

*Di Jürgen Habermas
nelle nostre edizioni:*

Conoscenza e interesse

Il discorso filosofico della modernità.
Dodici lezioni

Etica del discorso

L'Occidente diviso

Il pensiero post-metafisico

Storia e critica dell'opinione pubblica

Teoria della morale

Tesi filosofici e contesti storici

Verità e giustificazione.
Saggi filosofici

Jürgen Habermas

Tra scienza e fede

Traduzione di Mario Carpiella

Titolo dell'edizione originale
*Zwischen Naturalismus und Religion.
Philosophische Aufsätze*

© 2005, Suhrkamp Verlag,
Frankfurt am Main

La presente edizione riproduce
le Parti II, III e IV
dell'edizione originale

Prima edizione 2006

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E SCIENZE UMANE
(sezione C.A.S.B.)
Inv. N. 18301 del 28/11/06

Proprietà letteraria riservata

Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel settembre 2006

Poligrafico Dehoniano -

Stabilimento di Bari

per conto della

Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 88-420-7882-4

Introduzione

Due tendenze contrapposte caratterizzano lo spirito contemporaneo: la diffusione di rappresentazioni naturalistiche del mondo e il crescente influsso politico esercitato dalle ortodosse religiose.

Da una parte, si mettono con successo in evidenza i progressi della biogenetica, degli studi sul cervello e della robotica, ai quali si associano speranze per la terapia e l'eugenetica. Con questa serie di programmi, un'idea di sé scientificamente oggettivata delle persone è destinata a penetrare anche nei contesti quotidiani di comunicazione e di azione. La pratica acquisizione di una prospettiva di auto-oggettivazione, che riduce tutto il comprensibile e il vissuto a fenomeni osservabili, promuoverebbe altresì la disponibilità a una corrispondente auto-strumentalizzazione¹. Per la filosofia, a questa tendenza si collega la sfida di un naturalismo scientifico. Non si contesta che tutte le operazioni della mente umana siano totalmente dipendenti da substrati organici. La controversia verte piuttosto sul giusto modo di naturalizzare la mente. Una adeguata nozione naturalistica dell'evoluzione culturale deve infatti tener conto sia della costituzione intersoggettiva della mente, sia del carattere normativo delle sue operazioni guidate da regole.

Dall'altra parte, la tendenza alla diffusione di rappresentazioni naturalistiche del mondo si scontra con un'inetesa rivitalizzazione e con la politicizzazione su scala mondiale delle comunità e tradizioni religiose. Per la filosofia, la reviviscenza delle forze religiose, dalla quale soltanto l'Europa

immagini naturalistiche del mondo, dovute a una elaborazione speculativa di informazioni scientifiche, e che hanno rilevanza per l'idea etica di sé dei cittadini¹⁰, non godono *prima facie* di preminenza rispetto a concezioni filosofiche o religiose concorrenti.

La neutralità ideologica dell'autorità statale, che garantisce pari libertà etiche ad ogni cittadino, non è conciliabile con la generalizzazione politica di una visione laicistica del mondo. I cittadini laicizzati, nella misura in cui si presentano come cittadini dello Stato, non hanno la facoltà di negare in linea di principio un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo, né di contestare ai cittadini credenti il diritto di contribuire a pubbliche discussioni in linguaggio religioso. Una cultura politica liberale può addirittura aspettarsi dai cittadini laicizzati che partecipino a iniziative volte a tradurre contributi rilevanti dal linguaggio religioso in una lingua pubblicamente accessibile¹¹.

2

La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati¹

(1) Le tradizioni e le comunità religiose hanno acquistato, a partire dalla svolta del 1989/90, una nuova importanza politica, fino allora inattesa². Naturalmente noi pensiamo per prima cosa a varietà del fondamentalismo religioso che compaiono non solo nel Vicino Oriente, ma anche in paesi dell'Africa, del Sud-est asiatico e nel subcontinente indiano. Esse si collegano occasionalmente a conflitti nazionali ed etnici, ed oggi rappresentano il terreno di cultura delle unità decentrate di un terrorismo operante su scala globale, rivolto contro le ingiustizie inflitte da una civiltà occidentale sentita come superiore. Ma sono sintomatici anche altri fenomeni. *

Così in Iran, dalla protesta contro un regime corrotto, insediato e protetto dall'Occidente, è sorto un vero e proprio potere clericale, che serve da modello ad altri movimenti. In molti paesi musulmani, ma anche in Israele, il diritto familiare religioso sostituisce già il diritto civile dello Stato o rappresenta un'opzione alternativa ad esso. In paesi come l'Afghanistan e l'Iraq un ordinamento costituzionale grosso modo liberale è sottoposto alla riserva di compatibilità con la *shari'a*. Anche nell'arena internazionale si assiste a fenomeni di infiltrazione del pensiero religioso in commissione con altri aspetti. Le speranze collegate alla programmazione politica delle *multiple modernities* traggono alimento dall'autocoscienza culturale di quelle religioni mondiali che hanno dato fino ad oggi un'impronta inquivocabile alla fisionomia delle grandi civiltà. Anche da parte occidentale la percezione delle relazioni e dei conflitti internazionali si è modificata al-

la luce dei timori di un «clash of civilizations» – «l'asse del male» è solo un esempio ben noto. Anche gli intellettuali occidentali, fino ad oggi autocritici, cominciano a reagire con forza all'immagine che gli altri si fanno dell'Occidente³.

Il fondamentalismo in altri continenti si può intendere tra l'altro come conseguenza a lungo termine di una colonizzazione forzata e di una fallita decolonizzazione. Una modernizzazione capitalista che penetra dall'esterno provoca, in circostanze sfavorevoli, incertezze sociali e ripudi culturali. Stando a questa lettura, i movimenti religiosi elaborano i rivolgimenti nella struttura sociale e le asincronie culturali, che nel caso di una modernizzazione affrettata o fallita sono avvertite come uno stradicamento. Più sorprendente è la rivitalizzazione politica della religione all'interno degli Stati Uniti, cioè nella società occidentale in cui la dinamica della modernizzazione si dispiega con maggiore successo. Certo, noi in Europa conosciamo fino dai tempi della Rivoluzione Francese le forze di un tradizionalismo religioso che si presenta come controrivoluzionario. Ma in questa evocazione della religione come potere della tradizione si tradiva pur sempre il dubbio tormentoso di un calo di vitalità della pura e semplice tradizione. Invece il risveglio politico di una coscienza religiosa di forza inalterata negli Stati Uniti non sembra intaccato dal dubbio circa un potere reso già vacillante dalla riflessione.

Dalla fine della seconda guerra mondiale, tutte le nazioni europee, a eccezione dell'Irlanda e della Polonia, sono state investite da un'ondata di laicizzazione che va di pari passo con la modernizzazione sociale. Invece per gli Stati Uniti i dati di tutte le inchieste dimostrano che durante gli ultimi decenni la percentuale, di per sé già relativamente alta, di cittadini credenti e religiosamente attivi è rimasta costante⁴. Ancora più importante è il fatto che la destra confessionale negli odierni Stati Uniti non è un movimento tradizionalistico. *Preferisce* perché libera energie spontanee di risveglio, essa provoca irritazioni paralizzanti nei suoi nemici laicizzati.

I movimenti di rinnovamento religioso nel cuore della società civile della potenza-guida occidentale accentuano sul piano *culturale* la divisione *politica* dell'Occidente provocata dalla guerra in Iraq⁵. Con l'abolizione della pena di morte, le norme liberali sull'aborto, la pari legittimità degli orientamenti sessuali, l'equiparazione delle coppie omosessuali, il rifiuto assoluto della tortura, e in generale col primato riconosciuto ai diritti rispetto ai beni collettivi, ad esempio la sicurezza nazionale, gli Stati europei sembrano procedere da soli sulla strada che, a partire dalle due rivoluzioni costituzionali del tardo XVIII secolo, essi avevano intrapreso insieme agli Stati Uniti. Nel frattempo è cresciuta in tutto il mondo l'importanza delle religioni impiegate a fini politici. In questo orizzonte la divisione dell'Occidente viene percepita nel senso che l'Europa è isolata dal resto del mondo. Dal punto di vista della storia mondiale, ora il «razionalismo occidentale» di Max Weber viene percepito come una vera e propria devianza.

Da questa visuale revisionistica, le ininterrotte correnti tradizionali delle religioni mondiali sembrano cancellare o quanto meno livellare le distinzioni fin qui mantenute fra società tradizionali e società moderne. Così, l'immagine occidentale che la modernità ha di sé subisce, come in un saggio di psicologia della forma (*Gestaltpsychologie*), un effetto di riorientamento: quello che era il normale modello per il futuro di tutte le altre culture diventa ora un caso a sé stante. Anche se questa suggestiva commutazione della forma (*Gestaltswitch*) non regge a una più attenta verifica sociologica, e se le interpretazioni della laicizzazione in chiave di teoria della modernizzazione possono venir accordate con le evidenze apparentemente contrastanti⁶, non è lecito dubitare di queste stesse evidenze e soprattutto del sintomatico inasprirsi del clima politico.

Due giorni dopo le ultime elezioni presidenziali è comparso, col titolo «Il giorno in cui l'Illuminismo si spense», un articolo di uno storico che poneva l'allarmistica domanda:

Un paese che crede con maggior fervore nel Panto Verginale che nell'evoluzione può ancora dirsi una nazione illuminata? L'America, la prima vera democrazia della storia, è stata un prodotto dei valori dell'Illuminismo [...]. I suoi fondatori, pur con le loro numerose divergenze, condividevano i valori di quella che era allora la modernità [...]. Sembra che il rispetto per l'evidenza non sia più in voga, da quando un'inchiesta effettuata poco prima delle elezioni ha dimostrato che il 75% degli elettori di Bush credono che l'Iraq sia in stretta collaborazione con al-Qa'ida o forse direttamente coinvolto negli attentati dell'11 settembre⁷.

Comunque si valutino i fatti, le analisi delle elezioni confermano che la frattura culturale dell'Occidente divide la stessa nazione americana: degli orientamenti valoriali contrastanti si sono evidentemente sovrapposti a più concreti conflitti d'interesse. Il presidente Bush deve comunque la sua vittoria a una coalizione di elettori motivati soprattutto dalla religione⁸. Questo spostamento degli equilibri politici segnala un corrispondente mutamento nell'atteggiamento mentale della società civile, che costituisce altresì lo sfondo del dibattito accademico sul ruolo politico della religione nello Stato e nella sfera pubblica.

Ancora una volta, la disputa verte sulla sostanza della prima proposizione del Primo Emendamento: «Il Congresso non farà alcuna legge per il riconoscimento di qualsiasi religione o che ne proibisca il libero culto». Gli Stati Uniti sono stati il battistrada sulla via della libertà religiosa, che si fonda sul reciproco rispetto della libertà religiosa degli altri⁹. Il magnifico articolo 16 del *Bill of Rights* della Virginia, dell'anno 1776, è il primo documento di una libertà religiosa concessa come un diritto fondamentale che i cittadini di una comunità democratica si riconoscono *reciprocamente*, al di là dei confini delle diverse comunità religiose. Diversamente dalla Francia, l'introduzione della libertà religiosa negli Stati Uniti non significa una vittoria del laicismo su un'autorità che nel migliore dei casi aveva concesso alle minoranze religiose una

toleranza secondo propri criteri *imposti* alla popolazione. L'autorità statale, resa ideologicamente neutrale, non aveva come scopo precipuo quello negativo di proteggere i cittadini dagli obblighi di fede e di coscienza. Essa era piuttosto destinata a garantire ai coloni che si erano lasciati l'Europa alle spalle la libertà positiva di praticare la loro rispettiva religione senza impedimenti. Perciò, nella controversia sul ruolo politico della religione, fino ad oggi tutte le parti possono dichiarare la loro lealtà alla Costituzione. In che misura questa affermazione sia nel giusto, lo vedremo in seguito.

In quel che segue io mi occuperò della discussione che si richiama alla teoria politica di John Rawls, in special modo alla sua concezione di «uso pubblico della ragione». Cosa significa nelle costituzioni liberali la separazione richiesta fra Stato e Chiesa per il ruolo che le tradizioni e le comunità religiose possono svolgere nella società civile, dunque nella formazione dell'opinione e della volontà politica dei cittadini? Dove deve passare, secondo i revisionisti, questa linea di confine? Gli oppositori che oggi partono lancia in resta contro le classiche idee della distinzione liberale vogliono forse soltanto affermare la valenza filoreligiosa della neutralizzazione ideologica dello Stato, di contro a una ristretta nozione laicistica della società pluralistica oppure, più o meno impercettibilmente, vogliono modificare dalle fondamentali l'agenda liberale? Si muovono forse già nell'orizzonte di una *diversa* idea di sé della modernità?

Voglio anzitutto ricordare le premesse liberali dello Stato costituzionale, e mettere in rilievo le conseguenze che dall'idea di Rawls dell'uso pubblico della ragione risultano per l'*ethos* dei cittadini (II). Poi esaminerò le obiezioni più importanti mosse a questa concezione restrittiva del ruolo politico della religione (III). Nel confronto con le proposte dei revisionisti, che intaccano l'idea di sé del liberalismo, io svilupperò una concezione che media fra le due parti (IV). Certo, i cittadini laici e quelli credenti possono soddisfare le attese normative connesse col ruolo di cittadini di uno Stato li-

berale soltanto se soddisfano determinati presupposti cognitivi e si attribuiscono anche reciprocamente i corrispondenti atteggiamenti epistemici. Che cosa ciò significhi lo illustro anzitutto con quel mutamento formale della coscienza religiosa che risponde alle sfide della modernità (V). Invece la consapevolezza laica di vivere in una società post-secolare si esprime sul piano filosofico in forma di un pensiero post-metafisico (VI). Per entrambi i rispetti, lo Stato liberale si trova senza dubbio di fronte al problema che i cittadini laici, come quelli credenti, possono acquisire questi atteggiamenti solo in «processi di apprendimento» complementari, dei quali si può discutere se si tratti di veri processi di apprendimento, e sui quali comunque lo Stato stesso non può esercitare alcun influsso tramite i *media* che ha a disposizione, il diritto e la politica (VII).

(II) L'idea di sé dello Stato costituzionale democratico si è sviluppata nel quadro di una tradizione filosofica che si richiama alla ragione «naturale», dunque unicamente ad argomentazioni pubbliche, che pretendono di essere *parimente accessibili* a tutte le persone. L'assunzione di una comune ragione umana è il fondamento epistemico della giustificazione di un'autorità statale laica, che non dipende più da legittimazioni religiose. E ciò rende a sua volta possibile, sul piano istituzionale, la separazione fra Stato e Chiesa. Per l'idea liberale di fondo, il superamento delle guerre di religione e delle lotte confessionali degli inizi dell'età moderna rappresenta il punto storico di partenza; ad esso lo Stato costituzionale ha reagito con la neutralizzazione ideologica dell'esercizio del potere e con l'autodeterminazione democratica di cittadini dotati di pari diritti. Questa genealogia rappresenta anche lo sfondo della teoria della giustizia di John Rawls¹⁰.

Il fondamentale diritto alla libertà di coscienza e di religione è l'appropriata risposta politica alle sfide del pluralismo religioso. Così infatti, sul piano dei rapporti sociali fra cittadini di uno Stato, può venire disinnescato quel potenzia-

le di conflitto che permane tuttora inalterato tra le convinzioni esistenzialmente rilevanti dei credenti, dei non credenti e dei seguaci di altre religioni. Ma per un'equa garanzia della libertà religiosa, il carattere laico dello Stato è una condizione bensì necessaria, ma non sufficiente. Lo scopo non si raggiunge con la condiscendente benevolenza di un'autorità laicizzata che tollera le minoranze fino ad oggi discriminate. Circa le precarie distinzioni fra il diritto positivo di praticare una religione e la libertà negativa di venir risparmiati dall'altrui prassi religiosa, debbono accordarsi *le stesse* parti interessate. Se il principio della tolleranza deve sottrarsi al sospetto di una interpretazione repressiva *dei limiti* della tolleranza, la definizione di ciò che ancora può o non può venir tollerato ha bisogno di ragioni evidenti, che possano venir parimente accettate da tutte le parti¹¹. Regole eque possono venir formulate soltanto se gli interessati imparano ad assumere di volta in volta anche le prospettive degli altri. Come procedura atta allo scopo si propone la formazione democratica della volontà, costituita deliberativamente.

Nello Stato laico l'esercizio del potere politico deve comunque essere trasposto su una base non religiosa. La costituzione democratica deve colmare le lacune di legittimazione aperte dalla neutralizzazione ideologica dell'autorità statale. Dalla prassi costituente derivano i diritti fondamentali che i cittadini liberi ed eguali debbono reciprocamente riconoscersi, se vogliono regolare autonomamente e razionalmente la loro convivenza con gli strumenti del diritto positivo¹². La procedura democratica deve la sua virtù legittimante a due componenti: da un canto, alla pari partecipazione politica dei cittadini, che garantisce che i destinatari delle leggi possano contemporaneamente considerarsi come loro autori; dall'altro, alla dimensione epistemica delle forme di un dibattito discorsivamente governato che motivino la presunzione di accettabilità razionale dei risultati¹³.

In base a queste due componenti di legittimazione si spieghino le attese relative al comportamento e alla mentalità dei

cittadini, che non possono venir soddisfatte con la costrizione legale. Le condizioni per realizzare la partecipazione alla prassi dell'autodeterminazione esercitata in comune definiscono il ruolo dei cittadini dello Stato: i cittadini, malgrado il loro perdurante dissenso riguardo alla visione del mondo e alla convivenza religiosa, si debbono reciprocamente rispetto in quanto membri a pari diritto della loro comunità politica; e su questa base di solidarietà fra cittadini dello Stato, nelle controversie debbono ricercare un'intesa razionalmente motivata – sono debitori di buone ragioni l'un verso l'altro. In questo contesto, Rawls parla dell'obbligo di comportamento civile e del pubblico uso della ragione da parte dei cittadini:

L'ideale di cittadinanza impone un obbligo morale, non legale: l'obbligo della cortesia – esser capaci di spiegare gli uni agli altri, a proposito di quelle questioni fondamentali, in che modo i principi e le strategie che si sostengono, e per cui si vota, possono venir suffragati dai valori della pubblica ragione. Quest'obbligo implica altresì la disponibilità ad ascoltare gli altri e l'equanimità nel decidere quando sia ragionevole aderire alle loro opinioni¹⁴.

Soltanto con lo sviluppo di un'associazione di cittadini liberi ed eguali, fondata su norme proprie e autodeterminata, si crea la base di riferimento per un uso pubblico della ragione: i cittadini giustificano gli uni agli altri le loro scelte politiche alla luce (di una motivata interpretazione)¹⁵ dei principi costituzionali vigenti. Qui Rawls fa riferimento a «valori della pubblica ragione» o, in un altro passo, a «premesse che noi accettiamo e che secondo noi gli altri dovrebbero ragionevolmente accettare»¹⁶, perché nello Stato ideologicamente neutrale è lecito considerare legittime soltanto quelle decisioni politiche che possono venire imparzialmente giustificate alla luce di ragioni universalmente accessibili, dunque in pari misura agli occhi dei cittadini religiosi, non religiosi e di fedi diverse.

L'esercizio di un potere che non si può giustificare imparzialmente è illegittimo, perché in esso diventa evidente che

una parte impone il suo volere all'altra. I cittadini di una comunità democratica sono tenuti a fornire ragioni gli uni agli altri, perché solo in questo modo il potere politico perde il suo carattere repressivo. Da questa riflessione consegue la controverba «riserva» alla quale deve sottostare il pubblico uso di ragioni non pubbliche.

Mentre il principio della separazione fra Stato e Chiesa obbliga gli uomini politici e le burocrazie nell'ambito delle istituzioni statali a formulare e giustificare leggi, decisioni giudiziarie, ordinanze e provvedimenti esclusivamente in un linguaggio accessibile in pari misura a tutti i cittadini¹⁷, i cittadini, i partiti politici e i loro candidati, le organizzazioni sociali, le Chiese e le altre comunità religiose non sottostanno, nella sfera pubblica politica, a una riserva altrettanto rigorosa: «La prima [condizione] è che è sempre lecito introdurre nel pubblico dibattito politico ragionevoli dottrine onnicomprensive di carattere religioso, purché a tempo debito siano adottate idonee ragioni politiche – e non ragioni fornite unicamente da tali dottrine onnicomprensive – che siano sufficienti a sostenere qualunque cosa si ritiene che tali dottrine sostengano»¹⁸. Ciò significa che le ragioni politiche di volta in volta adottate non debbono esser semplicemente prese a pretesto, bensì debbano «contare» anche indipendentemente dal loro contesto religioso di inserimento¹⁹.

Stando alla concezione liberale, lo Stato garantisce la libertà religiosa solo a patto che le comunità religiose accettino, dal punto di vista delle proprie tradizioni, non solo la neutralità ideologica delle istituzioni statali, quindi la separazione fra Stato e Chiesa, bensì anche la definizione restrittiva dell'uso pubblico della ragione dei cittadini. Rawls insiste su questi requisiti anche di fronte a un'obiezione che egli muove a se stesso: «Com'è possibile [...] per i credenti [...] appoggiare un regime laico anche nel caso che sotto di esso le loro dottrine onnicomprensive non prosperino, o addirittura cadano in declino?»²⁰.

Con la sua concezione dell'uso pubblico della ragione, Rawls si è attirato aspre critiche. Le obiezioni non sono rivolte

te in primo luogo alle premesse liberali in quanto tali, bensì a una definizione troppo ristretta e laicistica del ruolo politico della religione nel quadro di un ordinamento liberale. Vero è che il dissenso sembra alla fine attaccare anche l'ordinamento liberale nella sua sostanza. A me interessa il limite oltre il quale tali pretese diventano illegittime dal punto di vista del diritto costituzionale. Certo, le argomentazioni in favore di una concezione più ampia del ruolo politico della religione, che sono inconciliabili col carattere laico dello Stato costituzionale, non vanno confuse con le legittime obiezioni a un concetto laicistico della democrazia e dello Stato di diritto.

Il principio della separazione fra Stato e Chiesa richiede alle istituzioni statali una rigorosa imparzialità nei rapporti con le comunità religiose; i parlamenti e i tribunali, il governo e l'amministrazione violano l'obbligo della neutralità di vis dell'altra. Invece la pretesa laicistica che lo Stato si astenga da qualsiasi politica che appoggi la religione in quanto tale, e quindi paritariamente tutte le comunità religiose, oppure (nel rispetto della garanzia di libertà religiosa) le limiti, rappresenta un'interpretazione troppo restrittiva di questo principio²¹. Ma nemmeno può il rifiuto del laicismo spalancare le porte a revisioni che aboliscono la distinzione fra Stato e Chiesa. Così, come vedremo, l'inserimento di giustificazioni religiose nel processo legislativo lede il principio stesso. E' vero che la posizione liberale di Rawls indirizza l'attenzione dei critici non tanto sulla neutralità ideologica delle istituzioni statali, quanto piuttosto sulle implicazioni normative del ruolo dei cittadini.

(III) I critici di Rawls si richiamano anzitutto a esempi storici del benefico influo politico che le Chiese e i movimenti religiosi hanno effettivamente esercitato sull'affermazione e la difesa della democrazia e dei diritti dell'uomo. Martin Luther King e il movimento americano dei diritti civili illustrano la vittoriosa lotta per una più ampia inclusione nel pro-

cesso politico delle minoranze e dei gruppi marginali. In tale contesto destano impressione anche le profonde radici religiose del patrimonio di motivazioni della maggior parte dei movimenti sociali e socialisti, sia nei paesi anglosassoni, sia in quelli dell'Europa continentale²². Ci sono, certo, evidenti esempi in contrario del ruolo autoritario e repressivo di Chiese e movimenti fondamentalisti; ma nel quadro degli Stati costituzionali consolidati le Chiese e le comunità religiose assolvono in generale funzioni che non sono prive di importanza per la creazione e lo sviluppo di una cultura politica liberale. Ciò vale in particolare per la religione civile, così forte nella società americana²³.

Paul Weithmann si avvale di questi dati sociologici per un'analisi normativa dell'*ethos* civico. Egli descrive le Chiese e le comunità religiose come attori della società civile, che soddisfano presupposti essenziali per la sussistenza della democrazia americana. Esse forniscono argomentazioni al pubblico dibattito su temi pertinenti e moralmente impegnati, e si assumono compiti di socializzazione politica, fornendo informazioni ai loro membri e motivandoli per la partecipazione politica. Ma l'impegno delle Chiese nella società civile dovrebbe necessariamente venir meno, così si argomenta, se ogni volta, stando alla «riserva» di Rawls, dovessero distinguere tra i valori religiosi e quelli politici – e se per di più dovessero ricercare, per ogni enunciato religioso, un equivalente in un linguaggio universalmente accessibile. Perciò lo Stato liberale, non fosse che per motivi funzionali, deve, a quanto si afferma, astenersi dall'imporre alle Chiese e alle comunità religiose questa specie di autocensura. E' tanto meno potà sottoporre i suoi cittadini a una simile limitazione²⁴.

Certo non è questa l'obiezione fondamentale. Comunque siano distribuiti gli interessi nel rapporto fra Stato e organizzazioni religiose, uno Stato non può imporre ai cittadini cui garantisce la libertà religiosa alcun obbligo inconciliabile con la loro vita di credenti – non può chiedere loro l'impossibile. Debbo occuparmi di questa obiezione più dettagliatamente.

le diritto fondamentale tutela espressamente tali forme di esistenza, non può attendersi che *tutti* i credenti motivino le loro scelte politiche indipendentemente dalle loro convinzioni religiose o visioni del mondo. Questa rigorosa richiesta può essere rivolta soltanto a quegli uomini politici che nell'ambito delle istituzioni statali soggiacciono all'obbligo della neutralità rispetto alle visioni del mondo, quindi a tutti coloro che assumono mandati pubblici o che ad essi si candidano³².

La neutralità ideologica nell'esercizio del potere è il presupposto istituzionale di una uniforme garanzia della libertà religiosa. Il consenso costituzionale, che i cittadini debbono vicendevolmente attribuirsi, si estende anche al principio della separazione fra Stato e Chiesa. Ma, alla luce dell'obiezione capitale sopra ricordata, l'estendere questo principio dal piano istituzionale alle scelte di organizzazioni e di cittadini nella sfera pubblica politica è un eccesso laicistico di generalizzazione. Dal carattere laico dell'autorità statale non discende per ogni cittadino dello Stato l'immediato obbligo personale di integrare le convinzioni religiose da lui pubblicamente espresse con equivalenti in un linguaggio universalmente accessibile. L'attesa normativa che nel dare il loro voto tutti i cittadini credenti si facciano guidare *in ultima analisi* da riflessioni di natura laica, trascura più che mai la realtà di una vita devota, di un'esistenza condotta *in base* alla fede. Questa affermazione è stata tuttavia contestata con riferimento alla situazione del credente negli ambiti laicamente differenziati della società moderna³³.

Il conflitto fra le proprie convinzioni religiose e le misure e i disegni di legge laicamente motivati può sorgere unicamente da ciò, che anche il cittadino religioso deve avere già accettato per buoni motivi la costituzione dello Stato laico. Egli non vive più come membro di una popolazione religiosamente omogenea in un ordinamento statale legittimato dalla religione. Perciò le certezze della fede religiosa si intrecciano con convinzioni laiche di natura fallibile e – al modo di «unmoved» ma non «unmovable movers» – hanno da tempo

perduto la loro presunta immunità di fronte alle pretese della riflessione³⁴. In effetti le certezze di fede, nel contenitore differenziato delle società moderne, sono esposte a una crescente pressione da parte della riflessione. Ma le convinzioni esistenziali radicate nella religione, grazie al loro riferimento – difeso magari razionalmente – all'autorità dogmatica di un nucleo inviolabile di infallibili verità rivelate, si sottraggono a quel tipo di discussione discorsiva *senza riserve* cui sono esposti altri orientamenti di vita e altre visioni del mondo, ossia altre «concezioni del bene» di natura mondana³⁵.

È questa extraterritorialità discorsiva di un nucleo di certezze esistenziali che può conferire un carattere integrale alle convinzioni religiose (in determinate letture). In ogni caso, lo Stato liberale che tutela paritariamente tutte le forme di vita religiosa, deve esentare i cittadini credenti dalla pretesa, quando questi la avvertano come un attacco alla loro identità personale, che nella sfera pubblica politica siano loro stessi ad esercitare una rigorosa distinzione fra ragioni laiche e ragioni religiose.

(IV) 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. D'altro canto, esso non può non aspettarsi da loro che riconoscano il principio dell'esercizio ideologicamente neutrale del potere.³⁶ Ciascuno deve sapere e accettare che oltre la soglia istituzionale che separa la sfera pubblica informale da parlamenti, tribunali, ministeri e amministrazioni, contano soltanto le ragioni laiche. È sufficiente a questo scopo la capacità epistemica di considerare le proprie convinzioni religiose anche dall'esterno, riflessivamente, e di collegarle a concezioni laiche. I cittadini credenti possono benissimo riconoscere questa «riserva istituzionale di traduzione» senza dover scendere *la loro identità in parti pubbliche e private* non appena partecipino a pubbliche discussioni. Essi dovrebbero quindi poter esprimere e motivare le loro convin-

zioni in un linguaggio religioso anche quando non trovano per esse «traduzioni» laiche.

Ciò non deve assolutamente estraniare i cittadini «monoglotti» dal processo decisionale della politica, perché anche quando adducono ragioni religiose, essi prendono posizione con intento politico³⁶. Anche quando il linguaggio religioso è l'unico che essi parlano, e quando le opinioni motivate religiosamente sono l'unico contributo che sanno o vogliono dare al dibattito politico, essi si sentono membri di una *civitas terrena* che li legittima come autori delle leggi cui sono soggetti come destinatari. Poiché hanno la facoltà di esprimersi in linguaggio religioso solo a condizione di riconoscersi la riserva istituzionale della traduzione, essi, fidando nell'opera cooperativa di traduzione dei loro concittadini, possono sentirsi partecipi del processo legislativo, anche se in esso contano soltanto le ragioni laiche.

L'ammissione di enunciazioni religiose non tradotte nella sfera pubblica politica si giustifica non solo normativamente, per la *non imponibilità* della riserva di Rawls a coloro tra i credenti che non possono rinunciare all'uso politico di ragioni che si presumono private, o non politiche, senza pregiudicare la loro condotta religiosa. Anche per motivi funzionali, non è lecita una riduzione troppo rapida della complessità polifonica. Lo Stato liberale è infatti interessato all'ammissione di voci religiose nella sfera pubblica politica, come pure alla partecipazione politica delle organizzazioni religiose. Esso 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 del senso. Anche i cittadini laici o di fede diversa possono a volte imparare qualcosa dai contributi religiosi, ad esempio quando nei contenuti normativi di verità di un enunciato religioso riconoscono intuizioni proprie, cadute sovente in oblio.

Le traduzioni religiose posseggono una particolare efficacia di articolazione per le intuizioni morali, soprattutto per

quanto riguarda le forme sensibili di una convivenza civilizzata. Questo potenziale fa del discorso religioso, in adeguate questioni politiche, un serio candidato a possibili contenuti di verità, che in seguito possono venir tradotti dal lessico di una determinata comunità religiosa in un linguaggio universalmente accessibile.

Comunque le soglie istituzionali tra la sfera pubblica politica «sfrenata» e i corpi statali costituiscono dei filtri i quali, della babele di voci dei pubblici circuiti di comunicazione, lasciano passare soltanto i contributi laici. Nel parlamento, ad esempio, l'ordine del giorno deve autorizzare il presidente ad eliminare dal protocollo le prese di posizione o le giustificazioni religiose. I contenuti di verità di enunciati religiosi non vanno perduti per la prassi istituzionalizzata di consultazione e di decisione soltanto quando la prevista traduzione viene effettuata nello spazio pre-parlamentare, dunque nella stessa sfera pubblica politica.

Questo lavoro di traduzione dev'essere peraltro inteso come un impegno cooperativo, se i concittadini credenti capaci e disposti a collaborare non vogliono essere svantaggiati in misura asimmetrica³⁷. I cittadini religiosi possono esprimersi nel loro linguaggio soltanto con la riserva della traduzione: quest'onere viene compensato dall'attesa normativa che quelli laici si aprano a 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 accessibili³⁸. I cittadini di una comunità democratica sono debitori *l'un verso l'altro* delle ragioni delle loro scelte politiche. Anche quando non vengono sottoposti a un'autocensura nello spazio pubblico politico, i contributi da parte religiosa debbono necessariamente affidarsi a operazioni cooperative di traduzione. Infatti, senza una traduzione ben fatta non v'è alcuna possibilità che il contenuto delle voci religiose entri nelle agende e nei dibattiti delle istituzioni statali, e che «conti» nell'ulteriore processo politico. Nicholas Wolterstorff e Paul Weithmann vorrebbero

ro lasciar cadere anche questa riserva. Ma così facendo contravengono – malgrado il loro asserito accordo con le premesse liberali – al principio della neutralità ideologica del potere statale.

Secondo Weithmann, i cittadini hanno anche moralmente il diritto a scelte politiche motivare unicamente nel contesto di una visione del mondo o di una dottrina religiosa. È vero che in questo caso essi debbono soddisfare due condizioni: essere convinti che il loro governo sia giustificato a realizzare le leggi o le misure da loro caldegiate unicamente con argomentazioni religiose o ideologiche; ed essere pronti a spiegare perché ne sono convinti.

Questa condizione attenuata³⁹ si riduce in sostanza alla richiesta di condurre un test di generalizzazione dal punto di vista della prima persona. Con ciò Weithmann vorrebbe garantirsi che i cittadini diano il loro giudizio dai punti di vista di una concezione della giustizia, sia pure fondata sulla religione o su una visione del mondo. Essi sono tenuti a considerare, nella prospettiva delle loro rispettive dottrine, che cosa sia un bene valido per tutti. Ma la regola aurea non è l'imperativo categorico. Essa non obbliga a una *reciproca* assunzione di prospettive di tutti gli interessati⁴⁰. Secondo questa procedura applicata in maniera egocentrica, la visione del mondo di volta in volta sottesa costituisce l'invalidabile orizzonte delle riflessioni sulla giustizia: «La persona che caldeggi una misura in pubblico dev'essere pronta a dire che cosa secondo lei giustificerebbe il governo ad applicarla, *ma la giustificazione che essa è pronta ad offrire può dipendere da pretese, comprese quelle religiose, che i proponenti dell'appoggio standard ritenebbero inaccessibili*»⁴¹.

Giacché non è previsto alcun filtro istituzionale, con questa premessa non è escluso che misure e progetti di legge trovino maggioranze e vengano applicati sulla sola base di determinate convinzioni religiose o confessionali. Nicholas Wolterstorff, che non vorrebbe più sottoporre ad alcuna limitazione l'uso politico di ragioni religiose, trae esplicitamente

questa conclusione: anche il legislatore politico deve potersi avvalere di argomentazioni religiose⁴². Ma con l'apertura dei parlamenti alla controversia sulle certezze della fede, l'autorità statale può diventare l'agente di una maggioranza religiosa che impone il suo volere violando la procedura democratica.

Naturalmente, non è illegittima la procedura di votazione democratica in sé, che noi vogliamo supporre effettuata correttamente, bensì la violazione delle altre sue essenziali componenti – ad esempio, del carattere discorsivo delle consultazioni che la precedono. Illegittima è l'infrazione del principio e dell'esercizio ideologicamente neutrale del potere politico, secondo il quale tutte le decisioni politiche imponibili con l'autorità statale debbono essere *formulate* e devono *poter essere giustificate* in un linguaggio accessibile universalmente a tutti i cittadini. Il dominio della maggioranza si trasforma in repressione quando una maggioranza che usa argomentazioni religiose, nel processo di formazione dell'opinione e della volontà politica, nega alla minoranza laica o di altra fede, che le è sottoposta, il recupero discorsivo delle *giustificazioni* che le sono dovute. Il processo democratico deve la sua efficacia legittimante, oltre che all'inclusione di tutti gli interessati, anche al suo carattere deliberativo: giacché su questo è basata la motivata presunzione di risultati razionali *in the long run*.

Wolterstorff previene quest'obiezione, respingendo *a priori* il principio legittimante di un consenso costituzionale fondato su ragioni. Nella concezione liberaldemocratica, il potere politico si spoglia della sua forma violenta grazie al collegamento legalmente vincolante a principi universalmente accettabili che ne regolano l'esercizio⁴³. A ciò Wolterstorff contrappone obiezioni empiristiche. Le presunzioni idealizzanti che sono inserite nelle pratiche dello Stato costituzionale sono da lui derise come «Quaker meeting ideal» (anche se proprio il principio quacchero dell'unanimità è alieno dal procedimento democratico). Egli prende le mosse dal fatto che il contrasto tra concezioni della giustizia fondate su religioni o ideologie non può dissolversi nella comune supposi-

zione di un consenso di fondo, per quanto formale esso sia. Del consenso costituzionale rimarrebbe intatto, certo, il principio di maggioranza. Ma Wolterstorff non riesce a immaginare la convivenza, assicurata da decreti di maggioranza, tra collettivi religiosi e ideologici cognitivamente inconciliabili, se non come adattamento a un *modus vivendi*: «Io non sono d'accordo, sono *acquiescente* – a meno che la decisione non mi sembri davvero sconcertante»⁴⁴.

Non si vede perché, con queste premesse, la comunità politica non debba correre continuamente il pericolo di disgregarsi in conflitti religiosi. Certo, l'usuale lettura empiristica della democrazia liberale ha pur sempre concepito le decisioni della maggioranza come la temporanea sottomissione di una minoranza al potere fattuale del partito numericamente più forte⁴⁵. Ma secondo questa teoria, l'accettazione della procedura di votazione si spiega con la disponibilità al compromesso di partiti che concordano pur sempre nell'orientarsi ciascuno sulle proprie preferenze per godere della quota più alta possibile di beni materiali, come il denaro, la sicurezza o il tempo libero. Poiché mirano *alle stesse* categorie di beni condivisibili, tutti possono addiventare a compromessi. Ma proprio questa condizione non è più soddisfatta non appena i conflitti sorgono non più per beni materiali su cui c'è accordo, bensì per beni spirituali in concorrenza. I conflitti di valori esistenziali tra comunità di credenti non si prestano a compromessi. Essi possono attenuarsi, depoliticizzandosi, sullo sfondo di un consenso – comunemente presunto – su principi costituzionali.

(V) La concorrenza tra immagini del mondo e dottrine religiose, che pretendono di spiegare la posizione dell'uomo nell'universo, non si può appianare a livello cognitivo. Ma non appena queste dissonanze cognitive penetrano fino alle fondamenta della convivenza normativamente regolata fra i cittadini dello Stato, la comunità politica viene segmentata, sul terreno di un instabile *modus vivendi*, in comunità religiose e co-

munità ideologiche inconciliabili. Senza il vincolo unificante di una solidarietà che non si può imporre con la legge, i cittadini non sentono di partecipare a pari diritto alla comune prassi di formazione dell'opinione e della volontà, nella quale essi sono *debitori l'un verso l'altro* di ragioni delle loro scelte politiche. Questa reciprocità delle attese civiche distingue la comunità liberale, integrata da una costituzione, da una comunità ideologicamente segmentata. Quest'ultima esenta i cittadini credenti e quelli laici che si frequentano dall'obbligo reciproco di giustificarsi *l'uno agli occhi dell'altro* nelle controverse politiche. Poiché qui le convinzioni dissonanti di fondo e i legami subculturali soverchiano l'ipotizzato consenso istituzionale e l'attesa solidarietà fra cittadini dello Stato, non c'è bisogno che nei conflitti più radicali i cittadini consentano all'atteggiamento di seconde persone *l'un verso l'altro*.

La rinuncia alla reciprocità e la vicendevole indifferenza sembrano giustificarsi in virtù del fatto che lo Stato liberale incorre in una contraddizione quando richiede paritariamente a tutti i cittadini un *ethos* politico che ripartisce tra loro in misura diseguale gli oneri cognitivi. La riserva di traduzione e la preminenza istituzionale di cui godono le ragioni laiche su quelle religiose, richiedono ai cittadini religiosi uno sforzo di apprendimento e di adattamento che è risparmiato a quelli laici. Concorde con ciò l'osservazione empirica che anche nelle Chiese ha covato abbastanza a lungo un certo risentimento contro la neutralità ideologica dello Stato, perché l'obbligo dell'«uso pubblico della ragione» può venir assolto solo in base a determinate premesse cognitive. Ma tali atteggiamenti cognitivi sono espressione di una mentalità data di volta in volta, non si possono trasformare, come le motivazioni, nel contenuto di attese normative e di appelli politici alla virtù. Ogni «dovere» presuppone un «potere». Le attese collegate al ruolo dei cittadini dello Stato democratico cadono nel vuoto se non è avvenuta una corrispondente *mutazione* nella mentalità; in tal caso, esse non fanno che provocare i risentimenti di coloro che si sentono incompiuti e angariati.

D'altro canto, dai tempi della Riforma e dell'Illuminismo è osservabile nella cultura occidentale un'effettiva trasformazione della coscienza religiosa. I sociologi descrivono questa «modernizzazione» come la risposta della coscienza religiosa alle sfide della modernità – alla realtà del pluralismo religioso, all'ascesa delle scienze moderne e all'affermazione del diritto positivo e della morale sociale profana. Per questi rispetti le tradizionali comunità religiose debbono metabolizzare dissonanze cognitive che per i cittadini laici non esistono, o esistono solo nel caso che essi seguano dottrine parimente radicate nel dogma:

– i cittadini religiosi debbono trovare un atteggiamento epistemico verso religioni e visioni del mondo estranee, che essi incontrano nell'universo discorsivo finora occupato dalla loro religione. Ciò è possibile nella misura in cui essi mettono autoriflessivamente le loro concezioni religiose, nei confronti dei dettati delle dottrine salvifiche concorrenti, in un rapporto che non pregiudichi la loro pretesa di verità esclusiva;

– i cittadini religiosi debbono inoltre trovare un atteggiamento epistemico verso la caparbietà della scienza laica e il monopolio socialmente istituzionalizzato del sapere degli esperti scientifici. Ciò è possibile solo nella misura in cui, dal loro punto di vista religioso, essi determinano in linea di principio il rapporto fra contenuti dogmatici di fede e conoscenza laica del mondo in modo tale che gli autonomi progressi nel sapere non possano risultare in contraddizione con i dettati rilevanti della dottrina religiosa;

– infine, i cittadini religiosi debbono trovare un atteggiamento epistemico di fronte alla preminenza di cui le ragioni laiche godono anche nell'arena politica. Ciò è possibile solo nella misura in cui essi inseriscono ragionevolmente nel contesto delle loro dottrine onnicomprensive l'individualismo egualitario del diritto razionale e della morale universalistica.

Quest'opera di autoriflessione ermeneutica deve essere compiuta dal punto di vista della percezione religiosa di sé. Nella nostra cultura essa è stata condotta essenzialmente dal-

la teologia, da parte cattolica anche da una filosofia della religione che procede apologeticamente, alla quale sta a cuore di mostrare la razionalità della fede⁴⁶. Vero è che è la prassi dottrinale delle comunità a giudicare in ultima istanza se una rielaborazione dogmatica delle sfide cognitive della modernità sia o no «riuscita»; solo allora i credenti possono considerarla un «processo di apprendimento». I nuovi atteggiamenti epistemici vengono «appresi» quando procedono – alla luce delle condizioni di vita moderne, cui non si dà più alternativa – da una ricostruzione, ragionevole per gli stessi interessati, delle verità di fede della tradizione. Se questi atteggiamenti fossero soltanto il risultato contingente dell'addestramento o dell'imposizione di processi di adattamento, alla domanda: «in che modo possono venir soddisfatte le premesse cognitive per poter esigere l'*ethos* civico egualitario?» bisognerebbe rispondere con Foucault: come conseguenza di un potere discorsivo che si impone nell'apparente trasparenza del sapere illuminato. Naturalmente, questa risposta contrasterebbe con l'idea normativa di sé dello Stato costituzionale democratico.

Entro questo quadro a noi interessa la questione, rimasta aperta, se la concezione riveduta di cittadino dello Stato che io ho proposto non imponga pur sempre alle tradizioni e alle comunità religiose un *onere asimmetrico*. Dal punto di vista storico, i cittadini religiosi hanno dovuto imparare ad assumere, nei confronti del circostante ambiente laico, atteggiamenti che *non costano fatica* agli illuminati cittadini laici. Tanto per cominciare, questi non sono esposti a simili dissonanze cognitive. Ma nemmeno a loro viene risparmiato un onere cognitivo, perché una coscienza laicistica non è sufficiente per la frequentazione cooperativa con i loro concittadini religiosi. Questo sforzo di adattamento cognitivo è da distinguere dall'appello politico-morale alla tolleranza dei cittadini nei loro rapporti con persone credenti o di altra fede. In quel che segue non tratteremo della rispettosa supposizione di una possibile importanza esistenziale della religione, che si aspettano anche i cittadini laici, bensì del superamen-

to autoriflessivo di una nozione di sé laicisticamente sclerotizzata della modernità.

Finché i cittadini laici saranno convinti che le tradizioni e le comunità religiose sono per così dire un residuo arcaico, trasmesso dall'epoca delle società pre-moderne fino ai giorni nostri, non potranno che intendere la libertà religiosa così come la protezione culturale delle specie naturali in via di estinzione. Dal loro punto di vista, la religione non ha più alcuna giustificazione interiore. Allora anche il principio della separazione fra Stato e Chiesa potrà avere soltanto il senso laicistico di un riguardoso indifferentismo. In una lettura laicistica noi possiamo prevedere che le convinzioni religiose si dissolveranno alla luce della critica scientifica, e che le comunità religiose non potranno resistere alla pressione di una modernità culturale e sociale in continuo progresso. Dai cittadini che assumono un tale atteggiamento epistemico di fronte alla religione non ci si può evidentemente aspettare che prendano sul serio i contributi religiosi ai dibattiti politici e che, in una ricerca cooperativa della verità, ne verifichino un possibile contenuto esprimibile in termini laici e giustificabile nel linguaggio della motivazione.

Ma stando alle premesse normative dello Stato costituzionale e di un *ethos* dei cittadini di uno Stato democratico, l'ammissione delle enunciazioni religiose nella sfera pubblica politica ha un senso soltanto se si richiede a *tutti* i cittadini di non escludere un possibile valore cognitivo di questi contenuti – nel contemporaneo rispetto della preminenza delle ragioni laiche e della riserva istituzionale di traduzione. I cittadini religiosi partono comunque da questa premessa, ma da parte di quelli laici ciò presuppone una mentalità che nelle società laicizzate dell'Occidente è tutt'altro che ovvia. Piuttosto, perché i laici si rendano conto di vivere in una società post-secolare, *orientata anche epistemicamente* sulla sopravvivenza delle comunità religiose, occorre un cambiamento di mentalità non meno impegnativo dell'adattamento della coscienza religiosa alle sfide di un ambiente che va sempre più

laicizzandosi. Stando ai criteri di un illuminismo che si accerta criticamente dei propri limiti, i cittadini laici concepiscono il loro disaccordo con le concezioni religiose come un *dissenso ragionevolmente prevedibile*.

Senza questa premessa cognitiva, l'attesa normativa di un uso pubblico della ragione non è accettabile, comunque non nel senso che i cittadini laici si impegnino in una discussione politica circa il contenuto dei contributi religiosi nell'intenzione di tradurre in un linguaggio universalmente accessibile eventuali intuizioni e ragioni moralmente convincenti. Viene presupposto un atteggiamento epistemico derivante da un accertamento autocritico dei limiti della ragione laica⁴⁷. Questo presupposto significa che è possibile attendersi l'*ethos* di cittadini dello Stato democratico (nell'interpretazione da me proposta) indistintamente da tutti, solo se i cittadini religiosi e quelli laici assolvono processi *complementari* di apprendimento.

(VI) Il superamento critico di quelli che secondo me sono i limiti della coscienza laicistica è peraltro sostanzialmente controverso – almeno nella stessa misura delle risposte teologiche alle sfide cognitive della modernità attivate a partire dalla Riforma (e certo non soltanto fra i protestanti). Mentre noi consideriamo la «modernizzazione della coscienza religiosa» un affare della teologia e possiamo già caratterizzarla guardando alla storia passata, la fondamentale visione del mondo della coscienza laicistica è oggetto di un incessante dibattito filosofico dall'esito aperto. La coscienza laica di vivere in una società post-secolare si rispecchia filosoficamente nella forma di un pensiero post-metafisico. Questo non si esaurisce nel porre l'accento sulla finitudine della ragione, e nemmeno in quel semplice collegamento fra coscienza fallibilistica e orientamento antisettico sulla verità che dall'epoca di Kant e di Peirce impronta l'idea di sé delle scienze *speriali* *moderne*. La *controparte laica della costruzione religiosa* divenuta riflessiva è un pensiero post-metafisico che si definisce su due versanti. Partendo da premesse agnostiche,

esso da una parte si astiene dal giudizio sulle verità religiose e insiste (con intenzione non polemica) su una rigorosa separazione fra fede e scienza. Dall'altra, si volge contro una concezione scientificistica della religione e l'esclusione delle dottrine religiose dalla genealogia della ragione.

È vero che il pensiero post-metafisico rinuncia ad asserzioni ontologiche sulla costituzione dell'Essere nel suo complesso; ma ciò non significa alcuna riduzione del nostro sapere alla folla di enunciati che rappresentano di volta in volta lo «stato delle scienze». Spesso lo scientismo ci induce all'errore di cancellare la distinzione fra le conoscenze teoretiche delle scienze, che sono rilevanti per la visione che l'uomo ha di sé e della sua posizione nel grande quadro della natura, e un'immagine scientifica del mondo prodotta sinteticamente in base ad esse⁴⁸. Questo genere di naturalismo radicale svaluta tutti i tipi di asserzioni che non si possono ricondurre a osservazioni sperimentali, enunciazioni di leggi e spiegazioni causali – dunque gli enunciati morali, giuridici e valoriali non meno di quelli religiosi. Come dimostra la discussione su libertà e determinismo, i progressi nella biogenetica, negli studi sul cervello e nella robotica danno impulso a una naturalizzazione della mente che mette in forse la nostra visione pratica di noi stessi come persone che agiscono responsabilmente⁴⁹, e induce a richieste di revisione del diritto penale⁵⁰. Tuttavia, un'auto-oggettivazione naturalistica, che sconfina nel quotidiano, di soggetti capaci di parola e di azione, è inconciliabile con qualunque idea di integrazione politica che attribuisca ai cittadini un consenso *normativo* di fondo.

Un modo per illuminare criticamente sui suoi limiti la ragione multidimensionale, non bloccata unicamente sul rapporto col mondo oggettivo, è la ricostruzione, che in certo senso recupera se stessa e rimuove i blocchi, delle sue stesse origini. Così facendo, il pensiero post-metafisico non si limita al retaggio della metafisica occidentale. Esso si accerta parimenti del suo rapporto interno con quelle religioni mondiali le cui origini – come gli inizi della filosofia antica – risalgono alla

metà del primo millennio avanti Cristo, dunque all'«era assiale» individuata da Jaspers⁵¹. Le religioni che affondano le radici in questo periodo hanno infatti compiuto il salto cognitivo dalle interpretazioni narrative del mito al Logos che distingue l'essenza dall'apparenza, in maniera del tutto simile alla filosofia greca. A partire dal concilio di Nicea, la filosofia, nel corso dell'«ellenizzazione del cristianesimo», si è anche dal canto suo appropriata soprattutto di motivi e concetti sotterlogici derivati da tradizioni monoteistiche⁵².

Il complesso intreccio dei rapporti di dipendenza non si può districare, come pensava Heidegger, solo sulla linea del pensiero dell'Essere⁵³. Concetti di origine greca come quelli di «autonomia» e «individualità», o romana, come «emancipazione» e «solidarietà», sono stati da lungo tempo dotati di significati di origine cristiano-giudaica⁵⁴. Frequentando le tradizioni religiose, e naturalmente anche quelle arabe, la filosofia si è più volte resa conto degli impulsi innovativi che riceve quando le riesce di liberare, nel crogiolo dei discorsi di motivazione, i contenuti cognitivi dal loro originario isolamento dogmatico. Kant e Hegel ne sono gli esempi più influenti. Esemplare è anche l'incontro di molti filosofi del XX secolo con uno scrittore religioso come Kierkegaard, che pensa bensì in senso post-metafisico, ma non post-cristiano.

Sembra che le tradizioni religiose, anche se a volte si presentano come l'opaca alternativa alla ragione, godano ancora di una vitalità addirittura più intensa della metafisica. Sarebbe irragionevole scartare *a priori* l'idea che le religioni mondiali – come unico elemento sopravvissuto dalle culture, ormai a noi estranee, degli antichi imperi – mantengano una loro posizione nel differenziato contenitore della modernità perché il loro contenuto cognitivo non ha ancora *perso validità*. Non è comunque da escludere che esse comportino potenziali semantici che emanano una forza ispiratrice per l'intera società, non appena abbandonino i loro contenuti veritativi profani.

Insomma, verso la religione il pensiero post-metafisico si dimostra pronto a imparare e nello stesso tempo agnostico. Es-

so insiste sulla differenza tra certezze di fede e pretese di validità pubblicamente criticabili, ma si astiene dall'arrogante pretesa razionalistica di decidere che cosa nelle dottrine religiose sia o no razionale. I contenuti di cui la ragione si appropria con la traduzione non debbono andar perduti per la fede. Ma un'apologia della fede con strumenti filosofici non è affare della filosofia, che rimane agnostica. Nel migliore dei casi essa *si aggira intorno* al nucleo opaco dell'esperienza religiosa, quando riflette sulla peculiarità del linguaggio religioso e sulla caparbia della fede. Questo nucleo rimane abissalmente estraneo al pensiero discorsivo, così come il nucleo dell'intuizione estetica, intorno al quale la filosofia parimente si aggira, ma che rimane impenetrabile.

Ho esaminato questo atteggiamento bivalente del pensiero post-metafisico verso la religione, perché in esso si esprime anche il presupposto cognitivo della disponibilità a cooperare che si richiede ai cittadini laici. Esso corrisponde esattamente all'atteggiamento epistemico che i laici debbono assumere se vogliono disporsi ad apprendere, dai contributi dei concittadini religiosi ai pubblici dibattiti, ciò che eventualmente sia possibile tradurre in un linguaggio universalmente accessibile. L'accertamento filosofico della genealogia della ragione evidentemente svolge per l'autoilluminazione della coscienza laica un ruolo simile all'opera di ricostruzione che la teologia compie per l'autoilluminazione della fede religiosa nella modernità. Il dispendio di autoriflessione filosofica dimostra che il ruolo di cittadini dello Stato democratico dei laici presuppone in loro una mentalità non meno soggetta a condizioni di quella delle comunità religiose illuminate. In questo senso, gli oneri cognitivi imposti a entrambe le parti dall'acquisto degli opportuni atteggiamenti epistemici non sono affatto ripartiti asimmetricamente.

(VII) Ora, il fatto che l'«uso pubblico della ragione» (nell'interpretazione da me offerta) non dipenda affatto da ovvie premesse cognitive, ha conseguenze interessanti ma discordi

fra loro. Questo ci ricorda in primo luogo che lo Stato costituzionale democratico, che si basa su una forma deliberativa di politica, rappresenta in genere una forma di governo esigente, per così dire sensibile alla verità⁵⁵. Una «post-truth democracy» che il «New York Times» ha visto nascere in occasione delle ultime elezioni presidenziali, non sarebbe più una vera democrazia. In secondo luogo, l'esigenza di mentalità complesse mette in evidenza una improbabile condizione di funzionamento sulla cui soddisfazione lo Stato liberale difficilmente può esercitare un influsso con i propri strumenti amministrativi e giuridici. L'esempio della polarizzazione ideologica di una comunità che si divide in due campi, il fondamentalistico e il laicistico, dimostra che l'integrazione politica viene minacciata non appena troppi cittadini non siano più all'altezza dei criteri dell'uso pubblico della ragione. Ma le mentalità sono di origine pre-politica. Esse si modificano spontaneamente, in reazione a mutate condizioni di vita. Un processo a lungo termine di questo tipo viene accelerato tutt'al più nel *medium* di pubblici discorsi dibattuti fra i cittadini stessi. Ma in questo caso si può mai trattare di un processo governato e guidato cognitivamente, che possiamo descrivere come un processo di apprendimento?

Si dà per questo motivo una terza conseguenza, la più preoccupante. Finora siamo partiti dalla premessa che i cittadini di uno Stato costituzionale democratico possano acquisire le mentalità funzionalmente indispensabili mediante «processi complementari di apprendimento». Che questa supposizione non sia esente da problemi lo dimostra l'esempio sopra citato. Da quale punto di vista ci è lecito affermare che il contrasto disgregante fra mentalità fondamentalistiche e laicistiche sia il risultato di «deficit di apprendimento»? Ricordiamoci del mutamento di prospettiva che abbiamo compiuto quando siamo passati dall'interpretazione normativa del *comportamento politico morale prescritto ai cittadini di uno Stato democratico* all'indagine epistemologica di quei presupposti cognitivi, in forza dei quali soltanto si può esige-

re un simile *ethos* civico. L'autoriflessione della coscienza religiosa si deve, al pari del superamento autoriflessivo della coscienza laicistica, a un mutamento di atteggiamenti epistemici. Questi cambiamenti di mentalità si qualificano come «processi di apprendimento» solo dalla visuale di una determinata idea di sé della modernità.

È sicuramente possibile difendere questa visuale nel quadro delle teorie sociali evoluzionistiche. Ma, del tutto a prescindere dalla posizione controversa che queste teorie occupano nell'ambito della loro disciplina accademica, dal punto di vista della teoria politica normativa non si può in nessun caso richiedere ai cittadini di uno Stato liberale di descriversi, per fare un esempio, in base ad una teoria dell'evoluzione religiosa, e caso mai di qualificarsi come cognitivamente «arretrati». Soltanto gli interessati e le loro organizzazioni religiose possono decidere se una fede «modernizzata» sia ancora la «vera» fede. E se, sull'altro versante, un laicismo fondato scientificamente in fin dei conti non la spunti contro il concetto comprensivo di ragione del pensiero post-metafisico, è una questione irrisolta anche tra i filosofi. Ma se la teoria politica deve lasciare indeciso se le mentalità funzionalmente necessarie possano mai acquisirsi mediante processi di apprendimento, essa deve anche riconoscere che la sua concezione normativamente motivata dell'uso pubblico della ragione rimane «sostanzialmente controversa» anche tra gli stessi cittadini. Infatti lo Stato liberale può mettere i suoi cittadini soltanto di fronte a doveri che questi possano assolvere a *ragion veduta* – il che presuppone a sua volta che gli indispensabili atteggiamenti epistemici possano venir acquisiti a ragion veduta, dunque «appresi».

Da questa autolimitazione della teoria politica non consegue naturalmente che noi, sia come filosofi sia come cittadini, non possiamo essere convinti di dovere *e di potere* difendere con successo una lettura forte dei fondamenti liberali e repubblicani dello Stato costituzionale democratico, sia *intra muros* sia nelle arene politiche. Ma questo discorso sulla ret-

ta accezione, o addirittura sulla giustezza di un ordinamento liberale in genere e dell'*ethos* civico democratico in particolare, sconfina in campi dove non bastano le sole argomentazioni normative. La controversia si estende alla questione epistemologica del rapporto tra scienza e fede, che a sua volta tocca elementi essenziali della nozione di fondo della modernità. È interessante che i tentativi sia filosofici, sia teologici, di determinare autoriflessivamente il rapporto tra scienza e fede, sollevino interrogativi di vasta portata sulla genealogia della modernità.

Ricordiamoci della domanda di Rawls: «Com'è possibile per i credenti, non meno che per i non credenti, appoggiare un regime laico anche nel caso che sotto di esso le loro dottrine omnicomprensive non prosperino, o addirittura cadano in declino?»⁵⁶. A questa domanda non è possibile dare in ultima analisi risposta con i chiarimenti normativi della teoria politica. Prendiamo l'esempio dell'«orodossia radicale»⁵⁷, che riprende e sviluppa con gli strumenti della decostruzione l'intenzione e l'idea di fondo della teologia politica di Carl Schmitt. I teologi di questo orientamento contestano l'autonomia della modernità⁵⁸, per tornare a fondare ontologicamente «sulla realtà di Dio» il mondo moderno nominalisticamente strappato alle sue radici. La discussione con questi avversari va condotta restando nel merito. Vale a dire che agli enunciati teologici si può rispondere soltanto con controargomentazioni teologiche, a quelli storici ed epistemologici soltanto con controargomentazioni storiche ed epistemologiche⁵⁹.

Ciò vale anche per la controparte. La domanda di Rawls è rivolta in pari misura al versante laico e a quello religioso. Quando un naturalismo ideologico fa eccessivi prelievi dal suo conto scientifico, allora è più che mai indispensabile un dibattito su questioni filosofiche fondamentali. I progressi della neurologia non ci autorizzano a invitare le comunità religiose ad abbandonare una buona volta le credenze tradizionali circa l'esistenza di Dio e la sopravvivenza dopo la morte,

finché non si sia fatta chiarezza filosofica sul senso pragmatico e sul contesto tradizionale di tali affermazioni esistenziali della Bibbia⁶⁰. Il problema del rapporto fra asserzioni delle scienze sperimentali e convinzioni religiose tocca a sua volta la genealogia dell'idea di sé della modernità. La scienza moderna è una prassi comprensibile del tutto autonomamente, che fissa performativamente ogni criterio di vero e di falso, oppure questa si può intendere piuttosto come risultato di una storia della ragione che sostanzialmente include le religioni mondiali?

Rawls ha sviluppato la sua *Teoria della giustizia* nel *Liberalismo politico*, perché è andato sempre più riconoscendo la rilevanza della «reattà del pluralismo». A lui spetta il grande merito di avere riflettuto precocemente sul ruolo politico della religione. Ma proprio questi fenomeni possono rendere una teoria politica presunta «indipendente» consapevole della limitata portata dell'argomentazione normativa. Se la risposta liberale al pluralismo religioso possa essere accettata dai cittadini stessi come la risposta giusta, dipende non da ultimo dalla disponibilità dei cittadini religiosi e di quelli laici ad impegnarsi, ciascuno dal suo punto di vista, in un'interpretazione del rapporto tra scienza e fede il quale soltanto rende possibile, nella sfera pubblica politica, una reciproca relazione autoriflessivamente illuminata.

Naturalismo e religione

- ⁴³ P. Nanz, J. Steffek, *Global Governance, Participation and the Public Sphere*, «Government and Opposition», 39, 3 (2004), pp. 314-35.
- ⁴⁴ A.-M. Slaughter, *Disaggregated Sovereignty: Towards the Public Accountability of Global Government Networks*, «Government and Opposition», 39, 2 (2004), p. 163.
- ⁴⁵ Ch. Joerges, Ch. Godt, *Free trade: the erosion of national and the birth of transnational governance*, «European Review» 13, Supplement 1 (maggio 2005), pp. 93-117.
- ⁴⁶ M. Kahler, *Defining Accountability UP: the Global Economic Multilaterals*, «Government and Opposition», 39, 2 (2004), p. 133.
- ⁴⁷ L'argomentazione che segue si basa su A. v. Bogdandy, *Verfassung-srechtliche Dimensionen der Welthandelsorganisation*, «Kritische Justiz», 34, 3 (2001), pp. 425-41; Id., *Law and Politics in the WTO-Strategies to Cope with a Deficient Relationship*, «Max Planck Yearbook of United Nations Law», vol. 5, L'Aia 2001, pp. 609-74.
- ⁴⁸ Cfr. la prolusione tenuta all'università di Göttinga da P.-T. Stoll, *Globalisierung und Legitimation* (Ms. 2003).
- ⁴⁹ E.-J. Mestmäker, *Der Kampf ums Recht in der offenen Gesellschaft*, «Rechtstheorie» 20, 1989, pp. 273-88.
- ⁵⁰ Il presidente Bush parla della libertà in Iraq e nel Medio Oriente: www.whitehouse.gov/news/releases/2003/11/priint/20031106-2.html.
- ⁵¹ V. Bogdandy (2001), p. 429.
- ⁵² D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976.
- ⁵³ Un'alternativa socialdemocratica al dominante «Washington Consensus» è sviluppata da D. Held (2004).
- ⁵⁴ Ch. Taylor, *Two Theories of Modernity*, «Public Culture», 11, 1 (1999), pp. 153-74.

1. Introduzione a una discussione col cardinale Ratzinger il 19 gennaio 2004, pubblicata in «Information Philosophie», ottobre 2004, pp. 871-90.
2. Inedito.
3. Prolusione accademica in occasione del conferimento del Premio Kyoto, il 12 novembre 2004, stampata in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», fasc. 6 (2004), pp. 871-90.
4. Pubblicato col titolo: «Ich selber bin ja ein Stück Natur» - *Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit*, in A. Honneth (a cura di), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2005, pp. 13-40.
5. Versione ampliata e corretta di una conferenza inizialmente pubblicata in H. Nagl-Docekal, R. Langthaler (a cura di), *Recht, Geschichte, Religion*, Akademie Verlag, Berlin 2004, pp. 141-60.
6. Pubblicato con lo stesso titolo in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», suppl. 93, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2004, pp. 23-36.
7. Pubblicato con lo stesso titolo in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», fasc. 3 (2003), pp. 367-94.
8. Inedito.

Indice del volume

- Theunissen, M., 271-72.
 Tipton, S.M., 259-60.
 Tomasello, M., 72, 266.
 Tomuschat, Ch., 280.
 Trötschel, E., 135, 271.
 Tugendhat, E., 264, 266-67.
 Vogel, M., 265, 268.
 Waldron, J., 277.
 Walzer, M., 279.
 Ward, G., 263.
 Weber, M., 21, 109, 135, 271.
 Weingarten, M., 267.
 Weischedel, W., 269, 279.
 Weithmann, P.J., 29, 260.
 Wellmer, A., 265.
 Wenz, G., 237, 271-72.
 Willett, C., 274, 276.
 Wills, G., 258.
 Wimmer, R., 269.
 Wingert, L., 71, 263, 265-66, 268, 276, 278, 280.
 Wittgenstein, L., 81, 86, 145.
 Wittrock, B., 262.
 Wolterstorff, N., 35-38, 259-60, 262.
 Wright, G.H. v., 265.
 Yardley, W., 258.
 Yates, M., 258.
 Young, I., 200.
 Zangl, R., 279-80.
 Zürn, M., 279-81.

Introduzione

v

Pluralismo religioso e solidarietà fra cittadini

1. Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico? 5
2. La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati 19

Naturalismo e religione

3. Libertà e determinismo 53
4. «Ma sono anch'io un pezzo di natura». Adorno sull'intreccio fra natura e ragione. Riflessioni sul rapporto fra libertà e indisponibilità 83
5. Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant 111

Tolleranza

6. La tolleranza religiosa come battistrada dei diritti culturali 151

7. La parità culturale di trattamento e i limiti del liberalismo post-moderno	171
8. Una costituzione politica per la società pluralistica mondiale?	214
Note	255
Fonti	283
Indice dei nomi	287