

## **Il secolarismo: una 'tragedia' nell'ethos moderno?**

*Nico De Federicis\**

La complessa e spesso travagliata storia della costruzione dello stato moderno oggi può essere riletta come il compimento di un destino 'tragico', un destino che ci sta di fronte come uno degli esiti estremi della parabola segnata da quella forma di riorganizzazione della vita collettiva che siamo abituati a chiamare 'secolarizzazione'. Che cosa significa affermare che nella modernità lo stato ha interpretato una figura del 'tragico'? Anzitutto, è importante precisare che in questo caso il termine "tragedia" resta fedele alla sua rappresentazione classica; cioè, è l'espressione di un conflitto radicale e irresolubile tra due parti, un conflitto produttivo di ciò che, col suo tipico modo di pensare dialettico, Hegel definiva una situazione di 'scissione'. Nel caso dell'*ethos* statale moderno, quella scissione è costituita dall'opposizione insanabile, potenzialmente conflittuale e gravida di fatali conseguenze, tra le sorti dei singoli e quelle della totalità, tra i destini personali e quello della comunità politica.

Questo riferimento è un presupposto necessario per intendere il tema oggetto del recente dibattito su "laicità e principio di non discriminazione", intercorso tra giuristi, filosofi e teorici della politica, una discussione le cui origini teoriche remote risalgono alla prima metà del XIX secolo, di fronte all'affermarsi della forma di stato liberal-costituzionale figlia della grande rivoluzione. Fin da quel tempo, l'idea della laicità dello stato risultava legata a doppio filo al fenomeno della *secolarizzazione*, il fatto che più di altri ha segnato le sorti della politica - e non solo di quest'ultima - nell'età moderna. Con 'secolarizzazione' qui s'intende in primo luogo quella gigantesca trasformazione della vita umana, tanto dei singoli quanto dei gruppi sociali, che in Europa si afferma soprattutto a partire dalla seconda metà del XVI secolo, e di cui Max Weber (assieme ad altri autori) ha fornito la cifra interpretativa.

In questa sede non si affronterà il problema nelle sue variegato articolazioni, ma si tenterà di contribuire alla definizione del concetto di laicità seguendo le fila di un pensiero che può essere sviluppato in pochi brevi punti: 1. la formulazione di una idea di 'laicità' a partire dall'opposizione tra individuo e totalità politica, la quale nella storia della civiltà occidentale moderna appare fondamentale; 2. una ricognizione storico-concettuale, per quanto necessariamente schematica, volta a individuare i modelli principali attraverso cui è stato possibile tradurre il concetto di laicità in una teoria dello stato; 3. il ruolo svolto da questo stesso concetto nella filosofia politica contemporanea e il suo contributo al pluralismo. Le prossime pagine saranno dedicate all'analisi dei tre argomenti ora menzionati.

### **1. Il principio di laicità nel dualismo moderno tra individuo e stato**

L'opposizione che si presenta come caratteristica fondamentale della secolarizzazione politica è quella che pone di fronte le prerogative propriamente individuali a quelle della comunità politica intesa come un intero. Questo è l'esito principale prodotto dalla condizione moderna, che la nostra forma di mondo testimonia in modo inequivocabile. Ciò non vuol dire, naturalmente, che le società esistenti non possano aver trovato paradigmi di compromesso tra premesse individualistiche e prerogative comunitarie della vita politica: la storia della democrazia liberale fiorita nella seconda metà del novecento sta lì a ricordarci l'esatto contrario. Dal punto di vista della teoria, però, quella storia non fa che riaffermare come in effetti si sia trattato di compromessi pragmatici, e come, dal punto di vista della teoria, lo stato moderno secolarizzato abbia dovuto fare proprio il dualismo, piuttosto che il monismo dal quale aveva preso le mosse e col quale aveva proseguito la sua avventura nel corso dell'età moderna. Questo fatto ha conseguenze importanti anche nell'interpretazione del concetto di laicità. A seconda che si tenga ferma la prima, ovvero la seconda opzione, anche l'atteggiamento assunto rispetto all'istituzione secolare (politica) sarà destinato a mutare radicalmente; con esso muterà anche quello nei riguardi della religione, nonché - nel caso di quella religione che nella storia occidentale ha svolto un ruolo decisivo - della corrispondente istituzione contro la quale, per impiegare

una nota espressione di N. Bobbio, lo stato moderno ha condotto la propria “lotta di liberazione”. Una tale dualismo nel valore e nel significato del concetto di laicità è il primo effetto rilevante causato dalla secolarizzazione.

L’opposizione di valore tra stato e religione ha dunque condotto a due diverse definizioni di “laicità”: rispettivamente, potremmo chiamarle una laicità “specchio”, e una laicità “muro”. La prima tende a mettere in rilievo l’importanza politica della componente soggettiva, così come dei gruppi particolari presenti nella società civile; la seconda tende a minimizzare tale importanza, o – nei suoi casi limite - a non conferirla affatto. Diversamente dai primi, i difensori di un concetto di laicità “muro” considereranno i gruppi parziali, nonché le istanze individuali che da tali gruppi provengono, fattori potenzialmente antagonisti all’integrità *super partes* della totalità politica, la quale troverebbe invece la propria espressione nel momento superiore della statualità, apparato pubblico dotato di poteri propri e di specifica forza coercitiva. Per tornare a una antica ma sempre efficace differenziazione, il primo concetto tende a valorizzare il momento della “società civile” quale forma eminente della vita comunitaria; il secondo tende a valorizzare il momento dello “stato”, in quanto luogo di un *ethos* superiore, poiché impersonale ed astratto, di contro alle domande di parzialità e di differenza provenienti dal livello gerarchicamente subordinato. Tali atteggiamenti producono peculiari esiti del secolarismo.

1. Se gli individui (e le loro molteplici forme di manifestazione associativa) sono considerati soggetti primari e fonte di giustificazione ultima della vita politica, avremo una tipologia di secolarizzazione che tende a far propria una definizione di laicità come “neutralizzazione *positiva*”. Infatti, se in via generale con il termine ‘laicità’ dobbiamo intendere un atteggiamento di neutralità nei confronti delle fedi religiose da parte delle pubbliche istituzioni, molto diversi saranno i modi in cui una tale neutralità può essere valutata. Come accade in questa prima definizione, là dove c’è una conservazione del ruolo pubblico dei principi etici, di cui le religioni si sono fatte portatrici nel corso della loro storia secolare, quella “neutralità” acquista un valore significativamente positivo. Di conseguenza, per quanto le istituzioni secolari nulla possano dire in merito alla giustezza o alla fallacia delle verità di fede, la funzione di queste ultime è comunque considerata utile ai fini delle risorse di senso necessarie per la vita nella comunità politica. Da questo concetto ha origine anche il modello della *compartecipazione*, affermatosi soprattutto nell’Europa continentale, che in tale ambito culturale ha fornito le linee direttive per la gestione dei tradizionali rapporti tra stato e chiesa (o chiese).

Si può concludere affermando che la laicità “specchio” si fa portatrice di una concezione *a-religiosa* della dimensione secolare personificata dallo stato, facendo retrocedere il luogo di esercizio della libertà religiosa in una sfera esterna a quest’ultimo; al contempo, il ruolo di una tale libertà viene esaltato contro l’idea di una dimensione politica come intero, come una comunità cui si debba riconoscere il carattere della totalità. Inoltre, si tratta di una concezione che (almeno in potenza) tende a valorizzare il ruolo del pluralismo religioso, grazie al quale le varie fedi si rispecchiano tra loro e partecipano liberamente - assieme al sistema delle fedi ‘secolari’ - alla formazione della vita civile. Il fondamento filosofico posto alla base di tale pluralismo è un individualismo a sfondo umanistico.

2. La seconda definizione della laicità muove da presupposti contrari. Qui non è più l’individuo ad essere posto al centro dell’ordine politico ma la collettività in quanto tale, al cui interno gli individui devono essere ricomposti perché assumano la veste di soggettività politiche. In questo senso, la secolarizzazione come tale acquisterà un valore assolutamente positivo, in diretta opposizione alla visione trascendente propria delle fedi religiose. Di contro, il concetto di neutralità - di cui lo stato costituzionale è portatore - acquisterà un significato politicamente negativo. Si tratta cioè di una “neutralizzazione *negativa*”, nel senso che tale neutralizzazione è volta ad opporsi, negandone funzione e competenza politica, alle fedi religiose, e soprattutto alle loro espressioni istituzionali. Contro la ‘cattiva’ neutralizzazione, che intende fare dello stato un contenitore vuoto, si rivendica invece la costitutiva ‘positività’ dell’ordine politico stesso, e in questo senso si afferma - o si tenta di affermare -

il primato della politica e delle istituzioni secolari sugli ordinamenti religiosi. Politica e religione confliggono “muro contro muro”, e naturalmente spetta alla prima, nella sua sfera di competenza, esercitare le proprie prerogative decisionali. È questa la giustificazione del modello della ‘subordinazione’, sperimentato soprattutto in Francia nel periodo della rivoluzione, e poi rimasto un tratto significativo del modo di concepire la laicità in quel paese. Tuttavia, è interessante notare che queste due concezioni non possono essere facilmente associate a particolari famiglie politiche (liberali, democratiche, socialiste ecc.); è stato piuttosto il concreto sviluppo storico a determinare, caso per caso, l’affermazione dell’una oppure dell’altra nei singoli contesti nazionali.

La laicità “muro” è figlia di una dimensione secolare tendenzialmente *anti-religiosa*, che è portata a rivendicare il primato dell’ordinamento pubblico, personificato dallo stato, sugli altri ordinamenti sociali. Ma l’aspetto interessante è dato dal fatto che, per via del suo rifiuto della neutralizzazione dell’unità politica, una tale idea della laicità è in grado di trasformarsi essa stessa in una forma di *teocrazia*. Nel suo esito estremo, la laicità “muro” sta alla radice dei modelli di stato totalitario, per i quali la politica è la fonte ultima del senso dell’uomo nel mondo, e per questa ragione tende a rivestire le istituzioni politiche di un valore profondamente e integralmente etico. In questo caso ci troviamo di fronte a quelle figure che Emilio Gentile ha definito “religioni politiche”. Tale fu lo “stato etico” di Giovanni Gentile, che nell’opera *Genesi e struttura della società* (1946) richiama esplicitamente il termine “teocrazia” in riferimento allo stato politico, esaltato in nome di una nuova “statolatria”; ma tale fu anche il modello di Rousseau, il quale afferma, in pagine illuminanti del capitolo sulla religione civile, che ogni coerente forma del contratto sociale avrebbe dovuto riproporre – per quanto problematico potesse risultare dal punto di vista storico – quella stessa unificazione tra dei e patria sperimentata dal repubblicanesimo antico. Naturalmente, l’adesione a un concetto di laicità “muro” non significa *ipso facto* l’adesione a una idea totalitaria o antipluralistica; anzi, talvolta viene impiegato proprio in nome del pluralismo (come in America, dove il modello della ‘separazione’ non è che una versione debole di laicità “muro”, mentre quello francese della ‘subordinazione’ è la sua versione forte). Non vale dunque l’associazione tra laicità “muro” e illiberalismo; tuttavia, l’atteggiamento che ne sta alla base muove da un presupposto comune: l’assoluta non integrabilità delle due sfere. Ma c’è anche un altro aspetto. Se lo stato non può portare entro di sé una scissione con il proprio elemento etico, ciò può voler dire, qualora si prenda le mosse da una concezione non secolare, che tra stato e religione non deve esserci alcuna separazione. In tal modo, dalla statolatria gentiliana si può giungere persino all’esito opposto, cioè alla teocrazia nel senso stretto e più tradizionale del termine: qui gli estremi si toccano.

Al dualismo e alla scissione che abbiamo appena esaminato corrispondono due stili di pensiero differenti, spesso declinati in maniere molteplici, e lungo la direttrice dei quali si sono mossi molti autori di ieri e di oggi. Tra i più recenti, ricorderò in particolare i contributi di Roberto Gatti e di Nadia Urbinati al suddetto convegno. In particolare, la seconda ha lavorato approfondendo il primo versante della opposizione, quello della necessità di garantire equidistanza e tutela dei diritti individuali, in discussione con i due maggiori esempi contemporanei di filosofia pubblica, il liberalismo politico di John Rawls e la teoria critica di Jürgen Habermas, il quale di recente ha riaperto il dibattito sul ruolo delle religioni nello spazio pubblico. In effetti, nei modelli di Rawls e di Habermas sopravvivono le più diffuse proposte di soluzione al problema del rapporto tra stato e religione elaborate nel corso della modernità politica; su di esse dovremo perciò ritornare più avanti.

Da parte propria, Roberto Gatti ha sviluppato il secondo versante della opposizione, quello che riguarda i pericoli prodotti da un secolarismo ‘integralista’, rivendicando attraverso la filosofia di Pascal il primato dell’interiorità religiosa nei confronti di un monismo politico statuale figlio della secolarizzazione. Contro la sopravvalutazione dell’‘eccedenza’ di senso offerta dalla vita politica, egli propone un ritorno all’interiorità, ora ricostruita attorno alla figura della coscienza morale. Pertanto, al centro della proposta di Gatti c’è un *Gewissen* riferito a un cristianesimo inteso come “paradosso e

scandalo”, che dalla filosofia della soggettività di Kierkegaard giunge a quelle forme di teologia contemporanea, come accade in Barth o in Bultmann, che hanno condotto alle estreme conseguenze la moderna scissione tra individuo e totalità politica.

## **2. Figure del rapporto tra politica e religione**

La storia della filosofia politica ci racconta di alcuni tentativi di conciliazione del rapporto tra stato e religione, quasi mai pacifico, succedutisi nel corso della modernità politica. Di quei tentativi saranno discussi qui i tre più rilevanti, in quanto essi – ciascuno secondo le proprie modalità peculiari – hanno mostrato con più chiarezza degli altri le possibili conseguenze dell’interazione tra sfera religiosa e sfera secolare. Pertanto, in questo paragrafo il nostro scopo sarà soprattutto euristico, poiché – è utile premetterlo fin d’ora - nessuno di essi è riuscito a risolvere la questione in modo soddisfacente.

2.1 Il primo importante tentativo di soluzione che incontriamo nella modernità è quello proposto da Hobbes, che, per brevità, potremmo sintetizzare con la tesi di una “statizzazione” della religione.

Nella prospettiva aperta dalla teoria del *Leviatano*, l’unica possibile conciliazione tra potere secolare e potere religioso deve passare attraverso il riconoscimento della peculiarità di quella forma secolarizzata di potere che è la *potestas* statale. Da ciò anche la necessità di conferire istituzionalità a ogni figura del potere, compreso quello religioso, in quanto unica strada per giungere alla sua *rappresentazione*; questo vale persino nel caso della rappresentazione sensibile della trascendenza. Naturalmente, si ripropone in questo caso l’interpretazione che della filosofia politica hobbesiana ha dato Carl Schmitt. Sebbene la sua lettura non sia priva di momenti di ambiguità, almeno su un punto il giurista tedesco ha osservato con acume: il potere spirituale non può essere totalmente disinteressato alla forma istituzionale. Appartiene al suo destino quello di essere anche potenza mondiale, e dunque il problema della istituzione lo coinvolge come qualcosa che “sta nel mondo”. Da ciò anche la necessità di conferirsi una organizzazione di tipo ‘statuale’, in quanto espressione di “oggettività” e di “positività”; si tratta di una necessità che investe ogni forma di potere secolare: lo *status* è ciò che per antonomasia è ‘istituito’. Il medesimo discorso che vale per lo stato politico può essere perciò ripetuto per la chiesa, la quale, come si è detto, resta appieno una istituzione, per quanto escatologicamente rivolta alla dimensione oltremondana. Ciò vuol dire allora che anche la chiesa, nelle modalità che le competono, deve essere uno ‘stato’, una forma di *civitas* intelligibile che anticipa già qui sulla terra la *civitas Dei*.

Tra le due possibili manifestazioni della rappresentabilità dell’ordine vige una rigorosa similitudine, per via della quale è necessario postulare un principio di reciproca esclusione. Per questa ragione, Hobbes rileva che non è possibile essere sottomessi a due distinte autorità; occorrerà allora che, nell’ambito del potere secolare, il sovrano valga egli stesso come suprema autorità in materia di religione, e a lui solo i sudditi devono una obbligazione di lealtà politica. Solamente in un governo teocratico, dove il sovrano è anche pastore di anime, il problema del rapporto tra stato e religione non si pone in via di principio, perché in quel caso il potere religioso non si presenta come una minaccia dell’integrità dello stato. Ma questo accade perché siamo in un caso particolare, in cui le due teste dell’ordine sono unificate fin dall’origine; in caso contrario, come avviene negli stati moderni, tra i compiti del sovrano ci sarà anche quello di malleverare i sudditi dalla responsabilità verso Dio. A ben guardare, allora, in Hobbes possiamo rintracciare un esempio della piena indipendenza dell’ordine politico da ogni altra potenza esterna, perché è il sovrano stesso, nella veste di rappresentante personale (*persona ficta*) dell’unità dello stato, ad essere anche il mediatore con la dimensione della trascendenza (secondo lo schema del noto “cristallo di Hobbes” citato da Schmitt).

La soluzione di Hobbes sarebbe pertanto la ‘statizzazione’ della religione. Tuttavia, le premesse del pensiero politico hobbesiano possono condurre anche a conclusioni diverse da quelle fatte proprie dall’interpretazione schmittiana. La ricostruzione teologico-politica di quest’ultimo non rende del tutto giustizia alla originaria posizione empirista dell’autore del *Leviatano*. Da quelle premesse, possiamo

giungere coerentemente alla traduzione dell'empirismo hobbesiano nel realismo politico anche passando attraverso una logica differente. Tale logica porterebbe ad accettare un discorso puramente pragmatico alla base della fondazione dell'ordine politico, un discorso secondo il quale, quando lo stato si fa, cioè la collettività accetta le condizioni generali e la base convenzionalistica del patto sociale, allora un tale patto deve essere accettato senza riserve, promettendo obbedienza assoluta. Questa remissione è richiesta non già in virtù di un'adesione morale alla forma dello stato in questione, ma per la semplice motivazione pragmatica dell'interesse alla sopravvivenza (cui comunque si aggiunge l'esercizio di una libertà limitata a quelle sfere della vita sulle quali il sovrano decide di non intervenire). Appare chiaramente che la soluzione hobbesiana della conciliazione tra stato e religione (che in realtà conciliazione non è affatto, perché nuovamente riconducibile a una separazione di sfere), dal punto di vista degli individui appare una conciliazione 'forzata'. In altri termini, questi devono autostringersi a una sottomissione assoluta che può essere giustificata solamente facendo ricorso a una antropologia profondamente pessimistica riguardo alle potenzialità morali dell'agire umano. Preso nella sua integrità, il modello hobbesiano ha il difetto non irrilevante di condurre a una sostanziale negazione dei diritti dei singoli. Se proprio volessimo riprendere la figura di cui ci siamo serviti, più che di conciliazione tra opposti con Hobbes si dovrebbe parlare della soppressione di uno dei due termini.

2.2 Il secondo modello di soluzione che la filosofia politica ha proposto nel corso dell'età moderna si trova nel *Contratto sociale* di Rousseau: è la soluzione che possiamo definire, in senso lato, della "teocrazia" politica, alla quale abbiamo già fatto riferimento. Il significato di questo concetto è stato chiarito, ma ora possiamo notare che si tratta della logica inversa rispetto a quella hobbesiana. Se Hobbes aveva mirato all'integrale secolarizzazione dello stato, fino a riporre nel sovrano competenze proprie in materia di religione, Rousseau s'incammina sulla via opposta. Pur rivendicando la competenza del sovrano nella sfera del culto, Hobbes aveva sempre mantenuto una rigorosa separazione tra le due forme di potere, civile e spirituale, lasciando aperta alla trascendenza – come enfatizza Schmitt - la parte superiore del cristallo. *L'auctoritas non veritas facit legem* non impedisce di considerare lo stato e la chiesa come due forme assolutamente distinte; accade soltanto che, al di fuori del primo, non è possibile risolvere quei peculiari conflitti di attribuzione propri della manifestazione del potere religioso nella sfera mondana. Ben diversa è la posizione di Rousseau; nel nuovo stato fondato sulla volontà generale, che per sua natura è "santa e non sbaglia mai", è lo stesso potere secolare ad essere spiritualizzato, risultando così qualcosa di simile a una divinità terrena. A ciò si può arrivare portando alle estreme conseguenze la teoria del *Contrat*, più che rilevando nei testi una stabile presa di posizione del filosofo ginevrino, la cui animosa personalità portava solamente a convinzioni parziali, a dubbi più che a certezze. Quel che avvicina sensibilmente la teoria rousseauiana alla soluzione della teocrazia politica è il carattere che potremmo spingerci a definire 'escatologico' ascrivito alla propria idea della sovranità. Certamente, dal punto di vista degli esiti strettamente politici il *Contratto* descrive un monismo per molti aspetti simile a quello del filosofo di Malmesbury, ma esso è fondato al contempo su un profondo moralismo che in Hobbes è del tutto assente. Non è raro che sia lo stesso Rousseau ad avvedersene, nel già ricordato capitolo sulla religione civile, ma anche in alcune pagine dell'*Emilio*, per citare solo le opere maggiori.

Rousseau è alla ricerca di una giustificazione dell'ordine civile legittimata da argomenti morali, non utilitaristici. Il primo problema dell'ordine è la restaurazione della libertà naturale nella società civile, ma il fine di quest'ultima non è il semplice interesse pragmatico alla salvezza della vita, bensì il trascendimento della libertà dell'uomo, che perde il valore individualistico che aveva nello stato di natura per acquistare un valore comunitario. Nell'ordine civile 'vale' la comunità in quanto tale, non più il singolo. Perché questo scopo possa essere raggiunto è necessaria l'imposizione di un primato effettivo dell'intero sulle parti: da ciò quel monismo della sovranità che Rousseau condivide con Hobbes. A complemento di questa risposta c'è però un'altra domanda: se il potere dello stato, che si

manifesta attraverso la voce della volontà generale, è una forza assoluta a cui tutto deve essere sottomesso, come vanno trattati quegli individui che, a causa delle loro interiori convinzioni, si rifiutano di riconoscerlo? Il capitolo sulla religione civile tenta di replicare a questo ulteriore interrogativo. Qui Rousseau si confronta direttamente con il problema, finendo col rifiutare l'etica cristiana, che per prima (all'interno della civilizzazione occidentale) aveva posto il valore assoluto dell'interiorità e della coscienza morale, proprio perché "contraria allo spirito sociale". Alla fine del *Contratto* si giunge alla conclusione (in effetti, non è chiaro se in modo davvero 'definitivo') che lo stato, qualora intenda effettivamente rispondere al proprio compito, deve acquistare anche un significato religioso. Da ciò la sua preferenza per il mondo antico, in cui la religione era religione civica e gli dei divinità politiche, rispetto alla "religione dell'uomo" inaugurata con la cristianità. Nel mondo moderno, lo stato ha da rivestirsi di contenuto religioso per trovare le proprie risorse morali; ma chi è in grado di compiere un'opera così difficile? Questo compito è demandato al Legislatore, espressione di razionalismo illuministico e insieme modello di virtù civile. D'altra parte, una eventuale religione civile dei moderni non potrà mai oltrepassare quella nuova forma di mondo sorta dal primato della soggettività: lo spirito del cristianesimo è penetrato nel tessuto etico con troppa profondità per poter soltanto pensare a una riproposizione integrale del modello antico. Di conseguenza, i nuovi dogmi della religione civile dovranno necessariamente conservare un riferimento al dio personale della rivelazione ebraico-cristiana, e al suo modo essenzialmente individualistico di concepire il messaggio religioso (come la "felicità dei giusti, e il castigo dei malvagi"). Il risultato è una profonda tensione posta al cuore della teoria politica rousseauiana.

Affermando rigidamente l'opzione tra la religione dell'uomo e quella del cittadino, Rousseau è allora costretto a ricorrere, in nome della "santità del contratto sociale", al surrogato di una religione civile che da un lato tende pericolosamente a riproporre l'immanentismo politico degli antichi, e dall'altro non può mai davvero distaccarsi dai fondamenti escatologici della religione cristiana. Resta il fatto che l'unica autentica risorsa di senso dell'immanenza finisce con l'essere la vita politica: su questa base si motiva l'affermazione secondo cui lo stato non può tollerare gli intolleranti, perché costituiscono una grave minaccia all'ordine sociale. Inoltre, se la religione cristiana è ricondotta, e forse svilita, a una pura religione naturale, appare sempre più difficile tracciare una chiara distinzione tra lo spazio della coscienza morale e quello dell'identificazione politica (che si ritrova nel momento puramente civico); di conseguenza, risulta impossibile una precisa separazione tra doveri morali e doveri civili. Se si guarda più in là della semplice teoria della legittimazione, il modello politico rousseauiano risponde al problema del rapporto tra stato e religione in modo esattamente opposto rispetto allo stato costituzionale moderno. Non più "libera chiesa in libero stato", ma libera scelta tra due chiese diverse, tra due religioni inconciliabili: la religione dell'uomo e quella del cittadino.

2.3 La terza tipologia di soluzione del conflitto tra stato e religione la si ritrova in Hegel, e coincide con una dialettica della "conciliazione" (*Versöhnung*) posta sul piano dello sviluppo storico. Più specificamente, la soluzione hegeliana è il tentativo di ricomposizione del conflitto tra i due elementi (i singoli e la totalità politica) affermando il principio dell'identità tra libertà e razionalità, una identità che sul piano della storia e dei suoi specifici fenomeni - quali il diritto, la morale e la politica - Hegel chiama *spirito oggettivo*. A questo risultato si giunge abbandonando il procedimento "costruttivistico" che era stato posto a fondamento delle teorie dello stato moderno, cioè quello stesso contrattualismo ancora riproposto da Rousseau, a suo modo da Kant, e persino da Fichte. Al posto del metodo contrattual-volontaristico della teoria politica moderna, Hegel assegna centralità alla libera, spontanea attività dello spirito, "che è ragione", cioè, nel mondo etico, un'attività produttrice di configurazioni (*Gestaltungen*) immanenti alle istituzioni politiche e realizzate attraverso i contesti storici d'azione. La conciliazione tra la potenza spirituale della religione, e la forza reale delle istituzioni secolari, organizzate in quelle cerchie oggettive che nel loro insieme costituiscono l'architettura razionale dello stato, ha origine proprio da un tale riconoscimento. Si tratta dunque di un'accettazione reciproca,

per Hegel prodotto del momento dialettico dell'*autocoscienza*; di una sostanziale comunanza e unità dei due diversi princìpi. Per far questo, tuttavia, è necessario che ognuno di essi tenga fermo il proprio ambito di competenze. Per questo motivo, Hegel pensa che si possa giungere a un'autentica realizzazione dell'eticità, e perciò a un "vero" stato, solamente passando attraverso il percorso obbligato della riforma religiosa (che egli identificava soprattutto con la confessione evangelica, più rigorosa delle altre nella separazione, e insieme nella reciproca legittimazione, di stato e chiesa). Solo tenendo fermo quel passaggio sarebbe stato possibile riconoscere la sostanziale continuità del messaggio universalistico della religione cristiana all'interno di una istituzione, com'è lo stato politico, per propria natura assolutamente particolare.

Ma accanto a questo elemento di sostanziale comunanza tra stato e religione, resiste anche una rigorosa differenziazione; è mantenuta cioè una specifica distinzione di sfere a far salvo il valore universalistico della *Gesinnung* religiosa – la quale, in termini hegeliani, resta sempre "spirito assoluto", un momento più alto dello "spirito oggettivo" – impedendo così un suo totale appiattimento sul terreno dell'eticità statuale. Secondo il filosofo, la conciliazione di cui sono portatori gli stati post-rivoluzionari è caratterizzata dal riconoscimento del peculiare valore del secolare da parte della religione, la quale non respinge più quest'ultimo come una potenza estranea, ma al contempo non si risolve mai completamente in esso. Parimenti, lo stato riconosce il valore del religioso come fonte della propria eticità (*Sittlichkeit*), senza ambire a dominarlo totalitaristicamente. Per tornare alle figure impiegate in precedenza, in uno stato fondato sulla *Sittlichkeit* non v'è più la necessità di statizzare la religione (come per Hobbes), né di istituire una teocrazia secolare (come finiva col fare Rousseau).

A ben guardare, per quanto fortemente caratterizzante un'intera filosofia la soluzione hegeliana non è troppo distante dalla posizione espressa dal principio liberale: "libera chiesa in libero stato". Questo può essere facilmente riconosciuto, qualora si abbia però l'accortezza di ribadire che in tal caso per stato si deve intendere qualcosa di più dell'humboldtiano "guardiano notturno", anche se qualcosa di meno dello "stato etico" gentiliano, una espressione, quest'ultima, di carattere decisamente totalitario che al filosofo tedesco non appartenne mai. A testimoniare l'importanza della proposta hegeliana c'è un celebre intervento di Ernst Wolfgang Böckenförde, recentemente riproposto in traduzione italiana, che l'ha considerata la migliore possibile, proprio perché basata sul *riconoscimento* e insieme sulla *distinzione* tra i due piani. Sempre secondo Böckenförde, tra i pregi non secondari della pacificazione tra stato e religione proposta da Hegel c'è anche il fatto che uno stato forte e sicuro produce tolleranza religiosa. Con la pacificazione, i sentimenti religiosi dei cittadini credenti non costituiranno più un motivo di rivolte e di sedizioni, e pertanto un pericolo per i vincoli posti dall'obbligazione politica, come invece era accaduto con le guerre di religione alle origini della modernità; ora il sovrano può permettersi di guardare con benevolenza il dissenso, e finanche il pluralismo confessionale. C'è però un elemento fondamentale, che lo stesso Böckenförde mette bene in rilievo, anche se lo enfatizza. Affinché possa essere data una soluzione di tipo hegeliano, è necessario assumere il cristianesimo come paradigma della religione nella sua forma essenziale. Si tratta di un dato, quest'ultimo, che il successivo pluralismo religioso delle società secolarizzate ha dovuto abbandonare. Da qui ha origine il celebre *dictum*, al quale poi hanno fatto riferimento sia J. Habermas, sia J. Ratzinger, secondo cui "lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che esso stesso non può garantire".

Fin qui Böckenförde. Ma nel pensiero politico hegeliano il rapporto tra religione e stato, ovvero - per dirla in modo ancora più esatto - tra contenuto spirituale dell'*ethos* moderno e carattere politico della statualità, appare problematico e potenzialmente conflittuale fin dalle origini. Questo dato solleva perciò dubbi consistenti sul fatto che al grande filosofo la *Versöhnung* fosse effettivamente riuscita, ed essi ci fanno chiedere se nella figura della *Staatssittlichkeit* non si riproponga piuttosto, sotto altra forma, il dualismo tutto moderno tra la vita morale e la vita politica, le cui forme si sfiorano senza mai confluire effettivamente l'una nell'altra. Ma se questo è vero, se c'è soltanto una imperfetta conciliazione, se anche con Hegel abbiamo uno stato che non è mai completamente il "vero" stato,

allora ancora più rafforzata è la via che conduce al diritto della *coscienza morale*, secondo quel modello del “santuario” (*Heiligtum*) che fu lo stesso Hegel a identificare come l’espressione spirituale di una soggettività autentica – un dato che lo stesso Böckenförde non ignora -. Nel nuovo contesto, un tale diritto acquisterebbe un valore ancora più ampio di quello riservatogli da Hegel, che finiva col risultare inevitabilmente parziale davanti alle pretese intersoggettive della *Sittlichkeit*. Negli stati secolarizzati contemporanei, con più facilità l’autonomia del soggetto morale può essere riconosciuta sovraordinata alla realizzazione politica del cittadino nelle istituzioni. Mi pare che sia proprio questo il punto fermo dal quale prendono le mosse le più recenti proposte sul tema del ruolo delle religioni nella sfera pubblica.

### **3. Il pluralismo contemporaneo**

Con l’intento di lasciarsi alle spalle le mancate soluzioni della filosofia politica moderna, nella seconda metà del novecento il rapporto tra stato e religione è stato ricondotto nell’orizzonte del pluralismo. Se volessimo fare ricorso nuovamente al linguaggio impiegato in precedenza, dovremmo affermare che la filosofia politica contemporanea riparte dalla ‘tragedia’ nell’*ethos* moderno, assumendone ora l’ineluttabilità. I problemi posti attualmente dal secolarismo impongono di mettere a fuoco tre questioni, correlate ma insieme distinte. Mi pare che sia proprio il terreno comune aperto da questi problemi, nuovi e antichi al contempo, a porsi alla base delle ricostruzioni più recenti. Possiamo elencarli nel modo seguente: 1. Il rapporto tra religione e pluralismo; 2. il rapporto tra religione e secolarizzazione; 3. quello tra religione e cognitivismo.

1. *Religione e pluralismo*. Questo tema richiede qualche risposta ad alcune domande preliminari. La prima domanda investe la funzione del pluralismo, e potremmo formularla nel modo seguente: rappresenta quest’ultimo una soluzione per le carenze cognitive ed assiologiche del mondo moderno, ovvero riveste una funzione soltanto strumentale ai fini della costruzione di una ragione pubblica? In altri termini, il pluralismo è un *fine*, oppure un *mezzo*? E ancora, acquista un valore *costitutivo*, oppure *regolativo*?

In merito alla prima questione, nel suo recente intervento pisano Nadia Urbinati ricostruisce le ragioni per una “critica della critica” di Habermas a Rawls. Urbinati prende le parti del liberalismo pluralista rawlsiano, criticando la logica comunitarista che rintraccia nella proposta teorica di Habermas a proposito del ruolo delle religioni nella sfera pubblica, in base alla quale queste ultime – proprio in quanto espressioni di fedi inconciliabili – non possono essere immediatamente ricomposte entro il canone della ragione pubblica. Richiamiamo qui i punti sollevati dal filosofo tedesco, ai quali si riferisce anche Urbinati. Una limitazione del rapporto tra stato e religione nell’ambito della tradizionale distinzione di sfere di competenza, a cui può essere ricondotta la posizione di Rawls, per Habermas sarebbe produttiva di tre tipi di carenze:

a) Una violazione del principio di *uguaglianza* (a causa dei cosiddetti *asymmetrical burden*), che porterebbe lo stato a giustificare un trattamento diverso per cittadini uguali. Infatti, nella prospettiva di Rawls i cittadini religiosi dovrebbero accettare di tradurre le loro ragioni in linguaggio accessibile alla ragione pubblica; ma questo sarebbe contrario proprio a quel principio di uguaglianza liberale che impone uguaglianza di trattamento per tutti i cittadini. Da qui nasce la questione dei “traduttori”, cui si dovrebbe demandare l’attività di conversione in ragioni pubbliche delle norme e dei valori dei cittadini religiosi, figure che secondo Habermas sarebbero necessarie per superare gli *asymmetrical burden* tra cittadini religiosi e secolarizzati senza costringere i primi a un atto di laicizzazione forzata delle loro ragioni per entrare nel discorso pubblico. Ma in questo senso Urbinati ha ragione quando afferma che Habermas parrebbe essere ben più secolare di Rawls, allorché prevede una sorta di specializzazione politica (quella dei “traduttori”) per l’accesso alla ragione pubblica.

b) Il secondo tipo di carenza individuata da Habermas nella posizione rawlsiana è interpretata dalla Urbinati come un minaccia per lo stesso pluralismo. Habermas sostiene che le risorse etiche prodotte

dalla religione per se stesse sono in grado di produrre contributi di senso utili al pluralismo, rivitalizzando in tal modo la cultura critica. Tuttavia, anche in quest'ultimo caso la posizione habermasiana sarebbe problematica, perché il filosofo di Starnberg, più che prenderne le difese, finirebbe per strumentalizzare la religione ai fini della coesione politica. Per questa ragione, l'accettazione della non traducibilità in prima istanza delle fedi in discorso pubblico porterebbe con sé non tanto il riconoscimento dell'inviolabilità della libertà di coscienza, quanto la necessità politica di integrare la fede nell'ambito del discorso pubblico per vie traverse rispetto alle vie dirette della ragione pubblica. Dalla necessità di addurre ragioni pubbliche riconoscibili che Rawls richiede a chiunque voglia entrare a far parte della sfera pubblica, per la quale è fatta salva una chiara separazione liberale tra foro interno e foro esterno, si passerebbe così a una versione del pluralismo fondata sull'integrazione della comunità politica, che ha tra i suoi corollari un significativo riavvicinamento alla vecchia prospettiva della religione civile.

c) Infine, la terza carenza che Habermas imputa a Rawls è quella dell'indebolimento della cultura morale. Là dove dovrebbero contare solamente asettiche ragioni pubbliche, a loro volta portatrici di un discorso politico dai contenuti fortemente secolarizzati, il valore *morale* del discorso religioso sarebbe completamente oscurato. Ma anche in questo caso Urbinati mette bene in evidenza come, segnando le distanze dal modello del liberalismo politico, in ultima analisi sia lo stesso Habermas a sovrapprezzare (e non poco) il ruolo della politica secolarizzata, che qui equivale alla statualità nella sua espressione più tradizionale.

In conclusione, con la risposta a distanza alle tre obiezioni habermasiane Nadia Urbinati finisce col riconfermare l'attualità del modello rawlsiano di cittadinanza democratica, incentrata sul primato dei diritti individuali rispetto a quelli dei gruppi di appartenenza, e sopra una idea di cittadinanza fondata sul "linguaggio condiviso dei diritti" (che Rawls costruisce attraverso l'*overlapping consensus*), piuttosto che su identità ascrivite. Provando ora a rispondere alla prima delle tre domande poste all'inizio, bisognerà allora ribadire che, ancora oggi, il pluralismo rappresenta un fine in sé, e ha un valore costitutivo per la realizzazione della cittadinanza democratica. Ma su un tale pluralismo, concepito all'interno di una teoria della giustizia che muove da una valorizzazione del paradigma individualistico posto alla base del contrattualismo, la critica habermasiana ha inciso molto, facendo emergere tutte le tensioni latenti e i problemi irrisolti di una lunga tradizione.

2. *Religione e secolarizzazione*. Il secondo tema su cui è importante riflettere muove da un'altra domanda: deve la *secolarizzazione* essere interpretata come esito ultimo dello sviluppo delle forme politiche della modernità, ovvero può essere intesa come un semplice momento di passaggio, al quale sta facendo seguito una fase di "post-secolarizzazione"? Inoltre, quale segno di valore possiamo ascrivere a questo fenomeno? Positivo, negativo o neutro?

In un saggio ormai lontano, un fine interprete dei momenti essenziali della cultura moderna come Giuliano Marini aveva distinto tre modelli di secolarizzazione rispetto al cristianesimo: una secolarizzazione di segno negativo, una di segno relativamente positivo e infine una secolarizzazione che rispetto al cristianesimo assumeva un segno interamente positivo. Come esempio del primo caso (secolarismo *assolutamente negativo*) Marini indicava Marx, per il quale la religione era l'"oppio del popolo" (*Opium des Volks*). Per il secondo caso, citava Hegel, nella cui filosofia dello spirito oggettivo il contenuto spirituale posto dalla religione cristiana, non negato nel suo principio, era reso compartecipe dell'*eticità*, la potenza immanente che domina la sfera di ciò che è secolare. Veniva infine indicato anche un modello "assolutamente positivo", incentrato - e in questo restava *secolarizzazione* - sul singolo e sulle sue oggettivazioni storiche, di cui si assumeva il "valore infinito" e al contempo aperto alla trascendenza. Per Marini si ritrovava qui anzitutto la figura di Kant, ma anche lo storicismo dell'oggettivazione etica di Pietro Piovani. In questa concezione della secolarizzazione c'è un concetto di laicità non univoco, da un lato aperto problematicamente all'ultramondano, ma dall'altro vocato alla storicità quale condizione essenziale per l'interpretazione

dell'uomo come peculiare soggetto che “sta nel mondo”.

Possiamo chiederci se nelle teorie contemporanee ci sia ancora spazio per un tale spettro semantico. Non si può negare che le maggiori proposte teoriche degli ultimi quaranta o anche cinquant'anni siano accomunate da una significativa convergenza verso una interpretazione critica del rapporto tra religione e cristianesimo, e che proprio in questo elemento sia rinvenuto quasi sempre il significato della secolarizzazione. In effetti, un tale atteggiamento è senz'altro figlio del modello weberiano del “disincantamento del mondo” (*Entzauberung*), che è anche ‘scristianizzazione’; eppure, anche in questo caso non si può ignorare come l'intera riflessione dell'ultimo Weber sia stata volta proprio a mettere in discussione una immediata traduzione normativa della sua ricostruzione descrittiva, e come di contro egli abbia tentato di muoversi verso un'analisi dei valori. Diversamente, nel paradigma contemporaneo l'interpretazione del secolarismo pare risolta in senso antitetico rispetto a una filosofia della storicità dei valori, ponendo in primo piano l'inconciliabilità tra istanze secolari e istanze religiose. Questo fatto non muta di fronte alle conseguenze morali che ne possono essere tratte: sia esso portatore di un rigoroso laicismo, oppure impiegato per rivendicare la peculiare autonomia del religioso.

Questa prospettiva mi pare resti salda anche nella critica alla proposta di Habermas fatta dai difensori del pluralismo rawlsiano, che l'hanno sorprendentemente considerata ‘ipersecolarista’, ma che con essa condividono il primato di una ragione secolare. In effetti, nelle filosofie pluralistiche tardo-novecentesche cresciute all'ombra delle teorie della giustizia v'è una tendenza comune a leggere i concetti di *secolarizzazione* e di *razionalizzazione* in modo univoco. Ciò certamente risponde a un certo “vizio razionalistico” di Habermas, e anche alle sue sottostanti “ambizioni cognitive”, ma è lecito chiedersi se la stessa struttura della ragione pubblica liberale - così come l'ha ricostruita Rawls - non muova proprio dall'assunto che vi siano condizioni preliminari per le quali una *public reason* possa fiorire. Non sono queste legate alla presenza di “società liberali”? Ma a loro volta, tali società non sono figlie di una secolarizzazione quale insieme delle condizioni storiche per le quali la coscienza civile ha fatto della tolleranza e del riconoscimento dei diritti il presupposto di ogni discorso pubblico? Da questo e non da altro può derivare il *civic duty* di “tradurre”! In tal caso, dunque, secolarizzazione non vuol dire qualcosa di così diverso da quello che già Weber aveva indicato come consapevolezza dell'impossibilità di potersi pronunciare in merito ai presupposti ultimi di valore. La via del pluralismo - che arretra di fronte a ogni proposta teorica sostantiva - non è altro dal riconoscimento della impossibilità di sciogliere il nodo gordiano della giustizia pubblica dal punto di vista di una teoria della conoscenza. Ma ciò vuol dire, in ultima analisi, accettazione della insolubilità della questione delle “dottrine comprensive” e pertanto accettazione della ‘scissione’.

Il modello della ‘scissione’ vale anche per coloro i quali intendono la secolarizzazione come spersonalizzazione dell'identità cristiana, ritornata in sé e allontanatasi dal secolo. Il confronto intracristiano tra giansenismo e gesuitismo, o andando ancora oltre, tra una visione incentrata sulla “introflessione” della *caritas* e il “discorso del Grande Inquisitore”, come ha sottolineato Gatti, non sono che prove di questo fatto. Ogni concezione della fede quale *eccedenza* rispetto al mondo presuppone una potente rivalutazione dell'elemento volontaristico presente fin dalle origini nell'etica cristiana, e che rappresenta la sua più grande innovazione rispetto all'antica. Ma è proprio da questo elemento che ha origine l'attivismo politico e la vivace richiesta di partecipazione al discorso pubblico dei movimenti di ispirazione religiosa; inoltre, come suo opposto speculare si potrebbe aggiungere la rivalutazione del sodalizio tra cristianesimo ed ellenismo, tra fede e *logos*, caratteristico di alcuni precedenti interventi del cardinale Ratzinger, proseguiti poi nel suo attuale pontificato, tra i quali vanno ricordati almeno i discorsi di Regensburg (12 settembre 2006) e quello previsto all'Università “La Sapienza” di Roma per il 17 gennaio 2008 (poi divulgato dal Vaticano). Qui, classicamente, è in primo luogo la fede, nella forma dell'*eros* platonico, non tanto la semplice ragione, a proporsi come primo elemento conciliatorio, anche se a quest'ultima viene riconosciuto un proprio

ruolo peculiare, conformemente alla paolina *logikè latreía* (Rm, 12, 1)

3. *Religione e cognitivismo*. Con queste ultime osservazioni arriviamo allora all'ultima domanda che bisogna porsi quando ci si confronta con le prospettive aperte dal pensiero contemporaneo riguardo il secolarismo; essa verte sulla questione originaria e decisiva della storia della filosofia occidentale: la conoscenza della *verità*. In un mondo completamente secolarizzato, esiste ancora uno spazio autonomo per la verità? In parte questa domanda è stata anticipata nel punto precedente, perché alla secolarizzazione si sposa quella tipologia di razionalizzazione che è espressione della razionalità strumentale; il suo tratto distintivo è un volontario allontanamento dal problema della verità, e pertanto dalla possibilità tradursi in proposta ultima di valore. Facendo nuovamente riferimento a Weber, si tratta di una ragione che ci dice sempre di più sui mezzi, ma nulla sui fini.

Tra i protagonisti del pluralismo contemporaneo, le aperture più importanti a una prospettiva cognitivista sembrano provenire proprio dagli ultimi interventi pubblici di Habermas. In alcuni saggi, citati sempre più di frequente, il filosofo tedesco pare aver rimeditato la propria originaria presa di distanza dal cognitivismo, per parlare invece, a proposito del processo deliberativo della ragione pubblica, di un procedimento argomentativo “sensibile alla verità” (*Warheitssensibles Argumentationsverfahren*). L'ultimo Habermas sembra pertanto voler sostituire allo schema: “giustizia senza verità”, tipico degli esiti della teoria rawlsiana in *Liberalismo politico*, lo schema alternativo: “giustizia aperta alla verità”. In un mondo secolarizzato, esiste allora uno spazio autonomo per la *verità*? In che senso possiamo parlarne nelle nostre società post-metafisiche? E le risposte incentrate sulla fede, rappresentano ancora oggi una forma di soluzione positiva al problema?

In un tale contesto aperto dal dibattito tra Rawls ed Habermas si è aggiunta la voce del pontefice Benedetto XVI, il quale nel già ricordato *Discorso dal Vaticano* del 17 gennaio 2008, dialogando a distanza con entrambi, ha riproposto una visione incentrata sul binomio *bonum et veritas*, secondo un'idea del “bene che è anche verità”. Caratteristica della posizione di Ratzinger è il recupero del rapporto originario tra fede e *logos*, quale risultato della sintesi storica tra cristianesimo ed ellenismo. In virtù di questa sintesi, la fede diviene una “forza purificatrice per la ragione stessa”, contro il potere degli interessi materiali dominanti nelle società nichilistiche contemporanee.

Ma un tale orientamento recente dell'etica del discorso habermasiano, a cui si riferisce anche Ratzinger, da molti è stato interpretato come un cedimento rispetto alla sua originaria funzione critica e alla sua intrinseca vocazione antimetafisica. D'altra parte, c'è stato anche chi – come ha fatto Roberto Gatti – nelle pretese cognitive dell'Habermas più recente (in particolare nel saggio *Fede e sapere*) ha visto non un depotenziamento, ma una valorizzazione della teoria critica. È lo stesso Gatti a sottolineare una precisa relazione tra il reinserimento del discorso sulle religioni e l'esigenza di apertura a una idea dell'“totalmente altro”, a sua volta segnale di quella “disproporzione” tra finito e infinito già al centro della filosofia pascaliana. È vero che Habermas, *apertis verbis*, ritiene che il cognitivismo in senso stretto sia tramontato con Kant, ma restano tuttavia i problemi lasciati insoluti da quel ‘fallimento’, e in primo luogo resta la frattura tra metafisica e religione. Secondo una prospettiva più generale, e più interna allo stesso razionalismo, da un tale fallimento ha origine anche la frattura tra filosofia e teologia, che è poi l'altro importante tema del discorso che Benedetto XVI ha indirizzato all'Università “La Sapienza” di Roma. Habermas non si è spinto fino al punto di voler recuperare l'idea di verità secondo la prospettiva della tradizione classica, e forse ha ragione Urbinati quando propone di ricondurre la posizione habermasiana sulle società post-secolari all'interno della sua prospettiva illuministica, là dove essa esige un maggiore esercizio di tolleranza e di “azioni affermative” (come quella di sciogliere i cittadini credenti dall'onere della traduzione) proprio perché la loro concezione del mondo non sarebbe sufficientemente rischiarata. Ma in tal caso, non si rischia di impostare l'intera questione della post-secolarizzazione su un mero equivoco, secondo il quale le società post-secolari sarebbero proprio quelle società non ancora perfettamente ‘illuminate’; vale a dire, non ancora sufficientemente secolari?

#### 4. *Che cosa resta della tragedia*

Ritornando alla questione del secolarismo e delle sue peculiari forme di laicità si impongono ancora alcune considerazioni conclusive. Abbiamo visto come, persino nella prospettiva del pluralismo contemporaneo, la tensione tra i due poli concettuali a cui si riferiscono le due definizioni di laicità venga del tutto conservata: la “tragedia” nell’*ethos* moderno sopravvive. Il discorso sulla modernità appare tuttavia aver consolidato alcuni elementi fondamentali, divenuti anche i ‘pilastri’ della post-secolarizzazione: da un lato l’idea che il valore dell’individualità riposi su una *coscienza morale* indipendente e sovraordinata rispetto all’immanenza politica; dall’altro il concetto della *società civile*, a cui in primo luogo Habermas, ma in fondo anche Rawls, hanno fatto e continuano a fare costante riferimento.

1. Nella coscienza morale si rispecchia il primato etico sulla collettività che le società democratiche contemporanee hanno inteso conferire al singolo individuo. Tuttavia, come pensava Hegel, possiamo affermare che una tale coscienza non deve essere “puramente formale”, e pertanto non può essere ritrovata nella mera affermazione di un “*libito* soggettivo” ma deve essere sottoposta ad alcuni oneri di ragionevolezza. In questo modo, essa diviene il momento centrale di un più complesso sistema di relazioni umane; ciò, mi pare, implichi la sua non immediata traducibilità politica in una etica dell’intenzione, nel senso impiegato da Weber.

2. Da parte propria, in quanto sede del pluralismo democratico, la società civile è divenuta oggi la più importante fonte di legittimazione dello stato costituzionale. La separazione tra società civile e stato politico è dunque destinata a rimanere elemento vitale della dimensione pubblica delle società cosiddette *post-secolari*. Ma anche in questo caso è necessaria una precisazione: con la modernità la società civile diviene al contempo la cittadella a partire dalla quale si organizza l’assedio alla fortezza della politica (in quanto sistema-apparato dei pubblici poteri). Essa è luogo di forze eterogenee che si compongono per rendere pubblico, affermare e talvolta rivendicare con forza la propria porzione di interessi, valori e ideali. La società civile è dunque elemento di vitalità democratica e di ricerca dell’egemonia al tempo stesso.

In una società pluralista, al pericolo posto dall’egemonia culturale di una dottrina comprensiva (e del relativo *modus vivendi*) sulle altre – il rischio maggiore che riscontrano coloro i quali criticano il modello della compartecipazione ed elogiano quello della separazione – si può rispondere solamente con la valorizzazione del momento dei *principi* rispetto alle molteplici credenze e visioni del mondo, restando tuttavia questi ultimi aperti a sempre nuove proposte di senso, secondo il compito inesauribile di un processo razionale che è continuo approfondimento del suo oggetto. Ciò significa anche che, in quanto potenze che “stanno nel mondo”, i principi non potranno mai sottrarsi alle continue verifiche della storia, il farsi dell’uomo la cui condizione immanente è l’essere sottoposto al male, all’irragionevole e all’errore. Come ha ben scritto un filosofo contemporaneo, sentimenti quali la riprovazione, il pentimento e il rimorso, non le saranno allora estranei, anch’essi prodotto peculiare di una natura per la quale la perfezione è illusione, più che ideale.

**Nico De Federicis**