suoi continui riferimenti al Dio che la sosterebbe.

In un contesto post-secolare, in cui la religione ha un ruolo pubblico sempre crescente, sollevare la domanda “come posso essere autonomo” nel senso della “ragionevolezza” (e del dare la legge a se stessi) è di assai più facile soluzione di quanto non lo sia sollevare la medesima domanda nel senso più complesso, che abbiamo visto sopra, di “come posso essere l’origine di ciò che sarà e sapermi come tale” dal punto di vista dell’immaginale politico. Nell’affrontare quest’ultima domanda non si può trascurare il pericolo che corre la politica contemporanea: se, presa nella duplice morsa della sua riduzione a tecnica, da un lato, e del vuoto spettacolo di se stessa, dall’altro, apre le porte incondizionatamente alle risorse di senso provenienti dalla religione rischia di esserne fagocitata. Nella condizione politica contemporanea, il pericolo non è che la religione diventi *conversation stopper*, come diceva Rorty, bensì che si tramuti in *political imagination inflamer*.

viamo nelle lezioni alcune intuizioni fondamentali sulla tematica. Sul giudizio come modello di validità, si veda ad esempio Ferrara 2007; Beiner, Nedelski, a cura, 2001.

² Per un’analisi più dettagliata di tale passaggio, si veda Bottici 2007b.

³ Ciò è particolarmente chiaro nella lingua inglese che distingue tra “imaginary” e “imaginal” proprio su questa base (si vedano, ad esempio, le rispettive voci nell’*Oxford English Dictionary*)

⁴ Sulla definizione di autonomia si veda, ad esempio, Castoriadis 1975, p. 153, e 1982, p. 479.

⁵ Per questa definizione, si veda ad esempio Bobbio et al., a cura, 1990, p. 800.

⁶ Il riferimento è ovviamente alle “comunità immaginate” di cui parla Anderson (1991).

⁷ Su questa definizione si veda ad esempio Weber 1922, I, §.17; IV, §.1.2.

⁸ Per una ricostruzione dell’uso contemporaneo del concetto si veda Bottici 2001.

⁹ Sin dagli anni Novanta, David Held insisteva su quest’aspetto mettendo in evidenza le ragioni della tanto dibattuta crisi della democrazia (Held 1995).

¹⁰ Su quanto segue si veda soprattutto Kepel, a cura, 2006.

¹¹ L’aneddoto è riportato in Buruma, Margalit 2004, p. 13.

¹ Non sappiamo fino in fondo in che direzione Arendt avrebbe sviluppato queste intuizioni, in quanto il volume sul giudizio della sua *The Life of the Mind* è rimasto non scritto a causa della sua improvvisa morte. Ciò nonostante tro-

Irreligione e ateismo nel pensiero di Augusto Del Noce
Salvatore Azzaro

Premessa

Certamente, nel collegarsi alla tesi esistenzialista della pluralità e dell'irriducibilità delle tradizioni filosofiche, la filosofia di Augusto Del Noce si elaborò come filosofia, in senso lato religiosa, dei contrasti teologici europei con riferimento al periodo della modernità cattolica. Essa volle porre in questione, particolarmente per la fase successiva alla Controriforma, le opposizioni e le continuità non problematizzate nel pensiero laico. È rispetto al cristianesimo europeo in generale che si definisce dunque, come mostra già il titolo, il campo d'indagine della sua opera maggiore: *Il problema dell'ateismo* (cfr. Del Noce 1964, p. 103). Ed è in questo contesto che ha da definirsi successivamente il termine di "ontologismo". Il percorso che conduce Del Noce a questa elaborazione passa inoltre – ed è ciò che in questo contributo si vorrebbe particolarmente illustrare – per il tema di una certa società e dei nodi politici che alla vita sociale sono connessi, come mostrano, tra l'altro, il suo intensivo interessamento per la connessione tra filosofia e politica nel marxismo teorico nonché, per quel che si vedrà più oltre, il richiamo all'importanza del non-marxismo della mentalità sociologica, vero correlato della diffusa irreligione naturale dell'Occidente e stimolo a una riconsiderazione filosofico-religiosa dei problemi storico-politici contemporanei.

La diffusione in Occidente di un atteggiamento agnostico, per Augusto Del Noce, rinvia infatti a un'indagine spe-

cifica sulla realtà storica incalzante del secondo dopoguerra, la società tecnologica, dei consumi, o opulenta, e sul significato spirituale della tecnica.

Ateismo o "irreligione naturale"?

Ad apertura del saggio – inedito al momento della pubblicazione, nel 1964, nel *Problema dell'ateismo*, ma risalente alla primavera del 1963 (per la datazione: Del Noce 1971, p. 128) – *Appunti sull'irreligione occidentale* (cfr. Del Noce 1964, pp. 293-333) abbiamo appunto un'esplicita risposta alle obiezioni che potrebbero provenire da una semplice osservazione dei fatti. Nella prima parte del libro Del Noce è partito dall'ipotesi di un'espansione dell'ateismo, quale dato primo rispetto al quale occorresse prender posizione, per risalire poi alle ragioni del fenomeno. Per l'indifferentismo occidentale che tanti fattori tecnico-industriali, economici, morali avrebbero prodotto, il discorso stesso sul fattore religioso come titolare di un'aspettativa di visibilità in campo politico sembra escluso. Ora, occorre per Del Noce anzitutto delimitare in maniera rigorosa l'obiezione rispetto alla quale la sua tesi si definisce.

Perché ci si può domandare se "la realtà incalzante" (...) degli ultimi vent'anni (il "mondo di ieri non va oltre il '40) non sia la diffusione di qualcos'altro *del tutto diverso* dall'ateismo, cioè l'"irreligione naturale" (la perdita, l'eclissi del sacro, o come altrimenti si vorrà dirlo) (pp. 293-294).

Il pensiero moderno successivo al cristianesimo si costituisce, nelle due principali correnti del pensiero cristiano e del razionalismo, in relazione a un'ipotesi, accettata esplicitamente o implicitamente respinta, sulla condizione iniziale dell'uomo, nel quadro cioè di una scelta in senso lato mistico-religiosa. Ora, esiste una terza forma di pensiero, quella empiristica, portatrice di una posizione religiosa che prescinde ormai totalmente e consapevolmente dalla necessità

di un'“opzione”. Per essa, specificata com'è essenzialmente dalla distinzione tra il verificabile e l'inverificabile,

(...) non soltanto la conoscenza, ma anche la morale e la politica potrebbero organizzarsi indipendentemente da qualsiasi “ipotesi” sulla realtà soprasensibile (p. 294).

Ateismo, dunque, nello sviluppo della condizione spirituale dell'Occidente, o piuttosto “irreligione naturale”? Per un tipo di ricerca che parta da una considerazione successiva alla “critica delle evidenze”, da forme di neo-empirismo logico, o da un'istanza di rinnovato razionalismo, la risposta non dovrebbe, appunto, essere dubbia.

Le due forme, tuttavia, sia la mistica che l'agnostica, cercano – osserva Augusto Del Noce – una conferma nella pratica.

Il punto di vista dell'irreligione naturale dice: non si tratta di negare che vi siano questioni aperte, non risolubili con gli strumenti ordinari di conoscenza; ma tali questioni insolubili sono anche quelle che *non interessano*; che non interessano, si intende, chi voglia agire nel mondo per migliorarlo in qualsiasi senso, tecnico, estetico, pratico-sociale, non chi voglia cercare una trascendenza evasiva (p. 295).

In relazione a tale orientamento necessariamente pratico vi sarebbe, anzi, una distinzione fondamentale da fare tra il vecchio e questo nuovo agnosticismo religioso. Riferendosi all'inconoscibile (cfr. p. 296, nota 7),

il vecchio agnosticismo affermava che noi non abbiamo mezzi per decidere quale sia vera e quale sia falsa tra le due proposizioni “c'è un Dio trascendente” e “non c'è un Dio trascendente”. Ma lasciava intendere che la verità della prima proposizione era preferibile, e professava che la posizione del problema di Dio era una necessità a cui la mente umana non può sfuggire (p. 296).

Ora, per il nuovo agnosticismo (che si appoggia naturalmente, come subito si vedrà, su una certa concezione stru-

mentale della scienza), sia la necessità teorica di uno specifico problema di Dio per la mente umana che il suo valore pratico vengono a cadere. Anzi, è dalle “questioni sociali” che si parte, in una particolare interpretazione però, per la quale la psicoanalisi medesima, in una particolare versione del freudismo, viene chiamata a svolgere, in fondo, una funzione pedagogica di liberazione; e in questo finale richiamo alla vulgata psicoanalitica freudiana si può forse vedere la conferma dell'assunzione di una scelta implicita di carattere morale rispetto alla situazione presente dell'uomo, vista ormai come autosufficiente e normale. L'uscita da una secolare condizione di dipendenza sarebbe qui uno scopo e una condizione preliminare che le vecchie filosofie, proprio in quanto filosofie, hanno preteso invano di realizzare.

Religione atea, il marxismo, nella sua versione orientale, nega certamente la trascendenza, ma mantiene aperto un canale di dialogo (anche se percorribile, dal suo punto di vista, in un solo senso!) con la fede in Dio: tale canale viene adesso sbarrato, in ambedue i sensi, dalla “irreligione naturale” dell'Occidente che raggiunge così un grado maggiore di empietà (p. 298).

Si può descrivere, per Augusto Del Noce, la situazione culturale presente quale “completa inversione del pensiero religioso del '600” (p. 294, nota 3) secolo nel quale l'“ateismo” si poneva tuttavia come fenomeno aristocratico e quale portato dell'erudizione (cfr. p. 298); ma la sua “realtà incalzante” e il suo “carattere di novità” servono pure a stabilire “la differenza tra il primo e il secondo dopoguerra”. Cosa è avvenuto di nuovo, infatti, se non la “perdita del sacro” anche in quella sua forma, collettiva e istituzionale, di “religione secolare” di cui sociologi e filosofi hanno parlato? La “democrazia” rappresenta, ora, l'emblema che si accampa. Alla reale vittoria di questa sul “totalitarismo” corrisponde purtroppo, per Augusto Del Noce, “un particolare atteggiamento morale”. Nel campo dei vincitori, la democrazia acquisisce il tono spirituale confacente alle spoglie dei vinti. Essa si converte in “democratismo”, in ciò che subisce seccamente e contraddittoriamente (in quanto esprime l'“insupe-

“rabilità” della contraddizione stessa del marxismo, p. 111) la “perdita del sacro”. In tal caso, ci troveremo di fronte al “paradosso” che quella scomparsa del problema di Dio che per il marxismo avrebbe dovuto verificarsi dopo la rivoluzione proletaria avrebbe luogo invece “nell’ultimo stadio della società borghese” (p. 299). Democrazia, in questa sua versione, significa in altri termini (contraddittoria, quanto necessaria) elevazione a valore di uno strumento tecnico (cfr. pp. 175-176). E tuttavia, occorrerebbe comunque tener conto di una tesi ulteriore: quella secondo la quale le origini di questa nuova mentalità sarebbero più appropriatamente trovate in una forma di filosofia negativa, determinabile in relazione alle influenze a cui l’individuo è sottoposto dal fatto di vivere in una determinata società.

L’irreligione occidentale come affermazione della “semplice tecnica”?

“Parrebbe quindi che uno studio sociologico sull’irreligione contemporanea dovrebbe essere in ogni caso primario” (p. 301). Ora, nell’indagine delle origini e delle conseguenze della nuova mentalità (ir)religiosa, uno studioso di riconosciuta sensibilità, Sabino Samele Acquaviva, porta l’attenzione, proprio intorno a quegli anni (già nel 1961), su una tesi che è certo nell’aria, ma che egli espone con particolare sistematicità: sulle ragioni, cioè, che collegano (per riprendere i termini di un suo noto libro) l’“eclissi del sacro” alla “civiltà industriale” e sugli aspetti socio-politici connessi alla secolarizzazione. In questa impostazione sociologica necessaria, il processo che coinvolge le forme intellettuali e morali tradizionalmente considerate come cristiane dovrebbe essere riconosciuto come irreversibile, in nome appunto di quel collegamento tra scienza e intelligenza che si realizza adesso per mezzo della tecnica. Il pensiero irreligioso, presentandosi come il portato della semplice tecnica, costringe quello avverso a presentarsi a sua volta come la semplice consapevolezza di una catastrofe, o anzi – per il carattere generale del

pensiero filosofico, in quanto tale – come espressione della catastroficità senz’altro.

Posta la questione a questo livello, occorrerebbe poi procedere chiamando in causa le pretese con le quali si è definita la risposta cristiana e cattolica ai problemi del rapporto tra la natura e la grazia, nei vari settori speciali della vita umana. Rispetto alla nuova forma di irreligione, le tradizionali critiche cattoliche sono inefficaci. L’etica tradizionalmente intesa supponeva una morale vissuta, fosse poi quest’ultima giustificata, o meno, in maniera trascendente, con un premio ultraterreno. Il subentrare della semplice tecnica coincide con la pluralità dei criteri etici, mentre il cristianesimo tradizionale verrebbe coinvolto appunto nella caduta del suo orizzonte morale. Se, aggiungiamo, per la mentalità tecnicistica la religione appartiene a un passato che va combattuto (in nome dell’impossibilità dell’astensione correlativa al “fallimento dell’ultima forma di pelagianesimo, la ‘morale autonoma’”: p. 11, nota 3), se ne ricava in Del Noce, per converso, la tesi del legame essenziale tra la religione e il passato, la tradizione vissuta dall’individuo concreto. La “semplice” indifferenza, nel “senso antico” di questo termine (e che si oppone diametralmente alla semplice tecnica di cui si è parlato) era appunto indifferenza *religiosa*, supponeva cioè l’idea di una morale “unica, valida per tutti gli uomini” (p. 302), basata sull’intenzione e formalisticamente sganciata dal risultato, fosse pure quello di un premio ultraterreno. Caduta però l’idea comune della morale, l’indifferenza non è più possibile. Adesso, asserito il criterio morale del *risultato* dell’azione, il rapporto tra etica e politica cambia, si collega con una giustificazione *a posteriori*, relativa al fine ultimo universale, sempre revocabile, di una piena razionalizzazione tecnica (progresso morale assunto come ideale sociale).

C’è, dunque, quale dato di fatto, un “nuovo atteggiamento” che

(...) è anzitutto e *soltanto* fiducia nella tecnica, e oltrepasamento nell’accettazione del mondo tecnico di ogni nostalgia del

passato; e conseguentemente alla fiducia nella tecnica, fiducia nel progresso (ib.).

Un progresso che emanciperebbe l'umanità da ogni vincolo, ricostituendo in prospettiva una sua piena simbiosi con la natura. "In che modo si incontrano l'idea di tecnica e l'idea di progresso?" si chiede dunque l'Autore. Ebbene,

semplicemente perché si tratta di due idee correlative: l'idea di progresso è valida soltanto nel campo della scienza e della tecnica e trova soltanto in esso la sua conferma; e non è un caso che essa per ciò che è distinta da altre precedenti (profetismo, messianismo, millenarismo, o anche visione teologica della storia) o da altre successive (idea di rivoluzione) sorga veramente, perché ne sia stato detto, nel clima della nuova scienza (pp. 302-303).

È quindi "naturale", conclude Del Noce, che all'"estensione della mentalità tecnologica" si accompagni "quella dell'idea di progresso, la maggiore che essa abbia finora conosciuto" (p. 303). La "mentalità pantecnicista", nel senso di completo naturalismo, di irreligione, di rinnovato positivism, è dunque, per dir così, all'attacco. Per essa, scrive Del Noce "lo studio delle origini risolve in sé il significato del valore", in particolare del fatto religioso (p. 300); viceversa, nella storia dell'etica ci si presenta la tesi per cui "non può darsi altra misura del valore di un atto che non sia appunto il suo risultato, o, come suol dirsi, l'espansione, il promuovimento, la razionalizzazione della vita" (p. 303). Lo studio della morale si riduce, come per l'antiprogressista Nietzsche, alla sua genealogia, superando "l'obiezione classica, secondo cui non può esserci progresso morale, per il valore in sé, indipendente dal risultato, irrevocabile, di ogni atto, e per la rarità degli atti veramente morali" (ib.).

Per altro verso, la tesi del progresso finisce per capovolgersi (come sosteneva Charles Renouvier) in "postulato del progresso", in un senso per cui esso riesce infine soluzione irreligiosa del problema del male, postulato opposto a quello "del peccato". Il progressismo "ritrova la formulazione illuministica della dottrina del progresso, liberata dalle in-

fluenze che aveva ricevuto dalla filosofia della storia romantica" (p. 305).

Il progresso può trionfare se noi lo vogliamo, cioè se l'avanzata della scienza e delle sue applicazioni non si troverà impedita dalle forze contrarie alla razionalizzazione del mondo; in pratica dal risentimento dei ceti avversi al movimento della storia, dei ceti in decadenza che non a caso parlano sempre in nome di verità assolute; è perciò intrinseca all'atteggiamento progressista la posizione di rottura con la tradizione e la dualizzazione agonistica di razionale e irrazionale, con la denuncia di quanto di irrazionale il mondo abbia presentato finora (ib.).

Ci si può domandare, infine, e la domanda è legittima, come si distingua la "semplice tecnica" dallo "spirito di tecnicità": donde nasca, in particolare, questo *specifico* ateismo tecnico che significa perdita del limite entro il quale anche la tecnica è degna di fiducia e non si trasforma essa stessa in impropria fede, inglobando il valore dell'intera attività umana. Tuttavia, occorre chiedersi ancora: perché, in questa perversione, di cui tutti i valori sono in linea di massima suscettibili, proprio la tecnica acquista un tale peso, oscurando l'approccio filosofico stesso? E infatti, per Del Noce, se è vero che "in termini di filosofia religiosa, lo spirito di tecnicità è un aspetto della rivolta dei valori contro il Valore" sicché

una volta che il riferimento dei valori al Valore venga meno, è naturale il loro disordine e la pretesa di ognuno di essi all'assolutezza e la ricerca di privare gli altri di quell'autonomia che è invece garantita dal loro riferimento al valore assoluto

è anche vero che

oggi questa pretesa è soprattutto avanzata dalla tecnica, e che dalla fiducia nella tecnica per vincere ostacoli limitati si passa alla fede nella tecnica e a quella correlativa nel progresso soltanto in ragione dello scientismo (dell'ateismo metodico della scienza) (*sic!*) e che il prodursi dello scientismo indica *sempre* una crisi della filosofia (p. 306).

È dunque dalla crisi della filosofia che bisogna procedere per spiegare lo scientismo e non viceversa! Nel riservarsi di approfondire l'analisi finora condotta, sembra tuttavia a Del Noce che, in tema di distinzione tra semplice tecnica e spirito di tecnicità, sia giunto il momento di procedere al semplice commento di “due lontani saggi, *La physique d'Aristote et la physique de Descartes* del Laberthonnière e *Les remarques sur l'irreligion contemporaine* di Gabriel Marcel”. E ciò “anzitutto perché essi esprimono i punti limite delle posizioni cattoliche sull'argomento” (Del Noce 1964, p. 306).

Origini e sviluppi del progressismo politico cattolico

La coscienza, vivissima in Descartes, dell'uguale dignità di ogni essere pensante getterebbe una nuova luce, per Lucien Laberthonnière, l'oratoriano fondatore degli «Annales de Philosophie Chrétienne», sull'atteggiamento da ingegnere con il quale, a differenza di Aristotele, che vi guarda da artista, Cartesio si rivolge ormai al mondo della natura. Non si tratterebbe soltanto di un'originaria scelta morale “per il tempo” e non “per l'eterno”. La fisica nel senso moderno (che si identifica qui con la tecnica) avrebbe origine proprio in questo atteggiamento interiore di asceti che unisce l'individuo (che ritorna in se stesso) agli altri e a Dio, nel comune dominio della materia estesa. La fisica antica, nel senso aristotelico, era piuttosto collegata, invece, a un atteggiamento contemplativo, di sosta. Essa supposeva, nella teoria della conoscenza, un'identificazione col mondo e, sul piano politico, un distacco dagli altri, o anzi lo sfruttamento sistematico di chi era adibito ad approntare i beni necessari alla vita contemplativa, mediante un appropriato assetto sociale. Per di più, secondo il Laberthonnière, se in Aristotele è dalla natura che si procede alla politica e alla società, nel caso di Descartes è un atteggiamento spirituale socialmente cristiano che rende possibile la nuova scienza della natura, conferendole il diritto all'esistenza: “cogito, ergo sum” (ontologizzazione della scienza, variamente interpretata, in Cartesio). Un at-

teggiamento spirituale cristiano *per essenza*, che esprime cioè la “verità cristiana” della “trascendenza dell'uomo sul mondo” (p. 308).

C'è, però, da chiedersi, e veniamo così a Marcel, come è potuto avvenire, se le cose stanno così, che successivamente la tecnica abbia assunto il significato che si è precedentemente illustrato parlando di “pantecnicismo”! Il fenomeno è lampante, ed è pure “abbastanza chiara”, scrive il Del Noce, quale sia “la deviazione” che caratterizza questo passaggio: “Si tratterà di un'estensione di quel che si era pensato per il mondo delle cose agli stessi uomini, diventati oggetti e strumenti di un processo di produzione, diretto a sua volta da una volontà di potenza individuale” (p. 310).

Si delinea così il “pericolo” del progressismo contemporaneo, una delle prime avvertenze del quale sarebbe appunto nella conferenza pronunciata nel 1930 da Gabriel Marcel. Per tecnica, afferma Marcel, si intende ogni disciplina diretta ad assicurare all'uomo “la padronanza di un oggetto determinato”. C'è perciò un parallelismo tra il progresso delle tecniche e il progresso nell'oggettività. Sia esso strettamente materiale, o ideale, “un oggetto è tanto più oggetto nella misura in cui serve di materia a tecniche più numerose e più perfezionate” (p. 311). In un mondo progressivamente depersonalizzato, l'uomo rimane necessariamente unico centro di ordine e di organizzazione, realizzando così, con la tecnica, una trasposizione del “mito prometeico”. Lo stesso soggetto della tecnica appare del resto oggetto di tecniche possibili, con un generale “impoverimento dell'interiorità”. Complessivamente, la tecnica come tale costituirebbe perciò un netto ritorno indietro verso uno stato edenico restaurato, la tradizione e la cultura venendo di nuovo “sorpasata”, questa volta dal punto di vista dell'impoverimento morale. Difetti ed errori cessano di essere spunto per un richiamo alla trascendenza (intesa nel suo senso proprio di “intervallo assoluto e invalicabile che si apre fra l'anima e l'essere in quanto questo sfugge alla sua presa”): essi significano soltanto l'occasione di un continuo miglioramento tecnico del mondo, correzione di “difetti

ed errori che non sono imputabili a nessuno, perché dall'altro lato non c'è nessuno" (cfr. pp. 311-312).

È, per Del Noce, "l'ambiguità" della tecnica stessa che sembra "chiarirsi nelle opposte visioni di questi due pensatori" (p. 312). Negazione di ogni rispetto, timore e amore, o viceversa primo fondamento di essi? Come conciliare la netta affermazione teorica per cui "una negazione radicale della tecnica non potrebbe (...) essere che negazione dello stesso cristianesimo" (p. 310) con la semplice osservazione fenomenologica della deviazione di cui si è detto, onde le aspirazioni magiche dalla cui critica la scienza moderna aveva preso le mosse, nelle sue origini cristiane, ricompaiono poi, con il medesimo accento irreligioso iniziale, a curare i mali persino spirituali dell'epoca? O anzi, nel senso delnociano, la "risolutezza" dell'accento (ir)religioso, propria del magismo, si ripresenterebbe ora, allo stato puro, nella morale rivoluzionaria del pantecnicismo.

La concezione teistica nella forma più rigorosa dell'arbitrarietà teologica, da una parte, e del più radicale e mistico *contemptus mundi*, dall'altra, fonda in Cartesio la tecnica più efficace sulla trascendenza religiosa. Ma, d'altra parte, la negazione più radicale della trascendenza e dello stesso soprannaturale è essa stessa implicita nell'operatività della tecnica, portata così a concludere nel solipsismo più estremo, perché "vissuto" e in una società completamente cristianizzata;

(...) e neppure si può parlare di società quando venga meno non solo l'unità religiosa, ma la più semplice unità morale: quando si è in presenza di morali inconciliabili e opposte, come la morale cattolica e un certo modo di presentare la morale psicanalitica (p. 313).

La tecnica stessa, cioè, oltre e attraverso la questione filosofica della sua eventuale distinzione da uno "spirito" di tecnicità, riflette la sua "ambiguità" sullo sviluppo e sui destini della società cui ora ci si trova di fronte: la cosiddetta "società opulenta". Occorre riconoscere, infatti, che è nella

presente società che l'attivismo raggiunge, con l'alienazione, il suo livello massimo, negando appunto il carattere sociale come tale.

Opulenza e definizioni

Non si tratta soltanto di "ridurre in una certa misura", modestamente, l'"opposizione" ormai chiaritasi nei suoi termini di principio, nel pensiero cattolico, in relazione allo sviluppo della tecnica e al problema del rapporto che la lega allo spirito di tecnicità. È invece, per Del Noce, oltre che possibile "opportuno (...) vedere un nesso tra l'assolutizzazione del tecnicismo e la società che si suol dire 'opulenta': quella, cioè, in cui è da scorgere la "realtà nuova del secondo dopoguerra". Il "processo di formazione" di tale società opulenta – sul quale aveva scritto Franco Rodano, nel 1962, sul secondo numero de «La rivista trimestrale» – potrebbe appunto contribuire a spiegare la repentinità di uno sviluppo che ha portato a innovazioni rispetto alla tradizione "con la conseguente difficoltà estrema della comprensione tra generazioni" (anche politiche); e, con essa, a definire nella sua essenza non certo il progresso tecnico, ma piuttosto l'affermarsi della "mentalità pantecnicistica nella sua pienezza" (cfr. p. 314).

La definizione che ne viene proposta consta di un "numero ristrettissimo di tesi", ma a esse, precisa il Del Noce, "molte altre ovviamente potrebbero essere aggiunte". In sostanza, essa è caduta dei valori comuni, morali, eclisse del sacro, nel senso che si è già detto. Alla visione delnociana si oppone diametralmente, in questo suo primo momento, la tesi ricavata dalla fortuna degli scritti giovanili di Marx e per la quale la rivoluzione conseguirebbe, come grado massimo, alla coscienza dell'alienazione (cfr. pp. 315 sgg.).

Nella "società opulenta", così definita teoreticamente per il suo pratico rapporto con una certa congiuntura storica, il necessitarismo marxiano, in quanto portatore di una sua versione del "sacro", è al contempo l'avversario massimo e

irriducibile. In un certo senso (ed è questa la sua forza) il marxismo, secondo Del Noce, si limita a costringere il suo avversario borghese a manifestarsi allo stato puro (individualismo e agonismo, o attivismo), ma – a quanto pare – non riesce poi ad aver ragione mediante un compromesso di questa sua traduzione individualistica ed empiristica che è per esso teoreticamente imbattibile (cfr. Del Noce 1993, pp. 242 e 253, nota).

Per una terza tesi, infine, connessa con le precedenti, la società detta opulenta, o “del benessere”, o tecnocratica si distingue radicalmente dalla società cristiana, dalla società signorile e dalla società liberale.

L'ideale antico della società cristiana è quello di una società che si fonda sulla corrispondente spiritualità occidentale della “trascendenza del Signore” (cfr. pp. 171-173), con la sua idea di creazione, di peccato e di comunione fraterna fondata in Dio; onde appunto “scompare la distinzione rigida dei signori e dei servi” tipica dell'Oriente e il dispotismo è sostituito dall'idea di autorità. Società cristiana in cui l'ordine stabilito è ridotto a mezzo per “la salvezza e il progresso spirituale degli individui”, salvezza e progresso spirituale essendo tra loro, del resto, inseparabili. Di qui, infine, l'importanza della figura del Santo, con la peculiare inversione di valori che essa, con la sua umiltà, rappresenta.

Il tema del vero significato della gloria e dell'ambizione ci introduce al secondo tipo ideale. Per “società signorile”, infatti, Del Noce non intende qui “una società antica, ma quella che ebbe i suoi inizi nell'opposizione medievale alla società cristiana e non a caso cercò, in quegli inizi, la sua giustificazione culturale nell'averroismo” (p. 317).

Nel regime dell'eterno ritorno, che corrisponde a quello dell'intrinseca mancanza di senso degli eventi – per l'arbitrarietà teologica, la storia stessa non ha una razionale necessità, onde si possa parlare, in un qualsiasi senso (cfr. p. 354), di un suo sviluppo progressivo provvidenziale, moralmente vincolante per l'uomo (cfr. pp. 536-537) – si offrono all'uomo due sole possibilità: o dirigere gli eventi, o subirli abbassandosi all'animalità. Per natura, ci sono cioè i signori e i servi.

Il Signore “accetta la condizione mortale dell'uomo e vuole riscattarla nella creazione di un'opera per eseguire la quale affronta il rischio della vita”. In questo mondo senza Provvidenza, l'uomo di qualità esprime la sua “virtù”, nel senso machiavellico del termine, manifestazione che ha valore per sé, sia o no accompagnata dalla “fortuna”.

Servo è invece colui che obbedisce alla naturale paura della morte, seguendo piuttosto la fortuna e divenendo per ciò strumento di coloro che gli promettono l'immortalità o, in tempi più recenti, la fine di ogni guerra, al termine di un'evoluzione storica necessaria.

Anche quest'ultimo esempio dimostra che il corso del tempo non porta, dal punto di vista dell'iniziale opzione necessaria, alcun progresso: l'esperienza ci dice sempre che gli appartenenti alla schiatta degli eroi sono pochi e i servi moltissimi. Si tratta, appunto, anzitutto, di una scelta morale, personale e irrevocabile. “Di più”, aggiunge l'Autore, “non c'è nessuna comunanza di valori tra le due schiatte; c'è una morale dei signori e una morale degli schiavi” (pp. 317-318) i quali devono “totalmente sacrificarsi per l'educazione di quei rari esemplari che riscattano l'umanità” (p. 318). Per questo aspetto “la società signorile deve quindi portare alla negazione dell'uguaglianza metafisica degli uomini arrivando così al rifiuto completo, senza superamento, del cristianesimo (rapresentato come inizio della rivolta degli schiavi)” (ib.).

Per il carattere democratico, che accoglie l'apertura al futuro del comunismo, togliendole però il carattere sacrale, la società opulenta sembra avvicinarsi al cristianesimo, ma a patto di una rottura con gli “istituti” (p. 321) moderni della società liberale. Esattamente il contrario di quanto era stato prefigurato da quel “personalismo comunitario” per il quale la democrazia cristiana avrebbe dovuto sviluppare e compiere il liberalismo ottocentesco. O, ancora, i due termini di persona e di comunità si scindono, così come parallelamente si scindono liberalismo e democrazia.

E neppure la società opulenta, scrive infatti Del Noce, può venire presentata come sviluppo dell'idea liberale perché se

è essenzialmente democratica (di una democrazia che accoglie l'apertura al futuro del comunismo rifiutandone il carattere sacrale), lo è di una democraticità che è fondata sul valore del sostantivo, invece che su quello dell'aggettivo che l'accompagna, mentre nella democrazia liberale era il valore del liberalismo a dare un significato alle istituzioni democratiche (p. 318).

La società opulenta, infine, è nuova nel senso che non può essere una continuazione di forme fascistiche (in senso lato, signorili) o reazionarie (per il suo futurismo).

Passaggio, inteso come necessariamente richiesto dai tempi, a un "confuso stadio comunitario" (Del Noce 1973, p. 86), opposizione al valore cristiano della persona proprio in nome di una società nata dalla tecnica e dal cristianesimo, contraddittoria "elevazione, *di fatto*, a valore" proprio di "uno strumento tecnico, la democrazia" (cfr. ancora p. 175) sono tutti elementi di un unico contesto, senza che alcuno di essi possa essere elevato a fattore causale primo (cfr. p. 320). In effetti, sottolinea con *allure* descrittiva Del Noce,

la società opulenta è l'unica nella storia del mondo che non abbia origine da una religione, ma sorge essenzialmente contro una religione, anche se, per paradosso, questa religione è la marxista; e anche se in ragione del comune avversario si avvale del concorso di forze religiose (e concede anzi il governo di Stati ai rappresentanti politici di queste forze, ristabilendo però l'equilibrio attraverso il favore accordato a una cultura nettamente areligiosa) (pp. 318-319).

Per essa,

liberarsi dall'alienazione significa liberarsi da una secolare repressione e inibizione degli istinti (in pratica, da ciò che tradizionalmente era chiamato morale e che dal nuovo punto di vista viene detto etica sessuofobica); l'energia repressa essendo pensata come possibilità di manifestarsi in forme di aggressività, di odio e di risentimento, preparazione psicologica a ciò che sembra in apparenza l'obiezione più grave alla mentalità progressista vale a dire alla guerra (pp. 319-320).

Nella sua analisi del comunismo, la società del benessere non può che ricorrere ad analogie storiche, tanto necessarie quanto insufficienti. Anche in Augusto del Noce, parallelamente, abbiamo qui un richiamo all'induzione:

Non può dirsi allora, insiste infatti, che l'irreligione attuale del mondo occidentale non sia che il riflesso del fatto che questo mondo subisce, nell'opposizione che le è costitutiva, il marxismo, in ragione di un mancato reale oltrepassamento? (p. 320).

Occorre dunque avviare una ricerca di carattere eminentemente filosofico sulla genesi della società occidentale, un'analisi che tocchi le ragioni prime del processo del quale l'attuale situazione storica dell'uomo è il termine ultimo.

Sociologismo e problema filosofico nella storia contemporanea

Il sociologismo contemporaneo (da non confondersi, naturalmente, con la sociologia come scienza) è un relativismo ormai assoluto o relazionismo ed esprime una "crisi della filosofia" (o, perlomeno, della filosofia naturalistica) più profonda di quella rappresentata dallo scetticismo. Quest'ultimo, come per altro verso il marxismo stesso, non nega l'idea di verità, ma la sua attingibilità; già il decadentismo (attraverso l'arte) passa a congedare la filosofia in nome di una scienza personificata e ad affermare l'idea pura di "rivolta" (cfr. pp. 98-101). Ora, con il contemporaneo scientismo avremmo una crisi filosofica ulteriore, successiva non al naturalismo e allo scetticismo che vi consegue, ma all'idealismo immanentistico e all'ateismo assoluto.

Dobbiamo anzitutto domandarci: è vero che il sociologismo rappresenta l'estensione del motivo critico del marxismo, una specie di teoria della relatività generalizzata messa al posto della relatività ristretta? O invece esso risulta, come conseguenza ultima, dall'accettazione di una particolare critica del marxismo, ne-

cessaria in un certo orizzonte di pensiero che non può venire assunto a criterio assoluto? (p. 323).

Vi è un punto centrale della dottrina di Karl Marx che conferisce un valore relativo alla stessa distinzione di mente e di animo grazie alla quale si connette normalmente la sua filosofia della storia con la mentalità escatologica laicizzata: si tratta del processo, strettamente filosofico, per il quale egli giunge “alla sostituzione del tipo del filosofo con quello del rivoluzionario, cioè a quel nesso di teoria e pratica in cui si suole, giustamente, ravvisare il punto centrale della sua dottrina” (p. 324).

Nel Marx filosofo, la filosofia della storia si svolge nella Rivoluzione, che è in lui, come è noto, il presente assoluto della contemporaneità, un presente che solo permette di ritrovare il passato e di decifrare il futuro. Conseguentemente, dal punto di vista di un marxismo critico vi è un “ordine genetico del pensiero marxista”, nel quale appunto “il momento filosofico antecede e condiziona l’osservazione sociologica”: né la “forma espositiva” del *Capitale*, che appare, sulle prime, richiamarsi a una “considerazione della realtà sociale puramente obiettiva” (quella stessa che appartiene alla disposizione spirituale del sociologo) come l’unica congruente con una prospettiva rivoluzionaria, deve far velo, né vale il rinvio a una possibile considerazione autonoma dalla sua filosofia dalla sociologia che vi sarebbe legata solo di fatto (cfr. *ib.*)

Si può considerare la teoria marxista delle ideologie come contraddittoria. Vi si può riscontrare un’oscillazione del linguaggio per la quale al termine “ideologia” viene assegnato ora un significato peggiorativo, quasi psicoanalitico, per designare le rappresentazioni false che gli uomini si fanno di se stessi, ora un senso puramente descrittivo e valutativo, così da poter essere riferito allo stesso marxismo quale ideologia del proletariato. Una questione apparentemente non facile da dirimere, ma che potrebbe esserlo in realtà con la semplice constatazione che è nella “critica della filosofia speculativa”, dunque ancora una volta “per via stret-

tamente filosofica”, che Marx riduce l’idea a strumento di produzione. Nelle Tesi *Su Feuerbach* si afferma il nesso rivoluzionario di teoria e pratica: la “posizione politica e partigiana” ivi propugnata da Marx “è realmente filosofia, perché esprime il senso della storia nel suo divenire” (p. 325) e non mistifica ideologicamente la realtà data. “In relazione a ciò – conclude Augusto Del Noce – si intendono le oscillazioni del suo linguaggio tra il significato deprezzativo e quello positivo del termine; si intende la distinzione tra ‘coscienza vera’ e ‘coscienza falsa’” (*ib.*).

Si distingueranno, cioè, ideologie progressive e liberatrici (“tipo fondamentale”, quella del proletariato) e ideologie reazionarie (“tipo fondamentale”, la religione e la teodicea filosofica); consapevole strumento, le une, della storia, e quindi vere filosofie, presentandosi le altre in maniera mistificata come espressione di verità eterne (tutte differenti), ma condannate in realtà dal processo storico.

Marx si presenta dunque anzitutto come storicista, ma

da questa priorità del momento filosofico deriva il fatto che, nonostante il suo storicismo, il marxismo mantiene un certo numero di verità eterne, sotto forma di giudizi teoretici e di giudizi di valore che sono pensati come universali, validi per tutti gli uomini in ogni tempo (p. 326).

Con la filosofia cristiana, la marxista è sottoposta nel suo ritmo di pensiero alla fede, anche se la visuale marxista si fonda poi su una totale immanenza storica; rispetto alle filosofie razionaliste ed empiriste dell’età moderna “l’importanza dell’azione e il valore dato alla comunità la separano dallo spinozismo; l’accettazione del male come cammino che porta al bene, dal pensiero di Pascal e di Kant” (p. 327). Questa schematica rappresentazione, con la quale tuttavia “sul piano interpretativo” (p. 326, nota) si potrebbe perfettamente concordare, e che è quella di Lucien Goldmann, permette, ora, di “intendere come il marxismo sia suscettibile di essere criticato da punti di vista completamente diversi, e come la critica che procede da ognuno di essi non possa senza in-

conseguenze venire accolta dagli altri (p. 327). I punti di vista a cui si allude sono, qui, quello cristiano e quello laico, reciprocamente escludentisi.

Ora, per Augusto Del Noce è proprio dalla concezione razionalistico-empiristica, di derivazione cartesiana, ma viva fino a Hegel (cfr. pp. 210-211, nota), della filosofia come discorso concettuale assolutamente autonomo (nel senso di non introduttivo né alla contemplazione religiosa, né alla pratica rivoluzionaria) che appunto “deriva la critica mossa al marxismo di essere un’ideologia nel senso di semplice strumento di azione” (p. 328): di non appartenere, insomma, alla storia della filosofia, ma a quella delle ideologie. Il sociologismo consegue a tale critica, una volta ammessa la possibile potenza critica del marxismo, ed è l’esito non voluto, anzi piuttosto accademicamente detestato, proprio della versione laica dell’immanentismo.

Il pensatore più rigoroso tra coloro che hanno proceduto in questo senso è, per Augusto Del Noce, Benedetto Croce. Egli cita a questo proposito un lontano scritto del 1909, apparso fra le recensioni raccolte nella prima serie delle *Conversazioni critiche*, nel quale Croce sostiene, fra l’altro, che fu proprio per il carattere eminentemente pratico della loro mentalità che Marx ed Engels vennero con la massima naturalezza a “guardare nei filosofi proprio ciò che non è filosofico: le tendenze pratiche e gli affetti sociali e di classe, che quelli rappresentano” – critica che è ribadita tal quale nel saggio del 1937 sul marxismo teorico in Italia, a fronte di quella nuova attualità del pensiero marxista che veniva propugnata, per quel che riguarda il mondo occidentale, osserva il Del Noce, non più in Germania, ma “forse soprattutto in Francia”: “La scienza e la filosofia di sola apparenza e ‘ideologia di classe’ il Marx non avrebbe dovuto andarle a cercare presso Cartesio e Spinoza, Kant e Hegel, ma presso sé medesimo” (cfr. ib.). Questo il varco, allora apertosi, verso la diffusione della “mentalità sociologica” (cfr. p. 136, nota) in Italia. Una volta escluso, infatti, il marxismo dalla storia della filosofia moderna, in quanto posizione non hegelianamente “superabile”, non si capirebbe perché la critica a esso rivol-

ta di essere nient’altro che un’ideologia non dovrebbe essere estesa a tutte le altre filosofie nella modernità (o anzi all’idea di modernità stessa, quale si definì nel superamento della “crisi libertina”). E questa posizione sarebbe esattamente quella del “sociologismo contemporaneo”.

Contro le previsioni del suo autore, è alla diffusione di questa “mentalità” che ha contribuito, in Italia, la critica a Croce di Antonio Gramsci. Nella sua formazione, Croce avrebbe avuto sempre presente come avversario il marxismo: “continuarlo significa proprio criticare l’aspetto ‘speculativo’ della sua filosofia e con ciò ritrovare il genuino Marx, contro quello del materialismo e dell’economismo volgare” (p. 329). Continua del Noce:

La legittimità della posizione speculativa di Croce sarebbe valida soltanto se egli fosse veramente riuscito nel suo assunto di distinguere la filosofia dall’ideologia; in realtà la sua ritraduzione “speculativa” porta invece a un’ideologia conservatrice, modellata sui concetti di rivoluzione-restaurazione, di classicità nazionale, di rivoluzione passiva (pp. 329-330).

Questa riaffermazione gramsciana dello storicismo, però, se utilizzava la critica ideologica marxiana alle posizioni politiche avverse, finiva per congedare lo stesso marxismo classico. O, almeno, fu questo ciò che avvenne, come si è visto, nel sociologismo, il quale appunto senza troppa fatica congedava il marxismo (inteso, con Croce e altri, come caratterizzato da un “carattere teologico permanente” incompatibile con il vantato storicismo assoluto) accettando al contempo le critiche mosse da Marx alle “posizioni filosofiche avverse”; e dirigeva

attenzione e speranze a una forma di pensiero libera da ogni elemento teologico (considerato come antidemocratico), in cui si trovino conciliati Marx con Dewey, con esistenzialismo di sinistra (si sono già accennate le cadenze esistenzialistiche del sociologismo: portare l’attenzione dalle tesi all’uomo che le pronuncia e che è sempre in una situazione), col nuovo positivismo (p. 330).

Ritorniamo così al punto da cui eravamo partiti, attraverso una rassegna delle varie posizioni della filosofia contemporanea. Ed è così che la posizione di Augusto del Noce, dopo lo scacco del “pensiero ideologico”, riemerge di diritto intatta, di modo che “chi lo segue ha criteri assai validi ed efficaci per orientarsi nella ‘selva’ del pensiero filosofico d’oggi e individuare ciò che in esso v’è di veramente promettente e perseguibile” (Riconda 2007b, p. 29).

Riformare il paradigma “liberale” su religione e politica. Per una ripresa post-secolare del tema teologico-politico*

Vittorio Possenti

In Europa la “teologia politica” e il problema teologico-politico sono quasi scomparsi dalla considerazione della filosofia con la fine della seconda guerra mondiale sino a un recentissimo passato. La liquidazione del problema avvenne non per via teologica (che anzi nacquero varie teologie politiche diversamente influenti), ma secolare in quanto si ritenne che teologia e religione – o almeno la loro valenza pubblica – fossero prossime a scomparire, e che ciò comportasse la fine moderna di ogni teologia politica. Forse si considerò che la grande separazione avvenuta nel XVI e XVII secolo tra teologia e filosofia esonerasse la filosofia politica dall’approfondire il tema teologico-politico, o anche che per un pensiero secolare sarebbe stato umiliante dover ancora prestare attenzione a istanze teologiche.

Il tema teologico-politico rimane invece vivo in America e naturalmente nel mondo islamico. Il suo necessario rilancio non implica il superamento o l’azzeramento della differenza tra religione e politica, ma una diversa articolazione del quadro teologico, politico e del loro nesso, che il paradigma liberale non sembra in grado di fornire.

Mutamenti nel processo di secolarizzazione

1. Nel mondo del XX secolo, in specie la prima parte ma poi anche fino agli anni Ottanta, le religioni e le tendenze religiose sono state duramente represses in molte parti del mon-

do (paradigmatico il caso dei totalitarismi), oppure confinate al di fuori della sfera pubblica col fenomeno occidentale della secolarizzazione e del laicismo. La forza della religione sembrò declinante e schiantata, e l'asse dell'Europa ricondotto alla Mosca sovietica e atea o alla Parigi illuministico-liberale e scettica. Vari fattori mutarono quasi improvvisamente il quadro e la religione riapparve nel pubblico anche in Occidente, dove pur fatica a riemergere, mentre altrove le tendenze religiose dispongono del potenziale sufficiente a conferire una diversa forma alle realtà politiche, a un livello che forse non ha eguali dall'epoca del sorgere del moderno nazionalismo. In modo assai vario, e naturalmente non senza seri rischi, le tradizioni religiose possono contribuire a rinnovare il linguaggio politico e l'agenda dei maggiori problemi. Mutamenti di fondo sono dunque intervenuti nel processo di secolarizzazione, che sembrò sino a un recente passato inarrestabile: diverse espressioni religiose, al di là dell'Occidente ma anche senza escluderlo, hanno ricominciato ad acquistare spazio nella sfera pubblica, opponendosi al pluricentenario movimento che vorrebbe ridurre la religione al privato. Il giudizio secondo cui la civiltà va verso il secolarismo e l'estinzione della religione non appare più così certo. Ciò che sta adesso prendendo forma sotto i nostri occhi è una "deprivatizzazione" della religione.

2. Il "teorema della secolarizzazione" si sostanziava in tre segmenti di importanza crescente. 1) A un primo livello la teoria illuministico-liberale della secolarizzazione mirava alla crescente separazione fra religione e società, fra Chiesa e Stato, allo scopo di contenere e infine azzerare l'influsso della prima sulla vita civile, politica, culturale. Questo progetto ha avuto complessivamente successo in Occidente (meno altrove). Tuttavia, anche in Occidente la situazione sta mutando e la modalità di separare seccamente religione e società comincia a entrare in crisi. 2) A un secondo livello si assumeva che la pratica e la fede religiose sarebbero andate sempre più declinando sino alla scomparsa. Questa seconda previsione si è dimostrata falsa anche in parte dell'Occidente. 3) In terzo luogo si confidava che un'estrema privatizzazione, ossia il

confinamento della religione nel privato strettamente individuale, avrebbe agevolato il processo appena detto e comportato presto o tardi la sua estinzione a seguito di una completa irrilevanza e marginalità pubbliche. La realtà storica sta prendendo altra strada, e ciò induce a riesami anche i sostenitori del teorema della secolarizzazione.

Una frase di P. J. Proudhon, vergata in un'epoca rivoluzionaria e d'altro canto prossima all'ascesa del positivismo antiteologico, dipinse vivacemente l'*enjeu* del problema: "Il est surprenant qu'au fond de notre politique nous trouvons toujours la théologie" (Proudhon 1849, p. 61). Proudhon, che partiva da una posizione rivoluzionaria e antiteista, offriva la sua valutazione quando il paradigma liberale volto alla privatizzazione della religione e alla sua espulsione dalla sfera pubblica aveva compiuto notevoli passi e si avviava a diventare egemone. In sostanza il liberalismo si ingegnava per non trovare la teologia al fondo della politica, e probabilmente riteneva non solo che dietro la politica non ci fosse alcuna teologia, ma che in linea di principio non ci dovesse essere. L'opera di separazione, spesso congiunta a un'esplicita critica della religione, iniziò nel Settecento, quando l'illuminismo continentale sferrò un serrato attacco alla religione e in specie al cristianesimo. Lo slancio di tale critica sembrò trovare un momento di pausa con la grande lezione di Tocqueville, ma poi riprese in forme varie, e il *Manifesto* di Marx divulgò la critica della religione come oppio dei popoli che dissipavano se stessi in un'incerta cura oltremontana dei mali dell'anima.

Nel Novecento il nesso religione-politica venne elaborato e rielaborato da numerosi autori secondo una traiettoria che in genere segna un allontanamento del liberalismo novecentesco dalla critica verso la religione propria dell'illuminismo settecentesco. Due frasi di Hayek e Rawls dipingono il cambiamento dall'ostilità alla reciproca neutralità. Secondo il primo

Diversamente dal razionalismo della Rivoluzione francese, il vero liberalismo non ha da litigare con la religione, ed io posso

solo deplorare il militante ed essenzialmente antiliberalista spirito antireligioso, che animò tanta parte del liberalismo continentale del XIX secolo (Hayek 1960, p. 407).

Rawls sostiene che

Non c'è guerra tra religione e democrazia, né deve esserci. Sotto questo aspetto il liberalismo politico si allontana profondamente dal liberalismo illuminista, e lo respinge. Diversamente da questo, esso non attacca l'ortodossia cristiana (Rawls 1997, p. 234).

Vari anni prima J. Maritain elaborò a lungo non solo il superamento dell'estraneità tra religione e politica, ma pure la necessità di nutrire la sfera pubblica con un'ispirazione religiosa: il messaggio evangelico deve essere presente nel pubblico esercitandovi un'influenza cognitiva, ispirante e motivante. Si tratta di una questione fondamentale che sta assumendo i caratteri di una disputa culturale; si pensi al dibattito sulla Costituzione europea e alle radici cristiane dell'Europa. La posizione maritainiana secondo cui il cristianesimo può rappresentare una forza determinante per la civiltà occidentale del XXI secolo viene argomentata attraverso un'elaborazione sull'apporto del messaggio evangelico alla persona umana, ai suoi diritti, alla liberazione politica, e una ricostruzione storica del ruolo giocato dal cristianesimo nella nascita e nello sviluppo delle istituzioni politiche tipiche delle moderne società occidentali (cfr. in particolare *Umanesimo integrale*, 1936; *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, 1942, *Cristianesimo e democrazia*, 1943, *L'uomo e lo Stato*, 1951).

In anni recenti Habermas ha teorizzato il superamento della reciproca neutralità, suggerendo una mutua traduzione dei messaggi di liberazione della coscienza laica e di quella religiosa, nel senso di andare verso un'intesa tra religione e politica attraverso un processo di doppio apprendimento tra le due parti e un dialogo tra pensiero religioso e pensiero secolare, in cui essi hanno autentica legittimità e cercano di rispettarci vicendevolmente (Habermas 2005; Habermas, Ratzinger 2004).

Da qui la domanda cui ci volgiamo: il cammino di ricucitura tra sfera pubblica e religione – che parte dalla massima distanza del laicismo francese postrivoluzionario e che si stempera nel liberalismo di Hayek e Rawls sino a giungere al processo di doppio apprendimento di Habermas –, sino a dove può/deve proseguire? Sino al riconoscimento dell'apporto del discorso biblico alla sfera pubblica? E intorno a quali paradigmi? In ogni caso lo schema liberale su religione e politica appare bisognoso di una revisione profonda.

3. Come accennato, la filosofia pubblica degli ultimi 50-60 anni è stata distratta in merito al tema teologico-politico, e solo recentemente lo va riscoprendo. Siamo dinanzi a un recupero benvenuto ma forse anche frettoloso e con rischi di superficialità, motivato più da visibili urgenze che da un ripensamento endogeno e di lunga lena. Uno dei temi principali del dibattito in corso è l'adeguatezza del paradigma liberale classico, che per essere in pari col problema non può limitarsi a operazioni di *maquillage*. L'idea che si possa procedere solo ritoccando le idee tradizionali liberali di libertà e di eguaglianza sembra sospetta già a partire dall'assunto metodologico che ritiene la politica un settore quasi indipendente e autonomo. Ma l'impatto sulla sfera civile delle grandi rivoluzioni moderne, tra cui oggi e domani la tecnica, non consente singoli aggiustamenti, piuttosto sollecita un discorso più fondamentale e intrecciato, più difficile da gestire di quello in cui il politico è determinato formalmente come sistema chiuso o quasi. Non abbiamo atteso il recente *revival* del problema "religione-politica" per sottolinearne il rilievo e la sorprendente assenza nel pensiero politico di 20 o di 40 anni fa. Da *Le società liberali al bivio* (1991) riprendo un brano in cui la diagnosi di marginalità del tema teologico-politico era esplicita:

Nell'affrontare il suddetto argomento [il nesso tra religione e politica] si trova che c'è un recupero da operare. In effetti nella seconda parte del XX secolo la teoria politica ha in genere ommesso di trattare i classici temi del rapporto fra temporale e spirituale, fra politica e religione, abbandonando una tradizione

che annoverò nel secolo scorso grandi autori: Hegel, Rosmini, Stein, Stahl, in parte Comte (Possenti 1991, p. 249; 2001).

Negli anni cui alludo la questione del rapporto tra religione e politica diventò laterale per vari motivi, tra cui probabilmente prioritario fu il progresso della secolarizzazione che pareva rendere marginali le fedi religiose, e la diffusa percezione che “a più modernità corrisponde meno religione”. In tale slogan si esprimeva non solo un accertamento ma spesso un auspicio: la religione pareva destinata in Europa alla scomparsa o a una crescente marginalità, e questo sembrava a non pochi un moto da favorire. Nel contempo, iniziò nella filosofia politica (italiana) una messe di ricerche e studi che largamente ruotavano attorno ad altri temi, tra cui soprattutto le teorie contrattualiste della giustizia. L'orientamento ebbe come effetto di favorire minori attenzioni a campi tradizionali del pensiero e della responsabilità politica, e di ridurre l'ambito problematico del pensiero politico, sottoponendo la disciplina a una cura dimagrante. Ciò ha coinvolto il problema teologico-politico che, sia detto qui brevemente, non è quella parte della politica dedicata alla religione e al sacro, ma una prospettiva di base o un tema generativo del politico. Nell'emarginazione del tema teologico-politico può aver pesato più o meno fortemente l'idea di origine rousseauiana e giacobina secondo cui l'arena pubblica è quella dell'universale, dove occorre che ogni particolarità sia messa da parte e purificata affinché si dia luogo alla volontà generale.

Il problema si ripresenta oggi in vesti nuove, in quanto non sembra più vero che a più modernità corrisponda meno religione. Forse Weber non avrebbe fatto proprio questo giudizio, nonostante le sue lucide teorizzazioni sul “disincantamento” (*Entzauberung*) e la “sdivinizzazione” (*Entgötterlichkeit*). Semmai in lui incontriamo l'idea di uno spazio pubblico “neutrale” in cui il compito di connettivo è assegnato a un diritto formalizzato. Una notevole quota di tale posizione è passata in molti successori anche non weberiani, spesso tinti di un approccio fondato sull'individuo e su una

concezione individualistica dell'esperienza religiosa. La sua privatizzazione e neutralizzazione fu legata all'idea liberale, spesso alleata con una versione protestante del cristianesimo. La capacità di forma politica e di rappresentazione pubblica della Chiesa cattolica oppose al processo una resistenza maggiore di quella operata nei paesi protestanti.

Riforma del paradigma liberale

1. Procedere a riformare la teoria liberaldemocratica in modo da superarne i limiti, dandole un senso che vada oltre la sua indubbia efficacia di strumento di benessere materiale, è compito necessario in rapporto alla situazione presente in Occidente. Col termine riforma non alludo a un semplice ritocco, e neppure a una trasformazione totale o a un nuovo inizio fondato su criteri totalmente altri. Intendo l'andare verso il fondamento delle posizioni moderne, ricercandone le virtualità reali, e le ragioni che *giustificano al meglio il progetto moderno* sotto lo sparpagliamento delle prospettive e ne portino avanti le promesse finora negate. Significa cogliere l'occasione storica che il ritorno della religione in Occidente pone per la comprensione secolare della politica e della modernità. La domanda centrale ora suona: in quale misura tale sfida può generare una loro (auto)comprensione migliore? I nuclei sono noti: dialogare e includere l'altro, riconoscendolo ed edificando comunità; operare per la pace planetaria (non è un caso che questo supremo obiettivo ha alla base autori cristiani, quasi un ecumenismo della pace politica); riconoscere il valore della vita umana e della giustizia politica; elaborare una concezione più integra dei diritti umani, che non sono solo quelli di libertà; tracciare un confine tra naturalismo deterministico e libertà, per cui l'uomo non è un semplice pezzo della *physis*, oggettivabile in laboratorio. Dinanzi al rischio di naturalizzare l'uomo e la mente, dobbiamo separarci dalle tendenze scientifiche dell'illuminismo senza rifiutarne le premesse umanistiche. Al punto in cui siamo, sospesi dinanzi a seri problemi, la legittimità e l'au-

tolegittimazione dell'epoca moderna sono a rischio. Una modernità in difficoltà su punti essenziali potrà legittimarsi nuovamente, riannodando un'alleanza con il lievito del rinnovamento storico e sociale che proviene dal Vangelo.

La riforma suggerita dovrebbe generare una comprensione migliore delle intenzionalità politiche della modernità e un loro ampliamento, non un loro stravolgimento. Alludere a una riforma dello schema liberale del nesso tra religione e politica è un omaggio a esso. Non sarebbe infatti possibile riformare altri moduli che pur hanno avuto una grande storia ma che appaiono ormai spenti e carichi di errori. Si può in merito pensare a paradigmi in cui i soggetti non puntano alla ricerca di ampi spazi di libertà individuale, ma si compresero come partecipanti a un processo di autoaffermazione collettiva verso un destino comune pilotato dall'ideologia. Si trattò di schemi chiusi, spesso a radice atea e insuscettibili di riforma.

Aggiungo che il discorso di base qui svolto prescinde dal contesto italiano, compreso l'annoso problema dei rapporti Stato-Chiesa, spesso declinato secondo uno schema di limiti e poteri reciproci che finisce per depotenziare il compito e l'ampiezza del tema teologico-politico.

2. La posizione qui proposta è che il nesso tra religione e politica nella società *post-secolare* debba essere di tipo *post-liberale* (PosSENTI 2006; 2009). I due termini abbisognano di un chiarimento preliminare. Per società post-secolare intendo la chiusura dell'epoca della neutralizzazione pubblica della religione. Non intendo dunque per post-secolare la fine della laicità o della secolarizzazione delle istituzioni politiche, e neppure la mera constatazione che la religione torna nel pubblico, ma la costruzione di una nuova legittimità per quest'ultimo esito. Importanti autori del liberalismo tardo novecentesco come Rawls ed Habermas hanno avviato un ripensamento in qualche modo postliberale (ma certo non antiliberale) del nesso religione-politica. Simpatizzo per il secondo per quanto riguarda l'individuazione della crisi spirituale in corso (rischi di autodisfattismo della ragione, domande incalzanti sul futuro della natura umana, difficoltà nel-

la giunzione tra etica pubblica e diritto positivo)¹, forse meno per quanto concerne le vie d'uscita, eccessivamente fiduciose di trovare un'etica pubblica procedurale e un diritto positivo di pari taglia che consentano la soluzione del problema, sulla scorta di una pregiudiziale postmetafisica.

Per motivi varie volte elaborati non ritengo necessario – ai fini del discorso su religione e politica – far professione di atteggiamento postmetafisico che cerca di tenersi in mezzo tra scientismo e naturalismo da un lato e ripresa della trascendenza dall'altro.

3. Sulla riforma del paradigma liberale svolgerò una prima elaborazione su tre nuclei: A) la questione della *libertà*; B) quella della *laicità*; C) la domanda se la ripresa del tema teologico-politico debba considerare anche *il problema di Dio e non solo la religione*.

A) *Libertà e scopo politico*. Nella prospettiva qui perseguita il termine "postliberale" è sostanziato da tre nuclei: i diritti di libertà non hanno sempre e dovunque il predominio; il bilanciamento tra diritti e doveri deve essere più rigoroso che nell'individualismo liberale; infine, più radicalmente, *la libertà non può essere lo scopo politico unico o supremo*. Oltre a essere vero che la libertà non è tale fine ultimo, storicamente emerge che il *progetto incompiuto della modernità* è la giustizia più della libertà. Per proseguire in senso integro la "storia della libertà" non possiamo più guardare quasi solo a essa. Sosterrò invece che la politica postmoderna dovrebbe risultare centrata sul "principio-persona" invece che sul "principio libertà" e che il primo è più fondamentale e primario del secondo.

Nel suggerire questo cammino non intendo certo né risolvere l'alleanza tra religione e spirito di libertà che porta Tocqueville (1835-40, p. 55) a sostenere il principio secondo cui "la libertà vede nella religione la compagna delle sue lotte e dei suoi trionfi; la culla della sua infanzia, la fonte divina dei suoi diritti", né trascurare l'importanza della libertà religiosa, così precaria in non poche parti del mondo.

L'intento è di valutare l'appropriatezza del far centro sulla libertà come massimo problema politico.

Neppure vorrei limitarmi a suggerire, il che d'altronde sembra incontrovertibile, che identificare nella libertà lo scopo politico più alto produce nella sfera pubblica liberale crescenti difficoltà a generare serietà morale, solidarietà, senso del bene comune, che non sorgono dal negoziare semplicemente libertà e interessi reciproci. Una società libera e giusta non può permettersi l'ideologia di una sfera pubblica neutrale senza arrecare immensi danni alla sua energia morale. Tale sfera non può fiorire se si fonda solo sul contratto e la ricerca esclusiva dell'interesse individuale, ma se esistono lealtà, valori, interesse per il bene comune che ricarichino il dialogo e l'azione. Tutto ciò è vero, e il suo azionamento richiede un rafforzamento delle sorgenti morali e umanistiche, capaci di offrire nuove lealtà e nuove intuizioni per motivare nella ricerca della "buona società", nonché di offrire un'immagine del *bonus civis*. In tal modo i cittadini, evitando di esigere sempre e comunque diritti, sono inclini a riflettere su se stessi, sull'apporto da offrire e la comunicazione da instaurare. L'insufficienza di una cultura politica libertaria nel nutrire responsabilità etica e attenzione all'altro sembra difficilmente smentibile, ma non è il fulcro fondamentale dell'argomento qui proposto. Il quale consiste nell'asserto secondo cui nella vita sociale e politica autonomia e libertà sono certo valori alti ma non tali da costituirne *il fine*. In certo modo, l'iniziatore filosofico della svolta che ravvisa nella libertà lo scopo della politica fu Spinoza, che scrisse: "*finis rei publicae libertas est*". Prima di lui, Tommaso d'Aquino determinò con maggiore verità lo scopo della *res publica*, individuandolo nel bene comune, che naturalmente non si può ricondurre solo alla libertà. Questa rimane imprescindibile condizione di possibilità per pervenire al bene comune in una maniera che non sia prefissata dall'alto e che includa il riconoscimento dell'altro; non può però sensatamente essere posta come *lo* scopo della politica neppure dalla scuola liberale, semmai da quella anarchica. Forse la formula di Spinoza potrebbe trovare spiegazione nelle condi-

zioni dell'epoca in cui venne vergata, tuttavia rimane incompiuta e parziale. O la considerazione del bene comune entra in gioco sin dall'inizio, oppure è assai probabile che venga dimenticata o positivamente emarginata. Allora la prospettiva della "società buona" rimarrà astratta e sostituita dalle note teorie della giustizia e della *thin theory of good*, o dalle teorie sulla comunità della comunicazione, che procedono in maniera formale e procedurale in base a una preliminare sottovalutazione del bene politico.

La domanda generatrice da cui prendere le mosse concerne l'individuazione del bisogno umano primario. La modernità ha risposto che il bisogno primario è quello di libertà (libertà di scelta, di coscienza, di religione, libertà dalla paura, dal bisogno, dall'oppressione, ecc.) e conseguentemente si è costruita più su rivendicazioni di libertà che di giustizia e fraternità. La strada era percorribile con merito eppure limitata, se è vero che bisogni antropologici altrettanto fondamentali sono quelli di senso, di identità, di riconoscimento, di giustizia.

L'assunto secondo cui la libertà non è lo scopo politico supremo ossia, in termini più piani, che la libertà non è abbastanza per una decente vita politica, vale per la libertà negativa, per quella libertà positiva, e per una combinazione delle due, se vogliamo riferirci alla nomenclatura concettuale sviluppata da I. Berlin nel 1958. In ogni caso il problema della libertà politica è ben più complesso della possibilità/concessione di perseguire i propri scopi e progetti con una minima interferenza altrui. Esso include almeno la libertà di sollevare questioni e di ricercare insieme i beni sociali che sono necessariamente comuni, senza ritenere che gli scopi e le utilità comuni siano solo la somma di quelli individuali. Dal lato del nucleo essenziale dei diritti umani, vi sono molti diritti fondamentali che non sono diritti di libertà: essere trattato come fine e non soltanto come mezzo non è un diritto di libertà, ma è la quintessenza della giustizia, da esercitare verso le donne, i deboli, gli svantaggiati, i vinti; il rispetto cui ha diritto l'embrione umano non è un diritto di libertà; essere lasciate morire (in certi paesi) perché femmine bambi-

ne che non generano reddito non è un'azione che viola un diritto di libertà. È impossibile affrontare la sfida ecologica sulla base dell'individualismo o su quella della libertà negativa; lo stesso vale per le questioni della solidarietà con le generazioni future.

L'esemplificazione potrebbe continuare indefinitamente a mostrare lo strabismo che si commette nel porre nella libertà e nei diritti di libertà lo scopo politico ultimo. Si tratta di problemi che richiedono che lo scopo dello Stato non sia ridotto alla difesa della massima libertà individuale di scelta, e che la critica della società civile non sia condotta sulla base dell'interesse individuale. Anche da tali lati s'intende la problematicità della soluzione kantiana di consentire una pari libertà per tutti alla sola condizione di non recare danno all'altro: una clausola forse insufficiente e vaga, poiché sta diventando sempre più controverso e arduo stabilire chi è l'altro.

Da tempo lo Stato *liberale classico* è stato trasceso nello Stato democratico e sociale cui le Carte costituzionali indicano finalismi non riconducibili alla sola libertà. Tuttavia le ali radicali e libertarie hanno rialzato la testa e, semplificando indebitamente la complessità del problema, rilanciano l'assunto che la libertà del singolo, in specie adulto, vada tutelata in maniera crescente, spesso attraverso un richiamo ai criteri di non-discriminazione e di differenza, fatti intervenire secondo opportunità contingenti. In tal modo si omette la giustizia e si conforma la dottrina del diritto e dei diritti umani al solo scopo della libertà. Da questa posizione deriva una visione libertaria e non "dignitaria" dei diritti umani che cerca di imporsi e che per farlo compromette il significato unitario della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948. Urgenti correzioni in merito sembrano necessarie. L'enfasi quasi esclusiva sulla libertà finisce per togliere quella feconda tensione tra libertà e giustizia che potrà sboccare in esiti diversi, ma che rimane una garanzia contro la degenerazione della libertà in arbitrio e della giustizia in imposizione.

B) *Laicità*. Riprende da tempo vigore la fondamentale polarità tra Dio e Cesare introdotta dalla celebre pericope

evangelica: "rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio", in cui nessuna delle rispettive comunità loro riferibili, Stato e Chiesa, esauriscono la totalità, sebbene il passo non neghi la signoria ultima di Dio. Essa appartiene a Dio, non alla Chiesa. Nessuna idea di teocrazia o di impero cristiano può essere giustificata dalla pericope gesuana, ma anche nessun esilio pubblico di Dio.

Tra i vari significati di laicità – laicità come differenza tra religione e politica; come sinonimo di imparzialità dello Stato; come indifferenza: Stato e legge civile devono rimanere indifferenti nel senso preciso che non devono introdurre differenze; laicità come criterio di procedere *etsi Deus non daretur*; laicità come canone metodologico di rispetto della realtà e della razionalità – paiono fondamentali il primo e l'ultimo, sul quale mi soffermo. La laicità, quale metodo razionale e aperto di dialogo che non delimita a priori, esclude le esclusioni. Esclude dunque i criteri che impongono limiti argomentativi apriorici.

Secondo la versione secolaristico-liberale una società laica è quella in cui è possibile scambiare lealmente argomenti su come debba essere la vita comune, sulla scorta di basi condivise che esprimono la "ragione pubblica". Gli argomenti che promanano da lealtà di natura religiosa e/o ideologica devono essere lasciati fuori: si suppone che essi siano una minaccia per la libertà, e più basilamente che, non essendo suscettibili di critica, siano mero fideismo, cui sarebbe pericoloso concedere di esercitare un influsso sulla sfera pubblica. Ora, se il criterio di laicità impone di distinguere tra religione e politica, tra Chiesa e Stato, tra ciò che è religiosamente proibito, ciò che è moralmente illecito e il reato quale violazione della legge civile, tale criterio non impone invece di rendere Dio un'ipotesi privata, né di escludere religione e comunità ecclesiale dal pubblico².

In altre parole, un comprensivo criterio di laicità non la riconduce a procedere metodicamente *etsi Deus non daretur* ("come se Dio non fosse"). Spesso la formula dell'*etsi* incorpora quelle dell'*etsi religio non daretur* e dell'*etsi ecclesia non daretur* e talvolta perfino quella dell'*etsi natura humana*

non daretur. Coerentemente applicata, la regola sfocia in una polarizzata neutralizzazione dello spazio pubblico rispetto a domande radicali. Inoltre, il criterio di uguaglianza civile non è rispettato là dove ai credenti si impone l'onere aggiuntivo di argomentare *etsi Deus non daretur*, e di accettare la concezione secolare dello spazio pubblico come valida di per sé e per tutti. Qui è in gioco una posizione di principio che, pur consapevole delle difficoltà, non può accettare come ovvio che argomenti teistici e di religione ecclesiale siano aprioricamente esclusi dallo spazio argomentativo pubblico, sulla scorta dell'assunto che Dio è un'ipotesi che deve restare nella privatezza del singolo, e con la conseguenza che se Dio è un'ipotesi, anche le religioni (mono)teistiche lo sono. *L'etsi* sembra implicare che i cittadini credenti non possano avere ascolto dagli altri cittadini se non prescindendo da Dio, mentre l'eguaglianza e il reciproco riconoscimento civici richiedono la disponibilità all'ascolto e a imparare gli uni dagli altri.

Il metodo *etsi* applicato sino in fondo comporta il rischio di difendersi rispetto all'apporto umanistico più fecondo della rivelazione cristiana, cioè la salvaguardia di un senso profondo e non utilitario dell'umano, il divino rispetto del debole e dell'altro, la fecondità della protesta verso un mondo senza spirito, ossessionato dal potere che prevarica e dalla forza che schiaccia senza remissione. L'adozione dell'*etsi* presuppone inoltre che ci si possa appropriare universalmente in modo del tutto immanente di molti (di tutti?) i contenuti umanistici e liberanti delle tradizioni religiose, proiettandoli su un piano "laico" e separato. Nulla assicura però il successo dell'iniziativa, e non poche sono le possibilità che l'operazione raggiunga un punto morto, e che l'autonomia morale della ragion pratica pericoli e si sparpagli nei mille rivoli delle molteplici autolegislazioni degli individui empirici. L'esito sarebbe un disfattismo morale e normativo che conduce fuori strada. È infatti arduo rispondere alla domanda: dove troverà la coscienza morale autonoma di uomini abitati da fratture e passioni la spinta a sovvertire i rapporti sociali e morali abitati dall'ingiustizia e dall'odio? L'impegno a non met-

tere tra parentesi Dio e la religione su piano argomentativo si collega a quello di non trascurarli sul piano motivazionale, valutando i nuclei di agape, senso della prossimità, colpa, redenzione, salvezza, amicizia, *pietas* che vivono nella tradizione delle comunità religiose provenienti dalla Bibbia.

La ripresa della presenza pubblica delle religioni ha posto in crisi il presupposto del dibattito pubblico neutrale, il quale presuppone che la privatizzazione della religione sia un fatto alle nostre spalle; o comunque la nuova situazione richiede una nuova e più attenta considerazione della ragione pubblica e di suoi compiti e limiti. Se prevalesse l'idea dell'*etsi Deus non daretur* come necessaria e indispensabile garanzia di laicità, con la conseguenza di espungere tutte le ragioni non neutrali e religiose dal dibattito pubblico, l'assunto si rivelerebbe privo di riguardo verso i cittadini con persuasioni religiose, i quali verrebbero a trovarsi in permanente inferiorità e svantaggio tanto nell'accesso quanto nella partecipazione al dibattito pubblico. In tal modo si verificherebbe un serio sbilanciamento a favore del "partito laico", mentre i cittadini religiosi dovrebbero svestirsi della loro individualità e cultura per diventare cittadini astratti e agenti amorfi della volontà generale.

Diversi autori contemporanei di indirizzo liberale ritengono ormai che la forma pubblica degli argomenti non sia un requisito pregiudiziale di accesso alla discussione pubblica ma semmai una sua caratteristica, se i partecipanti al dibattito desiderano persuadere gli altri delle loro ragioni. In tal senso non si chiede preliminarmente ai cittadini religiosi di svestirsi delle loro identità per entrare nello spazio pubblico: semmai saranno le istituzioni a essere imparziali o "cieche" nelle loro scelte, non i cittadini.

Rimane tuttavia un problema notevole in ordine alla ragione pubblica: le argomentazioni di ordine ontologico e antropologico possono far parte della ragione pubblica? Costituiscono un settore legittimo di tale ragione o vanno escluse a priori? Se il dibattito pubblico deve fare appello a premesse comuni, affinché sia possibile persuadere l'altro, tali premesse comuni includeranno il rispetto della persona e

l'intendimento di chi e che cosa è la persona? L'argomento perennemente proposto da molti teorici liberali è che la ragion *pratica* è dialettica, ossia che esiste un'irriducibile pluralità di concezioni anche conflittuali del bene, e che dunque queste devono rimanere private mentre nella sfera pubblica ci si dovrà regolare secondo il giusto. Se non intendo male, nulla viene detto sulla ragione speculativa molto probabilmente perché si ritiene il suo problema già pienamente risolto col suo irrevocabile congedo (forse si pensa che essendo già la sola ragion pratica dialettica, figuriamoci quella speculativa). Ma lasciamo pure in sospeso il compito che potrebbe o dovrebbe spettare alle argomentazioni ontologiche o metafisiche, sperando che la loro semplice evocazione non crei reazioni emotive. Volgiamoci a un problema tipico della ragione pubblica e che si ripresenta puntualmente a ogni angolo, ossia il fatto che non esiste un sostanziale disaccordo su alcuni criteri morali e di giustizia politica fondanti, quale ad esempio l'uguale rispetto per ciascuno. Questo criterio centrale della ragione pubblica non genera controversie sulla sua formulazione e verità ma divergenze in ordine al suo ambito antropologico di applicazione: sin dove si estende quel qualcuno che dobbiamo rispettare? O anche: chi è l'altro che non dobbiamo danneggiare ma rispettare? Orbene, questo *differend* non può essere risolto eticamente ma antropologicamente e ontologicamente se appunto vi sono motivi per rispettare "altri" che finora non sono stati rispettati perché non considerati altri reali. Sembra dunque che non solo la ragion pratica è dialettica, ma che lo sia forse di più quella antropologica.

Quale diramazione del problema della libertà e della laicità si pone la questione della *tolleranza* e della *libertà religiosa*? Taluni ritengono che il nucleo fondamentale della laicità come secolarismo stia nell'uguale diritto di tutti alla libertà religiosa e nel diritto a non essere discriminati in base alle convinzioni religiose. Vi è una parte di verità in questa assimilazione che però, come tutte le semplificazioni, si palesa di limitata utilità. La questione della libertà religiosa e dell'uguaglianza di rispetto e di opportunità per coloro che se-

guono differenti fedi religiose o nessuna rimane un elemento non aggirabile, ma da integrare in un quadro in cui la laicità o il secolarismo non si riducano solo a questo elemento. In altri termini, rimanendo salva l'importanza della libertà religiosa, l'orizzonte di partenza dovrebbe essere più ampio, e quando esso incontra tale tema dovrebbe intenderlo in modo da includere il diritto di esprimersi anche religiosamente nella sfera pubblica.

L'intento di porre tra parentesi l'argomento teistico e la religione risponde talvolta all'assillo costituito dal serio problema della tolleranza religiosa. Frequentissimo, un vero *topos* di tanta pubblicistica, è il richiamo alle guerre di religione del Cinquecento e del Seicento e alla conseguente neutralizzazione della religione, ritenuta la sorgente fondamentale del conflitto. I media in Europa difendono con accanimento la concezione liberale della politica e lo spazio pubblico neutrale, sostenendo che questo sia l'unico schema capace di garantire tolleranza e libertà. Secondo Seligman (2000, p. 207):

Se la politica liberale e l'ordine sociale secolarizzato sono l'unica premessa possibile della tolleranza, allora andiamo incontro a tempi difficili, perché il processo di secolarizzazione sembra regredire e le concezioni liberali dell'individuo e della società vengono attaccate in molte parti del mondo.

Non cade dubbio sul fatto che le guerre di religione furono un male crudele, e che il loro ricordo sia tuttora vivo, e ciò conduce a ritenere la privatizzazione della religione una ricetta sempre valida. Eppure non vi è prova che una maggiore presenza della religione nel pubblico conduca di per sé allo scontro. Una politica centrata su ideologie chiuse e antropocentriche non possiede migliori chance di sfuggire alla passionalità e all'intolleranza di una politica pilotata da un torvo zelo religioso.

La difesa dello schema moderno e il necessario elogio della tolleranza non hanno bisogno di vestire i panni di un ateismo almeno metodologico. Può anzi succedere che que-

sto atteggiamento allontani la considerazione di eventi a noi più vicini e forse più terribili delle guerre di religione. Il loro processo culminò con la pace di Westphalia (1648) e con la supremazia dello Stato e della politica sulla religione, con la conseguente sua neutralizzazione pubblica. Una domanda è qui opportuna: quello che fu un grave problema di allora è ora, 350 anni dopo, un grave problema di oggi? Sembra che per molti sia così, se si considera la frequenza con cui si richiama la vicenda delle guerre di religione. Tuttavia, non consta che nel XX secolo vi siano state guerre di religione. Non è piuttosto stato il Novecento il secolo dei totalitarismi atei? Non è stata questa la sorgente delle maggiori catastrofi del secolo scorso, forse la più brutale e sanguinosa dell'intera storia universale? Non è forse stato presente nei totalitarismi, in specie il nazista, un sottofondo mitico che si sottrae alla ragione e lascia spazio al demoniaco?

Supposto che tale diagnosi abbia fondamento, e senza sottovalutare i presenti rischi fondamentalistici d'intolleranza religiosa, si percepisce che il riferimento al Cinquecento e al Seicento per pensare il nesso religione-politica rimanga insoddisfacente, perché trascura in maniera irresponsabile la tragica lezione del XX secolo, in cui la reciproca carneficina e la violazione dell'uomo è stata generata da ideologie atee, non da lotte religiose (e senza dimenticare la scala ben più ampia dei massacri del Novecento). Con ciò non intendo sostenere che il religioso sia l'unica istanza che ci difende dal totalitarismo, dal momento che anche la religione più pura può essere guastata dalle impure mani dell'uomo, e Dio impiegato come un martello. Tuttavia, là dove ragione e fede si tengono d'occhio l'un l'altra e così Stato e Chiesa nel mutuo rispetto, concreta è la *chance* che la polarità tra i due "poteri" apra spazi di dialettica come di dialogo e di possibile intesa, tolti invece brutalmente dai totalitarismi con la loro violenta *reductio ad unum*.

Anche da un altro punto di vista la situazione contemporanea è diversissima da quella del Seicento. Allora si trattava di lasciare in una sfera privata quei temi religiosi che facilmente potevano essere esca di nuovi conflitti; oggi si trat-

ta di proteggere l'uomo dai molti attentati che gli vengono rivolti, di muovere verso una giustizia economica e politica mondiale meno tragicamente ingiusta, di non incasellare il nesso Stato-Chiesa come un tema di potere in un gioco in cui se uno vince l'altro perde, ma di impiegare le potenzialità liberanti e umanizzanti della coscienza religiosa a beneficio della persona. Questa è la nuova frontiera della giustizia politica, e non vi è alcun motivo di principio perché tale scopo possa essere in opposizione con quello della tolleranza e della libertà religiosa.

C) L'ultima questione concerne la domanda particolarmente delicata se in ordine al compito pubblico della religione occorra considerare non solo la religione ma anche il problema di Dio. Orbene, per riprendere alla base l'originaria domanda teologico-politica, è naturalmente un passo indispensabile chiamare in causa religione e politica, eppure è un passo incompleto se in qualche modo non è convocato anche il problema di Dio che sta in immediata connessione con quello della religione. Non è qui in gioco una dichiarazione di teismo o di ateismo ma un'accurata valutazione del legame tra Dio e religione, e del significato di quest'ultima. Secondo il significato fondamentale deposto nel termine e tradizionalmente elaborato, la religione è il luogo del rapporto dell'uomo con Dio, non un qualsiasi simbolo di interessi o scopi ultimi. Religione è *re-ligio*, qualcosa che lega essenzialmente infinito e finito, trascendenza e uomo, l'indicazione di un nesso per cui l'uomo appare come un essere volto all'insù. In questi caratteri si radicano le potenzialità liberanti della religione: la sua capacità di riconciliazione; quella di opporsi alla reificazione; l'importanza attribuita alla razionalità rispetto al valore rispetto a quella puramente strategica volta al potere; l'elemento dialogico e del cuore; la capacità di produrre nuova prassi.

Se Dio e religione, pur intimamente legati, non sono la stessa cosa, converrebbe riprendere a trattare nelle questioni teologico-politiche non solo della religione ma anche di Dio e delle concezioni che le religioni ne offrono: per questo sco-

po le indagini sociologiche prestano servizio in maniera limitata in quanto non possono andar oltre l'empirico e lo statistico. Sarebbe fuori luogo elaborare in questa sede un tema tanto immenso, che dovrebbe condurre a compiere una sintesi tra i due ambiti tradizionalmente chiamati "teologia politica o civile" e "teologia naturale", e che di fatto spesso rimanevano ambiti distinti, essendo la prima propria dei politici e la seconda dei filosofi. Il tema era difficile un tempo e lo è ancor più oggi. Si potrebbe definirlo un problema quasi disperato, dal momento che la ragione a una dimensione, educata secondo le sole prospettive della scienza, ha congedato come favola ogni teologia naturale sia degli antichi che dei moderni, generando un universo chiuso del discorso. Con la crisi della teologia naturale o filosofica siamo abituati a indirizzare lo sguardo su ciò che consta empiricamente, cioè sulla ripresa delle religioni e forse delle Chiese. Da ciò l'ovvia constatazione che nel tema teologico-politico di oggi Dio sia situato ai lati e s'innalzino al suo posto la religione e le relative trattazioni sociologiche di essa. La considerazione è ovvia eppure inadeguata in ambito islamico, ma pure per vari versi in Occidente.

In effetti, basterà limitarsi ad accennare che il nesso religione-politica-spazio pubblico non compie significativi passi avanti se le religioni sono intese solo come *sorgenti etiche* motivanti, o derubricate a luogo in cui si svolge il *rito* e si fa avanti il *sacro* di qualche tipo, lasciando il dubbio o negando che esse possano essere lo spazio fondamentale in cui accade un qualche legame tra uomo e Dio. Neppure possiamo attenderci significativi lumi dall'assunto lucreziano e humaniano secondo cui la religione nasce dal terrore e proietta superstizione e paura sull'uomo e la sfera civile (cfr. *De rerum natura*, e *Dialoghi sulla religione naturale*).

Una comprensione solo sociologica della religione che proceda su base empirica, metta tra parentesi la trascendenza e riduca la religione a esperienza fruitiva-emozionale accertata da una fenomenologia dell'esperienza religiosa parte col piede sbagliato e si porta dietro come una zavorra la partenza. Sacro e rito/liturgia rappresentano indubbiamente

elementi fondamentali e perenni del momento religioso, eppure non sono determinanti in ultima istanza. Appena si affronti un lavoro di scavo e non ci si accontenti di luoghi comuni, la sola leva sociologica appare inidonea a cogliere la specificità del fenomeno religioso, la forza del teologale, lo spazio della preghiera, l'istanza veritativa.

La soluzione prevalente dà per scontato che la questione della verità sia esterna alle religioni, che il termine *religio vera* non significhi nulla, e che la verità del messaggio sia scarsamente rilevante rispetto all'esperienza del sacro e al rito. La neutralizzazione pubblica del tema della verità appartiene anche alla soluzione liberale, forse è il suo colpo di coda ritenere la prassi del rito e lo spazio del sacro superiori al tema del vero. Lo spostamento della religione, e in specie del cristianesimo, dall'ortodossia del vero all'ortoprassi del rito o alla difficilmente definibile area del sacro rappresenta una sottile estenuazione delle religioni. Risolvere in senso scettico il tema del nesso tra verità e religione significa che le religioni vengono a far parte di un ambito "dialettico", cui appartengono anche le concezioni del bene, in cui l'assunto-guida è che la ragione umana non è in grado di districarsi per pervenire a un esito stabile, optando motivatamente per una prospettiva.

In breve, quanto vorrei trasmettere è che il tema teologico-politico rimarrà impostato in maniera precaria se elude in linea di principio la domanda sulla verità della religione, una questione cui la modernità filosofica ha dato spesso o una risposta negativa (Spinoza) o subordinante, nel senso che la religione è in seconda posizione rispetto alla filosofia (Hegel, Gentile).

Conclusioni

Una nuova partenza postliberale e post-secolare per quanto concerne il nesso religione-politica accadrà se saremo in grado di evitare la posizione secondo cui le tradizioni religiose sono superflue per la buona vita. In realtà le tradizioni reli-

giose – ci riferiamo specificamente al cristianesimo – offrono alla convivenza civile e politica apporti fecondi: 1) intuizioni etiche capaci di liberare l'uomo e di renderlo attento all'alterità, con l'implicita possibilità di tradurre in un linguaggio pubblico paradigmi di vita buona, di giustizia, di uomo che il soggetto centrato su se stesso non è in grado di raggiungere; 2) forza motivante all'agire retto ed energia riformatrice; 3) capacità di mantenere aperto l'orizzonte trascendente e fare dell'uomo un essere che non appartiene interamente alla *polis*.

La riforma del paradigma liberale dovrebbe procedere su tutti i piani. Conformemente all'oggetto, qui si è trattato solo il nesso religione-politica, e non si è sconfinato in altri ambiti, tra cui l'economico, dove una globalizzazione del mercato capitalistico uscita di senno sta provocando enormi danni: non debella né fame né povertà, e acuisce le differenze a vantaggio dei ricchi e dei potenti. E neppure si è fatto riferimento al quadro del contrattualismo, così presente nella filosofia pubblica dell'ultimo mezzo secolo, e così giocato su qualche versione dell'autonomia kantiana, certo importante inizialmente ma poi precaria nel momento in cui viene a significare totale autolegislazione.

* Per esigenze di spazio il testo presentato al convegno romano della Sifp è qui pubblicato in versione abbreviata. Quello completo uscirà nel volume Posenti, V., 2009, *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione, politica*, Milano, Marietti.

¹ Tali temi sono emersi, oltre che nei testi habermasiani già citati, in Habermas 1997b e 2002. Per dirla in breve, io assegno al termine "post-secolare" un significato più intenso di quello cui ricorre Habermas in *Tra scienza e fede* (2005, p. 24): "L'espressione 'postsecolare' si limita a tributare alle comunità religiose il pubblico riconoscimento per il contributo funzionale che esse recano alla riproduzione di motivazioni e atteggiamenti desiderabili" (p. 16). In particolare mi allontano dall'identità habermasiana tra post-secolare e postmetafisico: "La consapevolezza laica di vivere in una società postsecolare si esprime sul piano filosofico in forma di un pensiero postmetafisico".

² Consideriamo l'apostasia e l'adulterio. La prima, pur religiosamente proibita, può non essere moralmente illecita, e in genere non viola la legge dello Stato laico. L'adulterio è religiosamente proibito, è moralmente illecito, ma perlopiù non è oggi sanzionato dalla legge civile.

Senso e traduzione. Religioni, culture, logiche identitarie

Emanuela Fornari

L'adozione, da parte di Habermas, della categoria (mutata da Klaus Eder) di "società post-secolare" come strumento ermeneutico-critico per registrare le nuove forme di conflitto – e i connessi interrogativi sulla tenuta residua degli apparati di legittimazione del "politico" moderno – risale, com'è noto, al discorso su *Fede e sapere* tenuto dal filosofo francofortese all'indomani dell'11 settembre (Habermas 2001a). In quella sede Habermas puntualmente riscontrava il carattere inedito e per molti versi perturbante dell'odierna tensione tra società secolare e religione, allineando – sotto l'impatto dell'evento – una serie di appunti diagnostici la cui portata analitica non ha fatto che guadagnare in pertinenza e spessore. Dalla presa d'atto della forma assieme arcaica e ultramoderna delle attuali figure teologico-politiche, alla messa in luce di un'*asincronia fondamentale* che – nelle vesti di una "non contemporaneità" [*Ungleichzeitigkeit*] tra culture e società – revoca in questione gli assunti basilari delle teorie della modernizzazione, sino alla proposta della nozione di "traduzione" come medium attorno al quale ripensare la possibilità di una sfera pubblica postnazionale, Habermas ha tracciato un ventaglio di percorsi il cui baricentro e la cui posta in gioco sembrano essere costituiti da un ripensamento delle stesse categorie di "modernità" e di "modernizzazione". La prima intesa come grande "Progetto incompiuto" [*unvollendetes Projekt*] dell'Illuminismo, la seconda come estensione dell'apparato strategico e tecnico-strumentale del Moderno a "forme di vita" segnate dall'assenza dei presupposti etico-culturali che in Occidente ave-

vano propiziato l'avvento dell'Età Nuova (*curiositas* scientifica e rottura del monopolio dell'interpretazione, "*Sapere aude*" e principio di autonomia). Dopo il crollo delle Twin Towers, questa celebre traccia diagnostica habermasiana viene per un verso approfondita, per l'altro indirizzata verso il "cuore di tenebra" dello stesso "razionalismo occidentale". L'orizzonte medesimo della "secolarizzazione" viene assunto, piuttosto che come stabile costruito variamente intersecato con il principio di laicità o neutralità, innanzitutto come un'istanza *genealogica*, in grado di dar conto della "genesi culturale e sociale della modernità nel suo complesso" (p. 101). Non è allora un caso che, attorno a questi temi, si siano addensate negli ultimi anni le riflessioni del filosofo, dando luogo a un numero crescente di opportunità teoriche e di altrettanto copiose aporie: dall'invocazione (condivisa con l'ultimo Derrida) di "nuovi Lumi"¹ a fronte di un crescente e trasversale oscurantismo al dibattuto dialogo su fede e ragione con l'allora cardinale Joseph Ratzinger, dall'analisi dei paradossi indotti nella costellazione dello Stato liberale dal cosiddetto "teorema di Böckenförde" ("lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire") alla discussione sui "paradossi del progresso" (Habermas 2004a, p. 28) e la figura di un universalismo democratico reinterrogato nei propri elementi costitutivi dall'emergere a tratti violento ed esplosivo di istanze identitarie nel corso di quel che è stato definito un processo di "meticciamento universale" (Beck, Grande 2004).

In questo breve contributo si vogliono seguire le più recenti argomentazioni habermasiane che – prendendo le mosse dalla disputa attorno alla secolarizzazione e al presunto *Sonderweg* europeo – si sporgono a cartografare le nuove condizioni imposte dall'era globale e, per questa via, mostrano la necessità di decostruire alcune coppie analitiche opposizionali (moderno/tradizionale, sistemico/culturale, per dirne alcune) che ancora sembrano dominare il dibattito su secolarizzazione e modernizzazione². In *La rinascita della religione* Habermas prende significativamente le mosse dallo scacco subito da quell'intera linea di tradizione sociologica che, pas-

sando per Max Weber ed Émile Durkheim, ha posto in una relazione biunivoca modernizzazione e secolarizzazione. Il "teorema della secolarizzazione", da questo punto di vista, non sarebbe altro che l'ultimo *grand récit*, l'ultimo grande racconto del "razionalismo occidentale", seccamente smentito dalla recrudescenza delle forze religiose su scala mondiale. La difesa habermasiana della tesi della secolarizzazione si snoda secondo un registro per più versi ambivalente. A tutta prima, infatti, il filosofo sembra aderire a quel riduzionismo che intravede una connessione essenziale tra bisogno religioso e grado di sicurezza esistenziale – misurato, quest'ultimo, secondo i nudi parametri della demografia e dei flussi "idraulici" di migrazione (Norris, Inglehart 2004). E tuttavia, proprio a tale riduzionismo schiettamente sociologico pare sfuggire quell'eccedenza simbolica registrata sotto il nome di "ansia delle maggioranze" da un acuto cartografo della condizione globale come Arjun Appadurai (2005): per il quale – a dispetto di ogni ipotesi "primordialista" sulle odierne forme di mobilitazione etnico-religiosa e le connesse esplosioni di violenza estrema – la radicalizzazione identitaria delle religioni risponderebbe direttamente a un deficit simbolico che investe le stesse identità maggioritarie. In un quadro in cui identità maggioritarie sono quelle che "si basano sulla convinzione e sulla dichiarazione di essere una maggioranza minacciata" (p. 139), l'uso politico della religione non si piega infatti alla facile logica dell'arcaismo in via di sparizione sotto l'ondata secolarizzante della modernizzazione. Piuttosto, esso chiama in causa dispositivi ipermoderni di costituzione di *confini* e di assicurazione di codici di appartenenza *reattivi* rispetto all'odierno regime di fluidità globale.

Proprio una simile costellazione orienta, secondo un andamento all'apparenza irregolare, la successiva traiettoria di argomentazione habermasiana, là dove essa adotta la diagnosi – variamente declinata – su emergenti "modernità multiple" o "alternative" (Gaonkar, a cura, 2001; Appadurai 1996), chiedendosi al tempo stesso se ciò "semplicemente produca alterazioni in fenomeni di superficie o se i nuovi fenomeni richiedano una *riconfigurazione culturalistica* del qua-

dro concettuale proprio della teoria della modernizzazione”. Quel che qui viene stilizzato e proposto come quadro categoriale appare tuttavia una semplice replica in scala della polarizzazione che, sul piano intrastatale, contrappone la “sostanza etica” böckenfördiana al modello positivistico e weberiano di legittimazione dell’ordine politico-sociale. Da una parte, infatti, abbiamo una prospettiva di sociologia generale che, secondo un modulo luhmanniano, guarda alla “società mondiale” [*Weltgesellschaft*] come all’esito di processi di differenziazione/integrazione di sottosistemi sociali che rispondono a una logica meramente funzionale – o, alternativamente, come all’ultimo stadio della traiettoria evolutiva di un sistema-mondo in tutto e per tutto coincidente con le dinamiche espansive del capitalismo globale; dall’altra, invece, un approccio “culturalista” (o “differenzialista”) radicale, imperniato su una visione spengleriana delle culture come macrosoggetti “insulari” che intrattengono tra loro relazioni “esistenziali”. Proprio tale rigida bipartizione della griglia concettuale chiama però in causa, come osserva lo stesso Habermas, una serie non trascurabile di contraddizioni. In primo luogo, essa ripropone quel binomio economia/cultura (o, se si vuole, struttura/sovrastuttura) reso oramai analiticamente improponibile dall’inedita compenetrazione tra dinamiche di mercificazione (e di “messa a valore”) delle stesse differenze culturali (che sono entrate a pieno titolo a far parte del *bazar* capitalistico come altrettante esotiche merci passibili di valorizzazione) e culturalizzazione dei processi di appropriazione delle infrastrutture e dei dispositivi tecno-istituzionali caratteristici della cosiddetta “modernità occidentale”³. Lo stesso dibattito sul multiculturalismo – come testimonia la controversia tra Nancy Fraser e Axel Honneth, che ne rappresenta la versione a un tempo più influente ed esaustiva – non ha potuto che scontrarsi con le nuove forme di interrelazione (o di “intersezione”) tra dimensione simbolica e dimensione materiale, che impediscono di ordinare le attuali forme di conflitto (e le connesse rivendicazioni sociali) sotto la lente esclusiva del “riconoscimento” o della “redistribuzione”⁴.

Meglio allora sarebbe interrogare la segreta complicità – e interrelazione – tra la dinamica omologante indotta dalla globalizzazione del capitale e la radicalizzazione essenzialista delle identità religiose e culturali. In un intervento scritto a ridosso della pubblicazione delle ormai arcinote e usurate tesi di Huntington sull’inevitabile scontro destinato a scatenarsi lungo la faglia che separerebbe l’Occidente dalle altre civiltà, un intellettuale come Edward Said ha puntualmente evidenziato l’effetto-schermo indotto da una simile drammatizzazione dei conflitti che hanno seguito lo sfaldarsi del vecchio ordine bipolare (Said 2000). Non solo, infatti, il discorso sulle “civiltà” fa leva su stereotipizzazioni astratte e monolitiche che, riproducendo la dicotomia noi/loro che governa il discorso “orientalista” a partire dalle *Storie* di Erodoto, fanno precipitare religioni, “razze” ed etnie in discorsi ideologici il cui fine appare quello di esacerbare il senso di insicurezza generato dal contatto interculturale. Tale retorica redentiva delle identità – sottolinea Said – risale genealogicamente, e non a caso, alle competizioni imperialiste e alla necessità di legittimare, sotto il nome di “destino manifesto” o di *mission civilisatrice*, progetti geopolitici di annessione e di conquista. Il carattere intrinsecamente *polemogeno* della logica dell’identità applicata a culture e civiltà – logica fondata su una contrapposizione assoluta amico/nemico di sapore schiettamente schmittiano – è stato d’altronde da più parti evidenziato (si veda ad esempio Balibar 2003): e ciò nella misura in cui, per riprendere ancora Said (2000, p. 633), “costruire un *frame* concettuale attorno alla retorica del ‘noi-contro-di-loro’ significa in realtà avallare la finzione in base alla quale l’assunto principale di quel discorso risulterebbe epistemologicamente fondato e soprattutto naturale (‘la nostra civiltà la riconosciamo e l’accettiamo, la loro è diversa, inconcepibile, anomala’), mentre in realtà la cornice di senso che interviene a separare ‘noi’ da ‘loro’ si fonda solo sulla guerra, ed è qualcosa che occorre sempre costruire, qualcosa di storicamente e politicamente situato”.

Alla messa in luce del carattere intrinsecamente polemogeno di ogni appello strumentale a logiche dell’identità (re-

ligiosa, etnica, razziale) vanno tuttavia affiancate considerazioni ulteriori, che ne portino allo scoperto l'intima relazione con gli odierni processi di globalizzazione del capitale. Non si tratta qui soltanto della specularità che lega una visione delle culture come totalità semanticamente chiuse, come veri e propri "mondi" segnati da chiusura semantica, a un capitalismo che sempre più si configura come senza-mondo, come dispositivo de-mondificante e sradicante che, con la propria potenza di astrazione, travolge i modi di vita "tradizionali". L'eticizzazione delle religioni rimanda anche a quello che è stato icasticamente definito un *umanesimo animale* (Badiou 2005): vale a dire a una riconfigurazione dei rapporti tra vita e potere che riduce la prima alla sua nuda dimensione "animale", quale semplice sostrato "naturale" sottratto a ogni politicizzazione (nella forma della rappresentazione del corpo vittimario al tempo stesso esito e posta in gioco delle "guerre per la democrazia", o in quella dei dibattiti sullo statuto di "persona" della materia vivente e sui possibili usi e abusi delle nuove tecnologie)⁵. Per un verso appare infatti evidente il portato biopolitico che segna lo stesso discorso ideologico sullo "scontro di civiltà": dove ciò che assume sopra ogni cosa rilievo divengono i modi in cui culture e società hanno a che fare con la vita e con la morte (basti pensare alla presunta disposizione a morire attribuita a determinati codici culturali e religiosi)⁶. Per l'altro verso, l'appello neo-conservatore alla vita e al suo "valore" appare strettamente legato a quel processo di *de-democratizzazione*, di obliterazione del soggetto democratico della cittadinanza politica come referente normativo delle democrazie liberali, indotto dal progetto neoliberista di subordinazione della realtà sociale ai soli principi del calcolo economico di tipo mercantile. Come è stato recentemente evidenziato da una politologa come Wendy Brown, non solo l'ideologia neoliberista (incentrata sull'universalizzazione del ragionamento economico-imprenditoriale) è un "progetto costruttivista" che "fa passare le razionalità e le giurisdizioni morali, economiche e politiche dall'indipendenza relativa di cui godevano nei sistemi di democrazia liberale, alla loro integrazione discorsiva e pra-

tica", minando con ciò "l'autonomia relativa di alcune istituzioni (la legge, le elezioni, la polizia, la sfera pubblica) le une in rapporto alle altre, e l'autonomia di ciascuna di esse in rapporto al mercato" (Brown 2007, pp. 59-60). Essa intrattiene anche una stretta, ancorché ambivalente, relazione di interdipendenza con l'ideologia neoconservatrice, la quale – a fronte della dissoluzione del soggetto morale e politico nella fredda logica imprenditoriale – ha funzione di reiniettare nel "corpo sociale" dosi di moralità e autorità secondo codici immancabilmente passatisti (difesa dell'identità, della tradizione, dei nazionalismi). È sotto quest'ottica che, a nostro parere, occorre guardare alla manipolazione e all'uso politico che da più parti viene fatto delle religioni: manipolazione che molto spesso copre altre, e ben diverse, poste in gioco, come dimostrano in modo adamantino le controversie che circondano il tema della "vita". Controversie (come quella attorno a quando la vita abbia inizio e fine, o alle condizioni e ai limiti di legittimità nell'impiego delle tecnologie riproduttive, o attorno allo statuto della materia cellulare) in cui l'appello ai "valori" non fa che mascherare la mutua immanenza tra questioni di vita e questioni di potere o, ancor meglio, l'esistenza di una vera e propria "politica della vita" (Rose 2007): per la quale ogni tentativo di tracciare una linea di separazione semplice tra "vita" e "potere" – facendo della prima l'oggetto e il dominio esclusivo dei "valori" – risponde a un tentativo di depoliticizzazione della vita che non è che l'altro volto della sua politicizzazione massiva e intensiva.

Tornando alla traccia argomentativa seguita da Habermas in *La rinascita della religione*, occorre prestare attenzione alla proposta avanzata dal filosofo per sfuggire alla doppia tenaglia costituita dall'impianto funzionalista che guarda alla globalizzazione come a un irresistibile trend di omologazione sistemica governato da una logica meramente tecnologico-mercantile e dall'opposta tendenza "differenzialista" che mira a ordinare il panorama globale secondo una logica di civiltà intese come macrosoggetti e autoconsistenze "insulari". In risposta a concezioni che guardano alle culture come a "to-

talità” incommensurabili e semanticamente chiuse, Habermas propone infatti – sulla scia di Shmuel Eisenstadt – l’adozione di una “prospettiva comparativa”, che possa rendere conto delle “diverse versioni dell’autocomprensione della modernità” che sorgono lungo i singolari cammini evolutivi delle varie “civiltà”; così come, d’altra parte, aveva in altre sedi avanzato l’idea di “traduzione” come fuoco attorno al quale ricostruire i lineamenti di una sfera pubblica aperta alle dissonanze tra universi di valore (cfr. ad esempio Habermas 2001a; Borradori 2003, pp. 40 sgg.). “Traduzione” e “comparazione” si trovano oggi al centro di differenti e importanti tentativi di ripensare il contenuto e la logica dell’universalismo, a partire da quella rinnovata tensione tra ordine della democrazia e ordine della differenza che ha messo globalmente in scacco la rigida alternativa tra modello multiculturalista anglo-americano e modello integrazionista o assimilazionista (Balibar 2005; Butler 2000; Benhabib 2002). Proprio in ragione di tale centralità, esse sono al contempo categorie che necessitano di un approfondimento ulteriore, di cui non si possono qui che avanzare brevissimi cenni. Come è stato messo in evidenza da diversi esponenti dei cosiddetti studi culturali e postcoloniali (Chakrabarty 2000; Spivak 2003; Chow 2006), l’ideale stesso della “comparazione”, lungi dal fornire – come sembrerebbe volere Habermas – un metro neutrale attorno al quale ordinare le diverse culture, affonda infatti le proprie radici in un insieme di presupposti epistemologici controversi. E ciò nella misura in cui l’assunto sull’esistenza di un grado di comunanza ed equivalenza – e dunque di comparabilità – tra le culture è frequentemente corrisposto a un’organizzazione gerarchica della comparazione che ha trovato paradigmaticamente espressione nella formula “l’Europa e i suoi altri”: dove se il “fondamento logico per la comparazione si impernia sulla congiunzione e”, tale congiunzione “segnala una forma di supplemento che autorizza il primo termine, Europa, a essere griglia di riferimento alla quale possono aggiungersi gli altri in modo successivo e subordinato” (Chow 2006, p. 122). Detto altrimenti, “equivalenza” e “commensurabilità” hanno spesso

fornito gli assunti epistemologici per operare un ordinamento delle culture che ha visto l’Europa funzionare come una sorta di *equivalente generale*: come metro e centro di irradiazione di una “metanarrazione” normativa del Progresso (e del valore) che ha visto e vede le altre culture relegate nel regno del “premoderno” o del “tradizionale” (cfr. in particolare Chakrabarty 2000).

A fronte dell’ipoteca eurocentrica che grava sull’idea stessa di “comparazione” tra le culture, in che senso è allora possibile reimpostare la discussione attorno all’universale a partire dall’idea di traduzione? Sebbene Habermas tenda a interpretare il principio della traduzione – nel contesto di società pluralistiche in cui le comunità religiose valgono come altrettante “comunità dell’interpretazione” – nel senso di una concezione idraulica di “filtri” che avrebbero il compito di separare la sfera pubblica informale (libera di preservare in sé la pluralità babelica di linguaggi e di valori “sostantivi”) dalla sfera pubblica formale dei processi di deliberazione e di decisione istituzionalizzati (Habermas 2005, pp. 19 sgg.), è bene qui far leva su una comprensione al tempo stesso più ristretta e più estesa dell’idea di traduzione. Non da ultimo perché la proposta habermasiana pare assumere come già dato in modo, per così dire, “naturale” ciò che è invece la stessa posta in gioco del conflitto tra istanze di valore: vale a dire il *confine* medesimo che deve essere tracciato (tra pubblico e privato, tra narrazione e giustificazione, tra comunicazione informale e deliberazione formale ecc.)⁷. Una concezione più ristretta dell’idea di traduzione: vale a dire una concezione che ne preservi il carattere di pratica innanzitutto antropologica e linguistico-simbolica e, per questa ragione, faccia leva su quel gioco dialettico tra “equivalenza” e “differenza”, o “comunanza” e “incommensurabilità”, che rende la traduzione stessa un compito “infinito” e mai concluso, sospeso all’opacità dei linguaggi e dei vocabolari e aperto a quell’elemento irriducibile e intransitabile di “intraducibilità” (o di “incommensurabilità”) che segna ogni rapporto tra universi di linguaggio e di valore. Una concezione più estesa o, se si vuole, metaforica: che faccia della tra-

duzione (tra culture) il perno stesso per un ripensamento dell'universale, che si situi al di là della sterile alternativa tra un universalismo astratto, che opera come mera regola di in-differenziazione, e un'opposta politica della differenza assoluta, che mette invece capo a una logica della segregazione. Non è del resto un caso che la categoria di traduzione (tra codici simbolici e antropologici) si sia trovata al centro del dibattito (non solo francese) sul velo: epitome dell'odierno scontro attorno alla compresenza in uno stesso spazio storico-sociale di esperienze religiose e culturali eterogenee, ma anche delle modalità con cui questo stesso scontro investe per un verso le fondamenta dell'antropologia politica moderna (con il suo pervicace portato patriarcale di rimozione e obliterazione della soggettività femminile) e per l'altro le nuove forme di "razzismo differenzialista" che stigmatizzano l'altro a partire dalla sua appartenenza culturale⁸. Caso paradigmatico, perché qui più che altrove viene alla luce come in questione non sia affatto linearmente il rapporto tra "universale" e "particolare" (o tra universalismo della cittadinanza democratica e relativismo culturale), ma la problematicità stessa di alcune universalizzazioni (tra tutte quella che assume come "naturalmente" stabilita la partizione pubblico/privato) o meglio – per riprendere una formula di Judith Butler – una battaglia tra "universalismi in competizione" (Butler 2000). È su questo terreno (sul terreno di una battaglia *tra* universali) che si dispiegano le sfide della "società post-secolare" come società che non può che far fronte, come scrive Habermas, "alla *persistenza* delle comunità religiose in un contesto sempre più secolarizzato" (Habermas 2007b, p. 7); facendo affidamento però, più che sulla trasparenza di una comunicazione sottoposta a filtri istituzionali, su quella che Seyla Benhabib ha opportunamente definito, con linguaggio derridiano, una *logica dell'iterazione* (Benhabib 2004), e che si potrebbe altrimenti definire come una logica della traduzione. Una logica, cioè, che, a fronte della sfida posta dalle rivendicazioni e dai "diritti degli altri", si dispiega innanzitutto attraverso pratiche di negoziazione simbolica e di risignificazione culturale: in cui le figure dell'universale, piuttosto

che essere assunte nella loro astratta formalità, vengono sottoposte a variazione, "contestate e contestualizzate, invocate e revocate" (p. 15), e dunque riposizionate e riarticolate secondo processi di apprendimento collettivo capaci di trarre alimento dalla pratica del dialogo e del confronto interculturale.

¹ Sulla convergenza di Habermas e Derrida rispetto alla necessità di una rivisitazione dell'eredità dell'Illuminismo si veda Borradori 2003. Sull'appello derridiano a "nuovi Lumi" cfr. in particolare Derrida 2000.

² Il dibattito sulla secolarizzazione è stato negli ultimi anni interamente rilanciato a partire da categorie come "de-secolarizzazione", "de-privatizzazione", o "ritorno del sacro": riferimenti imprescindibili in questo senso sono Casanova 1994; Berger, a cura, 1999; Seligman 2000.

³ Per un'analisi interdisciplinare dei processi di globalizzazione come processi di ininterrotta conversione dell'economico in culturale e viceversa, si veda ad esempio Jameson, Miyoshi, a cura, 1998. Un inquadramento generale si trova in Appadurai, a cura, 2001.

⁴ Al riguardo si veda, da ultimo, Fraser, Honneth 2003. Per una ricostruzione recente dei dibattiti sul multiculturalismo – incentrata sugli usi e abusi del concetto di cultura, sulla *querelle* universalismo/relativismo e sui dilemmi della cittadinanza multicultural – si veda invece Benhabib 2002. In ambito italiano si rimanda a Lanzillo 2005 e Galli, a cura, 2006.

⁵ Per una critica dei dispositivi di umanizzazione e disumanizzazione all'opera nella rappresentazione (o nella mancata rappresentazione) del corpo vittimario si veda Butler 2004. Sul carattere filosoficamente controverso del concetto di "persona" si rimanda invece a Esposito 2007 e a Esposito, Rodotà 2007.

⁶ Una decostruzione degli argomenti che hanno sostenuto l'identificazione della cultura islamica con una presunta "cultura della morte" sta al centro di una recente – e per certi aspetti controverso – lavoro dell'antropologo Talal Asad (Asad 2007). Asad ha d'altronde condotto un serrato confronto con le categorie di "secolare" e "secolarismo", tentandone una genealogia in grado di portare alla luce le differenti concezioni dell'umano (nonché del tempo storico) sottostanti alle diverse grammatiche del "secolare" e del "religioso" in Asad 2003.

⁷ Per una discussione critica della concezione habermasiana dei "filtri" che dovrebbero regolare la "voce pubblica" della religione, si veda Ferrara 2007.

⁸ Sull'intersezione, nel dibattito pubblico sul velo, tra questioni di governo delle società multiculturali, strumentalizzazione (e neutralizzazione) della differenza sessuale e di genere, e attivazione di forme di razzismo "differenzialista", si vedano Balibar 2004 e Dominijanni 2005.

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

- Ackerman B., 1988, *Perché il dialogo?*, «Teoria politica», 4, pp. 3-19.
- Agostino (sant'), *Le Confessioni*, ed. 1965, Roma, Città Nuova.
- Agostino (sant'), *La Trinità*, ed. 2003, Roma, Città Nuova.
- Alfieri, L., Bellei, C. M., Scalzo, D. S., 2003, *Figure e simboli dell'ordine lento. Percorsi fra antropologia e filosofia politica*, Torino, Giappichelli.
- Anderson, B., 1991, *Imagined Communities. Reflections on the Spread of Nationalism*, London, Verso; trad. it. 2005, *Comunità immaginate*, Roma, manifestolibri.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press; trad. it. 2001, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi.
- Appadurai, A., 2005, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma, Meltemi.
- Appadurai, A., a cura, 2001, *Globalization*, Durham NC-London, Duke University Press.
- Arendt, H., 1958, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. 2000, *Vita Activa*, Milano, Bompiani.
- Arendt, H., 1972, "Lying in Politics", in *Crises of the Republic*, New York-London, Harvest/HBJ.
- Arendt, H., 1982, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Brighton, Harvester.
- Arnason, J. P., 2003, *Civilizations in Dispute*, London-Boston, Brill.
- Arnason, J. P., Eisenstadt, S. N., Wittrock, B., a cura, 2005, *Axial Civilizations and the World History*, London-Boston, Brill.
- Asad, T., 2003, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Asad, T., 2007, *On Suicide Bombing*, New York, Columbia University Press.
- Audi, R., 1989, *The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship*, «Philosophy and Public Affairs», 18, pp. 258-296.
- Audi, R., Wolterstorff, N., 1997, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanhan (MD), Rowman & Littlefield.
- Badiou, A., 2005, *Le Siècle*, Paris, Seuil; trad. it. 2006, *Il secolo*, Milano, Feltrinelli.
- Balibar, E., 2003, *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Paris, La Découverte; trad. it. 2003, *L'Europa, l'America, la guerra*, Roma, manifestolibri.
- Balibar, E., 2004, *Dissonanze nella laicità. Velo islamico e spirito repubblicano in Francia*, «la rivista del manifesto», n. 54.
- Balibar, E., 2005, *Europe Constitution Frontière*, Bègles, Éditions du Pasant.
- Barry, B., 1995, *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press.
- Brth, K., 1960, *Die Kirchliche Dogmatik, 1/2*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG.
- Bazzicalupo, L., 2006, *Il Governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma, Laterza.
- Beck, U., 2002, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter: neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. ingl. 2005, *Power in the global age: a new global political economy*, Cambridge (UK) - Malden (MA), Polity Press.
- Beck, U., Grande, E., 2004, *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 2006, *L'Europa cosmopolita. Società e politica nella seconda modernità*, Roma, Carocci.
- Beiner, R., Nedelski, J., a cura, 2001, *Judgement, Imagination and Politics. Themes from Kant to Arendt*, Lanham (MD), Rowman and Littlefield.
- Bellei, C. M., 1999, *Violenza e ordine nella genesi del politico*, Trieste, Edizioni Goliardiche.
- Benhabib, S., 2002, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press; trad. it. 2005, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, il Mulino.
- Benhabib, S., 2004, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*; trad. it. 2006, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Benjamin, W., 1937, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner Reproduzierbarkeit*, nuova ed. 1995, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; trad. it. 2000, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, Torino, Einaudi.
- Berger, P., 1979, *The Heretical Imperative*, New York, Anchor Press/Doubleday.
- Berger P. L., 1999, "The Desecularization of the World: a Global Overview", in Berger, a cura, 1999, pp. 1-18.
- Berger, P., a cura, 1999, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethic and Public Policy Center - Grand Rapids (MI), W. B. Eerdmans Pub. Co.
- Berlin, I., 1991, *The Crooked Timber of Humanity*, London, Fontana Press; trad. it. 1994, *Il legno storto dell'umanità*, Milano, Adelphi.
- Bernstein, R., 1983, *Between Objectivism and Relativism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

- Bhargava, R., 2006, "Political Secularism" in *The Oxford Handbook of Political Theory*, a cura di J. S. Dryzek, B. Honig, A. Phillips, Oxford, Oxford University Press, pp. 636-655.
- Bielefeldt, H., Heitmeyer, E., a cura, 1998, *Politisierte Religionen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Bin, R., Veronesi, G., Pugiotto, A., Veronesi, P., a cura, 2004, *La Laicità crocifissa? Il nodo costituzionale dei simboli religiosi nei luoghi pubblici*, Torino, Giappichelli.
- Bobbio, N., Matteucci, N., Pasquino, G., a cura, 1990, *Dizionario di Politica*, Torino, Utet.
- Böckenförde, E. W., 1967, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", in *Säkularisation und Utopie: Ebracher Studien*, Stuttgart, Kohlhammer, pp. 75-94; nuova ed. 1991, in *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 92-114; trad. it. 2006, *La formazione dello Stato nel processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana.
- Böckenförde, E. W., 2002, *Geschichte der Rechts- und Sozialphilosophie*, Tübingen, Mohr-Siebeck.
- Bonazzi, T., 1970, *Il Sacro esperimento, Teologia e politica nell'America Puritana*, Bologna, il Mulino.
- Borradori, G., 2003, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Roma-Bari, Laterza.
- Bottici, C., 2001, "Globalizzazione, sovranità, anarchia", in D. D'Andrea, E. Pulcini, a cura, *Filosofie della globalizzazione*, Pisa, ETS, pp. 169-196.
- Bottici, C., 2006, *Guerra e conflitto in un mondo globalizzato: governance o impero?*, «Quaderni Forum», 2005, Anno XIX, 3, pp. 29-48.
- Bottici, C., 2007a, *Philosophy of Political Myth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bottici, C., 2007b, "The Politics of Imagination", relazione presentata al convegno *Politics as Struggle for Imagination*, European University Institute 25-26 gennaio 2007.
- Brown, W., 2007, *Les Habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néo-conservatisme*, Paris, Les Prairies ordinaire.
- Burkert, W., 1996, *Creation of the Sacred*, Harvard, The President and fellows of Harvard College; trad. it. 2003, *La creazione del sacro*, Milano, Adelphi.
- Buruma, I., Margalit, A., 2004, *Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies*, New York, Penguin Books.
- Butler, J., 2000, "Competing Universalities", in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London-New York, Verso.
- Butler, J., 2004, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London-New York, Verso; trad. it. 2004, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi.
- Cacciari, M., 1985, "Filosofia e Teologia", in *La Filosofia*, Torino, UTET, vol. II.
- Canetti, E., 1960, *Masse und Match*, Hamburg, Claassen Verlag; trad. it. 1981, *Massa e Potere*, Milano, Adelphi

- Carens, J., 2000, *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford, Oxford University Press.
- Casanova, J., 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London, The University of Chicago Press; trad. it. 2000, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, il Mulino.
- Castoriadis, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- Castoriadis, C., 1982, "Institution de la société et religion", in *Domaines de l'homme. Le carrefour du labyrinthe*, Paris, Seuil pp. 455-481.
- Castoriadis, C., 1991, "Power, Politics, Autonomy", in *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in political philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 143-175.
- Castoriadis, C., 1997, "Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary", in *The Castoriadis Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 319-338.
- Celada Ballanti, R., 2007, "Identità e alterità in Leibniz", in Pirni, a cura, 2007, pp. 105-124.
- Cerutti, F., 1996, "Identità e politica", in Cerutti, a cura, 1996, pp. 5-41.
- Cerutti, F., 2000, "Identità politiche e conflitti. Definizioni a confronto", in Cerutti, D'Andrea, a cura, 2000, pp. 13-28.
- Cerutti, F., 2007, *Global challenges for Leviathan. A Political Philosophy of Nuclear Weapons and Global Warming*, Lanham-Boulder-New York, Lexington Books.
- Cerutti, F., a cura, 1996, *Identità e politica*, Roma-Bari, Laterza.
- Cerutti, F., D'Andrea, D., a cura, 2000, *Identità politiche e conflitti. Etnie, nazioni, federazioni*, Milano, FrancoAngeli.
- Ceva, E., 2004, "Giustizia Procedurale e Pluralismo dei Valori", in M. Ricciardi, C. Del Bò, a cura, *Pluralismo e Libertà Fondamentali*, Milano, Giuffrè.
- Chakrabarty, D., 2000, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press; trad. it. 2004, *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi.
- Challand, B., 2007, "Islamism and the Political Uses of Imagination", relazione presentata al convegno *Politics as Struggle for Imagination*, European University Institute 25-26 gennaio 2007.
- Chow, R., 2006, *The Age of World Target*, Durham (NC) - London, Duke University Press; trad. it. 2007, *Il mondo nel mirino*, Roma, Meltemi.
- Cohen, J., 1994, *Pluralism and Proceduralism*, «Chicago-Kent Law Review», n. 69, pp. 589-618.
- Cotta, G., 2002, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Bologna, il Mulino.
- Crespi, F., 2004, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Roma, Laterza.
- Crespi, F., 2008, *Contro l'aldilà. Per una nuova cultura laica*, Bologna, il Mulino.
- D'Agostino, F., 1996, *Free Public Reason. Making It Up As We Go*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- D'Andrea, D., 2006, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Roma, Carocci.

- De Kerckhove, D., 1995, *La civilizzazione video-cristiana*, Milano, Feltrinelli
- Del Noce, A., 1964, *Il problema dell'ateismo*, 4 ed. 1990, Bologna, il Mulino.
- Del Noce, A., 1971, "Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?", in U. Spirito, A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Milano, Rusconi, pp. 59-294.
- Del Noce, A., 1973, *L'unità del pensiero di Jacques Maritain*, «L'Europa», 7.
- Del Noce, A., 1993, *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su "L'Europa" (e altri, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante, A. Tarantino, B. Casadei, Milano Giuffrè.
- Derrida, J., 2000, *Foi et savoir (suivi de Le siècle e le pardon)*, Paris, Seuil.
- Devlin Patrick, 1959, *The Enforcement of Morals*, Oxford, Oxford University Press.
- Dominijanni, I., 2005, "Corpo e laicità: il caso della legge sul velo", in G. Preterossi, a cura, *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza.
- Dostoevskij, F., 1879-80, *I fratelli Karamazov*, ed. 1993, Torino, Einaudi.
- Dworkin, G., 1990, *Equal Respect and the Enforcement of Morality*, «Social Philosophy and Policy», 71, pp. 180-193.
- Dworkin, R., 1985, *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. it. 1989, *Questioni di principio*, Milano il Saggiatore.
- Dworkin, R., 1993, *Women and Pornography*, «New York Review of Books», 21 ottobre, pp. 36-42.
- Eberle, C. J., 2002, *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Eder, K., 2002, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, «Berliner Journal für Soziologie», n. 3, pp. 331-343.
- Eder, K., 2006, *La religione liberata*, www.eurozine.com/articles/article_2006-07-07.
- Eisenstadt, S., 1999, *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: the Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge (UK) - New York, Cambridge University Press; trad. it. 2004, *Fondamentalismo e modernità. Eterodossie, utopismo, giacobinismo nella costruzione dei movimenti fondamentalisti*, Roma, Laterza.
- Esposito, R., 2004, *Bios*, Milano, Einaudi.
- Esposito, R., 2007, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi.
- Esposito, R., Rodotà, S., 2007, *La maschera della persona*, «Micromega», n. 3.
- Ferrara, A., 2007, *Istituzionale o sociale, quale laicità vogliamo?*, «Reset», n. 104.
- Ferrara, A., 2008, *The Force of the Example*, New York, Columbia University Press.
- Ferrara, A., a cura, 2008, *The Uses of Judgement*, numero speciale di «Philosophy and Social Criticism», 34, 1-2.
- Fleury, C., a cura, 2006, *Imagination, imaginaire, imaginal*, Paris, PUF.
- Frankfurt, H., 2005, *On Bullshit*, Princeton, Princeton University Press.
- Fraser, N., 1992, "Rethinking the Public Sphere", in C. Calhoun, a cura, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, pp. 109-142.

- Fraser, N., Honneth, A., 2003, *Umwerteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 2007, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi.
- Freedman, J., 2004, *Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma*, «International Migration», 42, pp. 5-25.
- Gadamer, H. G., 1960, *Wahrheit und Methode*, Tübingen; trad. it. 1972, *Verità e metodo*, Milano, Fabbri.
- Galeotti, A. E., 1994, *La tolleranza. Una prospettiva pluralista*, Napoli, Liguori.
- Galeotti A. E., 1995, "Libertà d'espressione e enforcement of morals" in *Ordine, Conflitto e Libertà*, a cura di D. Fiorot, Torino, Giappichelli, pp. 219-227.
- Galeotti, A. E., 1999, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Napoli, Liguori.
- Galeotti, A. E., 2002, *Toleration as Recognition*, Cambridge University Press.
- Galeotti, A. E., 2008, "Rispetto come riconoscimento. Alcune implicazioni politiche" in *Egualie rispetto*, a cura di I. Carter, A. E. Galeotti, V. Ottonelli, Milano, Bruno Mondadori.
- Galli, C., 2001, *Spazi politici*, Bologna, il Mulino.
- Galli, C., 2008, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, il Mulino.
- Galli, C., a cura, 2006, *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna, il Mulino.
- Gaonkar, D. P., a cura, 2001, *Alternative Modernities*, Durham (NC) - London, Duke University Press.
- Gentz, J., 2007, "Die religiöse Lage in Ostasien", in Joas 2007, pp. 358-75.
- Gherardini, B., 1966, *La seconda Riforma*, Brescia, Morcelliana.
- Gilson, E., 1929, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin; trad. it. 1983, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, a cura di V. Venanzi Ventisette, Genova, Marietti.
- Gilson, E., 1948, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Vrin.
- Gilson, E., 1952, *La philosophie au moyen âge*, Paris, Payot; trad. it. 1993, *Storia della filosofia medioevale*, Firenze, La Nuova Italia.
- Girard, R., 1972, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset; trad. it. 1980, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi.
- Girard, R., 1982, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset; trad. it. 1987, *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi.
- Giuntini A., Meucci P., Spini D., a cura, 2008, *Parole del mondo globale. Percorsi economici e politici nella globalizzazione*, Pisa, ETS.
- Guizzardi, G., 1986, *La narrazione del carisma*, Torino, Eri.
- Guizzardi, G., 2005 *Esserci anche dopo*, «Religioni e società», 53, pp. 12-21.
- Habermas, J., 1985, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1987, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza.
- Habermas, J., 1990, "Metaphysik nach Kant", in K. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Hortsman, U. Pothast, a cura, *Theorie der Subjektivität. Dieter Henrich zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 425-

- 443; trad. it. 1991, "La metafisica dopo Kant", in *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Roma-Bari, Laterza.
- Habermas, J., 1991, "Individuierung durch Vergesellschaftung: Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität", in *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 149-204; trad. it. 1991, "Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività di G. H. Mead", in trad. it. Habermas 1989, pp. 184-236.
- Habermas, J., 1992, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1996, *Fatti e norme*, Milano, Guerini e Associati.
- Habermas, J., 1996a, "'Vernünftig' versus 'Wahr' oder die Moral der Weltbilder", in *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1998, "Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo", in *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, pp. 88-115.
- Habermas, J., 1996b, "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral", in *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1998, "Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale", in *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, pp. 15-60.
- Habermas, J. 1997a, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. 1997b, *Die Einbeziehung des Anderen: studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1999, *L'inclusione dell'altro*, Milano, Feltrinelli.
- Habermas, J., 2001a, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 2002, "Fede e sapere", in *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi, pp. 99-112.
- Habermas, J., 2001b, "The Clash of Beliefs", in *The Liberating Power of Symbols*, Cambridge, Polity Press, pp. 30-45.
- Habermas, J., 2002, *Il futuro della natura umana*, Torino, Einaudi.
- Habermas, J., 2004a, *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 2005, *L'Occidente diviso*, Roma-Bari, Laterza.
- Habermas, J., 2004b, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, «Information Philosophie», ottobre, pp. 871-890; trad. it. 2005, "I fondamenti morali prepolitici di uno stato liberale", in J. Ratzinger, J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, premessa di F. Schuller, Brescia, Morcelliana, pp. 21-40.
- Habermas, J., 2005, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. (parz.) 2006, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza.
- Habermas, J., 2007a, "Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens", in *Between Naturalism and Religion*, Cambridge, Polity Press; trad. it. 2006, "La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione", in *Tra scienza e fede*, Roma, Laterza, pp. 19-50.

- Habermas, J., 2007b, *La voce pubblica della religione*, «Reset», n. 104.
- Habermas J., Ratzinger J., 2005, *Was die Welt Zusammenhält*; trad. it. 2005, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Venezia, Marsilio.
- Hadden, J., 1987, *Towards desacralizing secularization theory*, «Social Forces», vol. 65, pp. 587-611.
- Hampshire, S., 1989, *Innocence and Experience*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. it. 1995, *Innocenza ed esperienza. Un'etica del conflitto*, Milano, Feltrinelli.
- Hampshire, S., 1999, *Justice is Conflict*, London, Duckworth; trad. it. 2001, *Non c'è giustizia senza conflitto*, Milano, Feltrinelli.
- Hart, H. L. A., 1962, *Law, Liberty and Morality*, Oxford, Oxford UP.
- Hart, H. L. A., 1994, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press; trad. it. 2002, *Il concetto di diritto*, Torino, Einaudi.
- Hayek, F. A., 1960, *The Constitution of Liberty*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Hedges, C., 2008, *American Fascists: the Christian right and the war on America*, New York, Vintage.
- Held, D., 1995, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press.
- Henry, B., 1996, "Fra identità politica e individualità", in Cerutti, a cura, 1996, pp. 167-183.
- Henry, B., 1998, "La identità del soggetto politico", in D. Fiorot, a cura, *Il soggetto politico tra identità e differenza*, Torino, Giappichelli, pp. 251-267.
- Henry, B., 2000, *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, Pisa, ETS.
- Henry, B., Pirni, A., 2006, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Honneth, A., 2001, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Ditzingen, Reclam; trad. it. 2003, *Il dolore dell'indeterminato: un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, manifestolibri.
- Huntington, S. P., 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster; trad. it. 2000, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti.
- Hurrelmann A., Leibfried S., Martens K., Mayer P., a cura, in corso di pubblicazione, *Transforming the Golden-Age Nation-State*.
- Ianni, O., 1992, *A Sociedade Global*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Inglehart, R., Welzel, C., 2005, *Modernization, Cultural Change, and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Inglehart, R., Norris, P., 2004, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. 2007, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo secolarizzato*, Bologna, il Mulino.
- Jameson, F., Miyoshi, M., a cura, 1998, *The Cultures of Globalization*, Durham (NC) - London, Duke University Press.
- Jaspers, K., Zahrnt, H., 1963, *Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zweigespräch*, Hamburg, Furche; trad. it. 1989, *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*, Brescia, Queriniana.

- Jauss, H. R., 1964, "Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der 'Querelle des Anciens et des Modernes'", in H. Kuhn, F. Wiedmann, a cura, *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, Anton Pustet, pp. 51-72.
- Joas, H., 2007, "Gesellschaft, Staat und Religion", in id., a cura, *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 9-43.
- Kant, I., 1794, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg; trad. it. 1980, *La religione nei limiti della sola ragione*, Roma-Bari, Laterza.
- Katz, E., Dayan, D., 1992, *Media Events*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kelsen, H., 1922, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, Mohr.
- Kelsen, H., 1955-56, *Foundations of democracy*, «Ethics», LXVI, n. 1, Parte II; trad. it. 1995, "Democrazia e religione", in *La democrazia*, Bologna, il Mulino.
- Kepel, G., 2001, *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Roma, Carocci.
- Kepel, G., a cura, 2006, *Al-Qaeda. I testi*, Bari, Laterza.
- Lanzillo, M. L., 2005, *Il multiculturalismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Larmore, C., 1987, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. 1990, *Le strutture della complessità morale*, Milano, Feltrinelli.
- Larmore, C., 1994, *Pluralism and Reasonable Disagreement*, «Social Philosophy and Policy», n. 11, pp. 61-79.
- Leibfried, S., Zürn, M., a cura, 2005, *Transformation of the State*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Locke, J., 1977, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Torino, Utet.
- Lorenz, K., 1963, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien, Dr. G. Borotha Schoeler; trad. it., 1986, *L'aggressività*, Milano, il Saggiatore.
- Lorenz, K., 1973, *Die Rückseite des Spiegels*, München, R. Piper & Co.; trad. it. 1994, *L'altra faccia dello specchio*, Milano, Adelphi.
- Löwith, K., 1949, *Meaning in History*; nuova ed. 1977, Chicago, The University of Chicago Press; trad. it. 1998, *Significato e fine della storia*, Milano, EST.
- Luhmann, N., 1975, "Die Weltgesellschaft", in *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen, Westdeutscher Verlag, pp. 51-71.
- Malamoud, C., 2002, *Le jumeau solaire*, Paris, Seuil; trad. it. 2007, *Il gemello solare*, Milano, Adelphi.
- Marchesi, A., 1999, *Filosofia e teologia. Quale rapporto?*, Milano, F. Angeli.
- Margalit A., 2003, *The Ethics of Memory*, Harvard University Press; trad. it. 2006, *L'etica della memoria*, Bologna, il Mulino.
- Maritain, J., 1951, *Man and the State*, Chicago, Chicago University Press; trad. it. 1953, *L'uomo e lo Stato*, a cura di V. Frachetti, Milano, Vita e Pensiero.

- Marquard, O., 1981, "Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts" in *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam; trad. it. 2008, "Imputato ed esonerato. L'uomo nella filosofia del XVIII secolo", in O. Marquard, A. Melloni, 2008, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Roma-Bari, Laterza.
- Marquard, O., 1982, "Zur Geschichte des philosophischen Begriffs, Anthropologie", in *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; trad. it. 2007, "Per una storia del concetto filosofico di 'antropologia' a partire dalla fine del XVIII secolo", in *Compensazioni: antropologia ed estetica*, Roma, Armando.
- Marquard, O., 1986, "Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie", in *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, Reclam; trad. it. 2008, "Esoneri. Motivi di teodicea nella filosofia dell'epoca moderna", in O. Marquard, A. Melloni, 2008, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Roma-Bari, Laterza.
- Marramao, G., 2005, *Il mondo e l'occidente oggi. Il problema di una sfera pubblica globale*, www.sifp.it/cantiere
- Marramao, G., 2008, *La passione del presente. Breve lessico della modernità mondo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Marramao, G., 2003, *Passaggio a Occidente*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Martin, D., 2005, *On Secularization*, Burlington (VT) Ashgate.
- Mason, A., 2004, *Just Constraints*, «British Journal of Political Science», n. 34, pp. 251-268.
- Matravers, M., 2000, *Justice and Punishment*, Oxford, Oxford University Press.
- Mazzù, D., a cura, 2006, *Politiche di Caimo. Il paradigma conflittuale del potere*, Ancona-Massa, Transeuropa.
- Meier, C., 1980, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1988, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna, il Mulino.
- Mendus, S., 2000, "Pluralism and Scepticism in a Disenchanted World", in M. Baghramian, A. Ingram, a cura, *Pluralism. The Philosophy and Politics of Diversity*, London, Routledge.
- Michalski, K., zu Fürstenberg, N., 2005, *Europa laica e puzzle religioso. Dieci risposte su quel che tiene insieme l'Unione*, Venezia, Marsilio.
- Mill, J. S., 1859, *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*; nuova ed. 1972, London, J. Dent & Son.
- Moltmann, J., 1968, *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München, Chr. Kaiser Verlag; trad. it. 1973, *Prospettive della teologia*, Brescia, Queriniana.
- Nagel, T., 1987, *Moral Conflict and Political Legitimacy*, «Philosophy and Public Affairs», 16, pp. 215-240.
- Newey, G., 1997, *Metaphysics postponed: Liberalism, Pluralism, and Neutrality*, «Political Studies», n. xcvi, pp. 296-311.
- Niesen, P., Herbort, B. a cura, 2007, *Anarchie der kommunikativen Freiheit: Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 406-459.

- Norris, P., Inglehart, R., 2004, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. 2007, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, a cura di G. Ballarino, Bologna, il Mulino.
- Ortiz, R., 1992, *Cultura e Modernidade*, São Paulo, Ed. Brasiliense.
- Ortiz, R., 2000, *O Próximo e o distante: Japão e a modernidade-mundo*, São Paulo, Ed. Brasiliense.
- Pace, E., 2007, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Roma, Carocci.
- Paine, T., 1791, *Rights of man*; trad. it. 1998, *I diritti dell'uomo*, a cura di G. Grande, Torino, Centro Stampa Cavallermaggiore.
- Pannenberg, W., 1996, *Theologie und Philosophie, Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; trad. it. 1999, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Brescia, Queriniana.
- Peterson, E., 1951, *Theologische Traktate*, München, Kösel.
- Pirni, A., 2005, *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*, Reggio Emilia, Diabasis.
- Pirni, A., 2006, *Il prezzo dell'identità: fra integrazione e misconoscimento*, «Cosmopolis», n. 1, pp. 205-212 (<http://www.cosmopolisonline.it/pirni.htm>).
- Pirni, A., 2007a, *La sfida della convivenza*, «Fenomenologia e Società», n. 4, pp. 98-105.
- Pirni, A., 2007b, *Dire comunità, oggi?*, in Pirni, a cura, 2007, pp. 86-102.
- Pirni, A., a cura, 2007, *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Reggio Emilia, Diabasis.
- Platone, *Sofista*, ed. 1998, in *Opere Complete*, Roma-Bari, Laterza.
- Possenti, V., 1991, *Le società liberali al bivio*, Genova, Marietti.
- Possenti, V., 2006, *Il Principio-persona*, Roma, Armando.
- Possenti, V., 2009, *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione, politica*, Milano, Marietti.
- Prodi, P., 2008, «Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche», in G. E. Rusconi, *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Bologna, il Mulino.
- Proudhon, P. J., 1849, *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la Révolution de Février*, Paris, Calman.
- Przywara, E., 1962, *Analogia entis. Metaphisik. Ur-struktur und All-rhythmus*, Einsiedeln, Johannes-Verlag; trad. it. 1995, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria del cosmo*, Milano, Vita e Pensiero.
- Pulcini, E., 2009, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'era globale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- «Ragion pratica», 2007, n. 28, Bologna, il Mulino.
- Ratzinger, J., 1984, «Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Ueber die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt», in *Pro fide et Justitia, Festschrift fuer Agostino cardinale Casaroli zum 70. Geburtstag*, a cura di H. Schambeck, Berlin, Duncker & Humblot, p. 748.
- Ratzinger, J., 1985, *Cristianesimo e democrazia pluralista. Sulla imprescindibilità del cristianesimo nel mondo moderno*, «Quaderni di cristianità» 1, 2.

- Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. it. 1982, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli.
- Rawls, J., 1988, *The Priority of the Right and Ideas of the Good*, «Philosophy and Public Affairs», 17, pp. 251-276.
- Rawls, J., 1993, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press; trad. it. 1994, *Liberalismo Politico*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Rawls, J., 1997, «The Idea of Public Reason Revisited», in *The Laws of Peoples, With "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge-London, Cambridge University Press; anche in «The University of Chicago Law Review» n. 64, 3, pp. 765-807; trad. it. 2001, «Un riesame dell'idea di ragione pubblica», in *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Torino, Edizioni di Comunità, pp. 173-239.
- Ricoeur, P., 1983-1985, *Temps et Recit*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1986-1990, *Tempo e racconto*, Milano, Jaca Book.
- Riconda, G., 2007a, «Attualità del pensiero di Augusto Del Noce», introduzione a A. Del Noce, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, a cura di A. Mina, Milano, Rizzoli.
- Riconda, G., 2007b, Prefazione a A. Del Noce, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di G. Riconda, Brescia, Morcelliana.
- Risenbrodt, M., 2000, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*, Munich, Beck.
- Rose, N., 2007, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton, Princeton University Press.
- Rosmini, A., 1889, «Lettera a Niccolò Tommaseo a Firenze (17 ottobre 1832)», in *Epistolario completo di Antonio Rosmini prete roveretano*, Casale Monferrato, Tip. Giovanni Pane, 13 voll.
- Rousseau, J. J., 1762, *Du contrat social, ou Principes du droit politique*; trad. it. 1994, *Il contratto sociale*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi.
- Said, E. W., 2000, «The Clash of Definitions: on Samuel Huntington», in *Reflection on Exile and Other Essays*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. it. 2008, «Lo scontro delle definizioni», in *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Milano, Feltrinelli.
- Sandel, M., 1993, «Il discorso morale e la tolleranza liberale: l'aborto e l'omosessualità» in *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Roma, Editori Riuniti.
- Sassen, S., 2006, *Territory, Authority, Rights, From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press; trad. it. 2007, *Territorio, Autorità, Diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Milano, Bruno Mondadori.
- Scattola, M., 2007, *Teologie Politiche*, Bologna, il Mulino.
- Schmitt, C., 1941, *Völkerrechtliche Großraumordnung*; nuova ed. 1991, Berlin, Duncker & Humblot; trad. it. 1941, *Il concetto di impero nel diritto internazionale*, Roma, Biblioteca dell'Istituto Nazionale di Cultura Fascista; trad. parziale come *Il concetto imperiale di spazio*, «Lo Stato», xi, 1940, pp. 311-321.

- Schmitt, C., 1950, *Der Nomos auf Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europäum*; nuova ed. 1987, Berlin, Duncker & Humblot; trad. it. 1991, *Il nomos della Terra*, Milano, Adelphi.
- Schmitt, C., 1970, *Politische Theologie II. Die Legende der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot; trad. it. 1992, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè.
- Schüssler Fiorenza, F., 1992, "The Church as a Community of Interpretation", in D. Browning, F. Schüssler Fiorenza, a cura, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York, Crossroads, pp. 66-91.
- Seligman, A. B., 2000, *Modernity's Wager: Authority, the Self, and Transcendence*, Princeton-Oxford, Princeton University Press; trad. it. 2002, *La scommessa della modernità*, Roma, Meltemi.
- Sen, A., 2006, *Identity and violence. The Illusions of Destiny*, New York-London, W.W. Norton and Company; trad. it. 2006, *Identità e violenza*, Roma, Laterza.
- Sloterdijk, P., 2007, *Gottes Eifer. Com Kampf der Drei Monotheismen*, Verlag der Weltreligionen; trad. it. 2008, *Il furore di Dio. Sul conflitto dei tre monoteismi*, Milano, Raffaello Cortina.
- Spivak, G. Ch., 2003, *Death of a Discipline*, New York, Columbia University Press; trad. it. 2003, *Morte di una disciplina*, Roma, Meltemi.
- Stein, T., 2007, *Himmliche Quellen und irdisches Recht*, Frankfurt am Main, Campus.
- Stichweh, R., 2000, *Die Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Taylor, Ch., 2002, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. it. 2004, "Le varie forme della religione oggi. A partire da William James", in *La modernità della religione*, a cura di P. Costa, Roma, Meltemi, pp. 7-78.
- Tibi, B., 1997, *Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jabrbundert*, Mannheim, Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus; trad. it. 1997, *Il fondamentalismo religioso alle soglie del Duemila*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Tocqueville, A. De, 1835-40, *De la démocratie en Amérique*, nuova ed. 1951, Paris, Gallimard; trad. it. 1997, *La democrazia in America*, Milano, BUR.
- Veca, S., 2002, *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*, Milano, Feltrinelli.
- Walzer, M., 1994, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press; trad. it. 1999, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, a cura di G. Palombella, Bari, Dedalo.
- Weber, M., 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen; trad. it. 1999, *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Weithmann, P. J., 2002, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Oxford, Cambridge University Press.

Gli autori

Salvatore Azzaro è docente di Filosofia politica presso l'Ateneo di Cassino dal 1983 ed è tra i soci fondatori della Società Italiana di Filosofia politica. Le sue pubblicazioni più recenti riguardano "Gobetti e Gramsci" (2001), in Atti del Convegno internazionale su Piero e Ada Gobetti, a cura di A. Fabrizi, e i "filosofi del comunismo europeo" (*Comunismo zoppo*, 2001). Nel 2004 ha curato e introdotto un'antologia degli scritti di Carl Marx (*Karl Marx. Il pensiero filosofico e l'analisi sociale*, con contributi di Rocco Buttiglione, Tiziana Onorato, Piera Pezza).

Cristiano-Maria Bellei è docente di Antropologia politica e culturale e Antropologia delle relazioni etnico-culturali presso la Facoltà di Sociologia dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo". Tra le sue opere: *Violenza e ordine nella genesi del politico* (1999), e *Figure e Simboli dell'ordine violento. Percorsi fra Antropologia e Filosofia Politica* (2003).

Chiara Bottici è ricercatrice assegnista presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze. È autrice di *A Philosophy of Political Myth* (2007) e *Uomini e stati. Percorsi di un'analogia* (2004). Ha pubblicato su diverse riviste italiane e straniere, tra cui «Iride», «Journal of Political Philosophy», «European Journal of Social Theory» e «European Journal of Political Theory».

Emanuela Ceva è ricercatrice a contratto presso lo *Human Development, Capability and Poverty International Research Centre* dell'Istituto Universitario di Studi Superiori (IUSS) di Pavia e insegna Filosofia politica presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Pavia. È autrice di *Giustizia e conflitti di valori* (2008) e ha pubblicato saggi su numerose riviste italiane e internazionali tra cui «Political Studies», «Res Publica», «Il Politico», «European Journal of Political Theory», «Teoria Politica e Ragion Pratica».

Gabriella Cotta è docente di Filosofia politica presso l'Università di Roma "Sapienza", nella Facoltà di Scienze politiche. È membro della giunta della Società di Filosofia politica. Ha scritto *La nascita dell'individualismo po-*

litico. *Lutero e la politica della modernità* (2002), *Immagine, differenza, artificioso. Prospettive sul problema del male* (2004), “Individualismo, relazione, differenza”, in *Forme del bene condiviso*, a cura di L. Alici (2007).

Emanuela Fornari è ricercatrice di Filosofia teoretica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre. Tra le sue più recenti pubblicazioni, oltre a numerosi saggi su riviste italiane e straniere, il volume *Modernità fuori luogo* (2005; versione inglese ampliata e aggiornata 2007).

Anna Elisabetta Galeotti è professore ordinario di Filosofia politica all'Università del Piemonte Orientale, a Vercelli. È autrice di libri e saggi, tra i quali ricordiamo *Toleration as Recognition* (2002); “Toleration, Identity and Difference”, in *The Oxford Handbook of Political Theory* (2006); “Relativism, Universalism, and Applied Ethics: The Case of Female Circumcision”, in *Constellations* (2007); “Toleration as recognition: The Case of Same-Sex Marriage”, in *Toleration on Trial* (2008).

Jürgen Habermas, professore emerito di Filosofia alla J. W. Goethe-Universität di Francoforte, è fra i massimi filosofi viventi. Insignito del Premio Holberg nel 2005, è autore fra l'altro di *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), *Conoscenza e interesse* (1968), *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), *Etica del discorso* (1982), *Il discorso filosofico della modernità* (1986), *Il pensiero post-metafisico* (1990), *Fatti e norme* (1992), *L'inclusione dell'altro* (1996), *La costellazione post-nazionale* (1998), *Verità e giustificazione* (1999), *Il futuro della natura umana* (2002), *L'Occidente diviso* (2004), *Tra scienza e fede* (2005).

Michele Nicoletti è professore ordinario di Filosofia Politica presso l'Università di Trento dove insegna nella Facoltà di Lettere e Filosofia e nella Scuola di Studi Internazionali. Autore di libri su Carl Schmitt (*Trascendenza e potere*, 1990) e sul problema del male (*La politica e il male*, 2000), ha curato l'edizione italiana degli *Scritti politici* di Romano Guardini (2005) e due raccolte di scritti di Ernst-Wolfgang Böckenförde (*Stato, Costituzione, Democrazia*, 2006; *Cristianesimo, Libertà, Democrazia*, 2007).

Alberto Pirni è ricercatore di Filosofia politica presso la Classe di Scienze Sociali della Scuola Superiore Sant'Anna (Pisa) e insegna Ermeneutica filosofica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova. Fra le sue pubblicazioni: *Il “regno dei fini” in Kant* (2000); *Charles Taylor*, (2002); *Filosofia pratica e sfera pubblica* (2005, menzione speciale Premio Valitutti 2005); *Kant filosofo della comunità* (2006); *La via identitaria al multiculturalismo* (con B. Henry, 2006, Premio Matteotti 2006).

Vittorio Possenti, professore ordinario di Filosofia politica presso l'Università di Venezia, è autore di circa 25 volumi. Fra i suoi scritti più signifi-

cativi: *Filosofia e società* (1983); *Le società liberali al bivio* (1992); *Approssimazioni all'essere* (1995); *Cattolicesimo e modernità* (1996); *Filosofia e Rivoluzione* (2000 seconda edizione); *Religione e vita civile* (2001); *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, (2004 seconda edizione); *Il Principio persona* (2006); *Le ragioni della laicità* (2007); *L'uomo postmoderno* (2009). È membro del Comitato Nazionale di Bioetica, della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali e della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino.

Debora Spini è professore a contratto di Filosofia Sociale presso la Facoltà di Scienze Politiche di Firenze ed insegna inoltre Political Theory presso la Syracuse University in Florence. Fra le sue pubblicazioni più recenti, la monografia *La Società civile postnazionale* (2006). Con Andrea Giuntini e Piero Meucci ha inoltre curato il volume collettaneo *Parole del Mondo Globale* (2008) e con Margherita Fontanella il volume *Il Sogno e la Politica da Roosevelt a Obama* (2008).

Gustavo Zagrebelsky è professore ordinario di Giustizia costituzionale presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Torino ed è Giudice e Presidente emerito della Corte costituzionale. Socio dell'Accademia delle Scienze di Torino e dell'Accademia Nazionale dei Lincei e socio corrispondente dell'Accademia delle Scienze del Cile, ha ricevuto il titolo di dottore honoris causa all'Università di Toulon et Vars. Autore di numerosi volumi, ha pubblicato di recente: *Principii e voti. Giustizia costituzionale e democrazia* (2005); *Le virtù del dubbio* (2007), *Contro l'etica della verità* (2008), *La legge e la sua giustizia* (2008), *Questa Repubblica* (2009).

Stampato per conto della casa editrice Meltemi
nel mese di marzo 2009
presso Arti Grafiche La Moderna, Roma
Impaginazione: www.studiograficoagostini.com