



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Jürgen Habermas: Stato, discorso, laicità

Relatore

Ch. Prof. Giuseppe Goisis

Laureando

Francesco Zannin
Matricola 826161

Anno Accademico

2011 / 2012

Jürgen Habermas:

Stato, discorso, laicità

INDICE

Introduzione	p. 1
1. Quadro storico del processo di secolarizzazione e della nascita dello Stato moderno	
1.1 La laicità al principio del potere	p. 4
1.2 La lotta per le investiture	p. 5
1.3 La Riforma	p. 9
1.4 Dalla Rivoluzione francese verso la neutralità dello Stato	p. 12
1.5 Poteri dello Stato e trasformazioni della società	p. 16
2. Secolarizzazione e laicità dello Stato: società e religione	
2.1 Indicazioni storiche e terminologiche	p. 20
2.2 Reazioni della Chiesa alla secolarizzazione: verso la laicità	p. 28
2.3 Fedeltà alle leggi o fedeltà alla religione?	P. 31
3. Jürgen Habermas: proceduralismo, laicità, democrazia	
3.1 Essere co-legislatori democratici in un ambiente laico	p. 39
3.2 Solidarietà civica come uscita dall'etnocentrismo: contributo di William Barnett Pearce	p. 49
3.3 Divergenze rispetto al modello di laicità di J. Rawls	p. 52
4. Fondamenti del discorso e agire comunicativo	
4.1 I caratteri delle azioni linguistiche	p. 57
4.2 Integrazione comunicativa mediante argomentazione	p. 64

5. Diritto e politica

5.1 Legittimità e validità del diritto	p. 73
5.2 Principio democratico	p. 77
5.3 Complementarietà	p. 79
5.4 Diritti portanti	p. 83
5.5 Sovranità popolare	p. 86
5.6 Politica deliberativa e laicità	p. 88
5.7 Sfera pubblica politica e opinione pubblica	p. 90

6. Tolleranza e costituzione

6.1 Tolleranza, riconoscimento e comunicazione cosmopolita	p. 94
6.2 Lo Stato democratico post-secolare vive di presupposti che non può garantire?	p. 102

7 Conclusione

p. 112

Bibliografia

p. 115

INTRODUZIONE

Al giorno d'oggi le società in cui viviamo sono caratterizzate da una pluralità di gruppi etnici che convivono, si ampliano, si relazionano al loro interno e con gli altri. Una società nella quale la comunicazione la fa da padrona nelle sue varie forme, nel bene e nel male. Lo si può capire guardandosi semplicemente attorno e osservando tutte le pubblicità che ci circondano, le varie persone che ci passano di fianco mentre parlano al cellulare o mentre lavorano – svincolati da un luogo fisso – grazie ad internet.

Questi mezzi che veicolano la comunicazione non sono di per sé neutrali ma si adattano agli scopi e ai modi di coloro che li utilizzano; perciò sono le intenzioni comunicative di ciascun individuo a determinare un impiego giusto o meno di tali mezzi. Ma le modalità con le quali ogni persona si può relazionare con un'altra sono molto spesso precostituite e poste in essere da ciò che apprendiamo dalla nostra cultura d'origine e dal riconoscimento, o misconoscimento, della nostra identità da parte degli altri. Tutto ciò può portare alla formazione di schemi di interazione basati su stereotipi negativi nei confronti di coloro che si differenziano dal nostro modo di vedere il mondo, che si configura sulla base di un insieme di saperi, più o meno espliciti, e di interpretazioni etiche della realtà apprese dal contesto vitale in cui ogni individuo cresce.

Dunque anche nei confronti dei credenti ad una religione da parte dei laici si può costituire un atteggiamento comunicativo orientato a tutto fuorché all'intesa, e viceversa. Questa situazione, poiché fattore di conflitto sociale, politico e istituzionale, non è tollerabile in una contemporaneità in cui gli Stati divengono sempre di più multiculturali. Da qui l'esigenza dello sviluppo di un modello di interazione tra soggetti comunicativi che permetta di superare il loro osteggiarsi reciproco. Questo modello ha a proprio fondamento, per quel che riguarda gli ambiti più esteriori della propria identità che entrano in contatto con quella degli altri, la capacità degli individui di porre sotto la luce della ragione ristrutturante le zone di conflitto tra i saperi espliciti e i costumi che le

visioni del mondo di ciascuno porta con sé.

Sulla base di una tolleranza così ottenuta, ci si può ora attendere tra gli individui un dialogo, che pur facendo riferimento ad un “disaccordo ragionevolmente persistente”¹, sia aperto all’ascolto e all’apprendimento reciproco. Questa forma di confronto è fondamentale in ambito politico per la formazione di una sfera pubblica qualificata e di una opinione pubblica che sia in grado di esprimersi sulle questioni importanti della vita comune nello Stato.

Il modo in cui questo confronto comunicativo tra le varie voci della società possa aver luogo lo esplicherò lungo questa tesi prendendo come riferimento la filosofia di Jürgen Habermas per quel che riguarda gli ambiti della teoria dell’agire comunicativo, della teoria democratica procedurale e delle norme d’azione. Ritengo che attraverso la fondazione, mediante gli atti linguistici, di un sapere intersoggettivamente condiviso e universalmente accessibile si possa costruire a piccoli passi quella struttura chiamata Stato, formata attraverso il libero atto di un insieme di individui di “costituirsi in una associazione di liberi e di eguali”². Inoltre in virtù del suo essere originariamente costituito e costituzionalizzato, lo Stato democratico di diritto e liberale può garantire i propri presupposti se i suoi apparati applicano correttamente e rispettano le procedure di deliberazione e di formazione di un diritto valido e legittimo descritte da Habermas nei suoi testi. Ma soprattutto i suoi presupposti sono garantiti se i cittadini dello Stato – costituito e costituzionalizzato – riconoscono in esso la fonte della loro libertà mediata da leggi coercitive, le quali mirano a far rispettare le uguali libertà dei soggetti giuridici. Riconoscendo in esso o meglio nella Costituzione tale fonte, quale luogo di formalizzazione dello Stato e delle sue competenze, i cittadini di una società multiculturale, che si riconoscono autori delle leggi a cui soggiacciono, non avrebbero alcuna buona ragione per distaccarsi dalla Costituzione e dall’ordine e coordinamento da essa prodotto³. Il «patriottismo costituzionale» che così nasce dall’appropriazione da parte dei

¹ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Bari (2006), cit., p. 158.

² J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, Milano (2008), cit., p. 128.

³ Fatto salvo il desiderio dei cittadini, non razionalmente motivato, di un ritorno ad un mondo in cui le forze pre-politiche spadroneggiano e le visioni etiche maggioritarie impongono agli altri la loro legge.

cittadini quale appunto fonte della loro libertà e tutela, tenta di offrire una via di uscita al famoso dilemma di Böckenförde:

Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà. Da una parte esso può esistere come Stato liberale solo se la libertà, che esso garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno [...] D'altra parte, però, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne, cioè con i mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità⁴.

Qui Böckenförde fa riferimento allo Stato laico secolarizzato, ed è proprio dal tema del processo di secolarizzazione e di laicizzazione dello Stato e della società che questa tesi inizierà a trattare.

⁴ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia (2006), cit., pp. 68-69.

1 QUADRO STORICO DEL PROCESSO DI SECOLARIZZAZIONE E DELLA NASCITA DELLO STATO MODERNO

1.1 La laicità al principio del potere

Il connubio tra potere spirituale e potere politico non ebbe origine con la nascita del cristianesimo ma successivamente quando, secondo la “tesi Pirenne”, il Papato si alleò con la dinastia carolingia:

Lo stato merovingio, come l'impero romano, è laico. Il re merovingio è un *rex Francorum*. Il re carolingio è *Dei gratia rex Francorum*, e questa piccola aggiunta è l'indice di una trasformazione profonda. [...] Mediante la consacrazione la Chiesa aveva un'autorità sul re. Il carattere laico dello Stato da allora si cancellò⁵.

In virtù di questo passaggio in *Dei gratia*, “l’interdipendenza fra religione e nazione si spinse fino alla simbiosi”⁶. La nazione era concepita come una totalità vivente dotata di un’anima al cospetto di Dio, il quale aveva previsto per essa una missione da svolgere e realizzare in questo mondo. Dunque l’intera società era “immersa in un ambiente sacrale, [...] per un suddito servire il suo re, battersi per il suo paese, significava obbedire a Dio”⁷.

Prima dell'alleanza papale con i carolingi lo Stato era laico, il potere temporale-politico e quello spirituale erano ben divisi seguendo le indicazioni delle stesse Nuovo Testamento: “Rendete a Cesare quello che è di Cesare, e a Dio quello che è di Dio”⁸.

In questa frase si trova l'origine del dualismo tra potere spirituale e potere temporale, tra politica e religione; non c'è alcuna affermazione circa la necessità di un'alleanza tra trono e altare, o qualcosa di simile. Questa alleanza si verificò

⁵ H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, Bari 1976, cit., pp. 257, 260-261, in *Laicità Europea* di Fulvio De Giorgi.

⁶ R. Rémond, *La secolarizzazione*, Bari 2003, cit., p. 152.

⁷ Ivi, cit., p. 153.

⁸ Vangelo di Matteo 22, 21.

successivamente per motivazioni politiche e strategiche, non per le motivazioni religiose che fossero coglibili dai Vangeli. Infatti nei testi neotestamentari non si fa alcuna dichiarazione di aperto appoggio o connubio con qual si voglia sistema politico poiché la cura spirituale delle anime non è una occupazione prettamente politica, ma può essere coadiuvata dal sistema politico. Storicamente nei secoli – nota Zagrebelsky – la *potestas circa temporalia* si era basata su tre presupposti:

a) la salvezza dell'anima in Dio è la vocazione suprema [...]; b) solo la Chiesa cattolica, apostolica, romana è dispensatrice di salvezza, con la conseguenza che l'autorità ecclesiastica si attribuisce l'amministrazione della frontiera che separa dannati da eletti; c) la via cristiana alla salvezza [...] comporta l'impegno dei cristiani a trasformare il mondo e a fare del tempo finito il *speculum christianum*⁹.

Il sistema politico giunge in questo modo ad avere un *telos* che antecede la sua istituzione materiale e che legittima il suo operare se esso rimane fedele a questo a priori trascendente – “rendere a Dio quello che è di Dio”¹⁰ – dando così alla forma di governo politico una validazione intrinseca.

1.2 La lotta delle investiture

L'origine del processo di secolarizzazione può essere individuata nel periodo tra la seconda metà del secolo XI e la prima metà del XII, quando i conflitti politico-spirituali tra papato e imperatore germanico si acuirono fino alla rottura dell'unità politico-religiosa della *res publica christiana*. Quest'ultima si manifestava concretamente nello Stato sacrale e guidato dall'imperatore Enrico

⁹ G. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste*, Bari 2010, cit., pp. 21-22.

¹⁰ Vangelo di Matteo 22, 21.

“Oggi quel motto [...] serve alla Chiesa come base per una pretesa primogenitura nella definizione cristiano-cattolica di laicità, in quanto <<sana>>, <<vera>>, <<giusta>>, <<nuova>>, <<positiva>> laicità, da contrapporre alla <<insana>>, <<falsa>>, <<ingiusta>>, <<superata>>, <<negativa>> laicità prodotta da una storia sbagliata, nemica della religione, una storia che i tempi attuali si dovrebbero incaricare di correggere”. G. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste*, Bari 2010, cit., p. 15.

IV consacrato dal papa a difensore della cristianità.

Lo spirito di rottura si può cogliere in una serie di 27 asserzioni di papa Gregorio VII, scritte nel 1075, che vanno sotto il nome di *Dictatus papae*. Esse affermano il potere assoluto del pontefice all'interno della Chiesa e nell'ambito della cristianità. Tra le affermazioni più importanti vi sono:

12. Che a lui è permesso di deporre gli imperatori;

[...]

26. Che non deve essere considerato cattolico chi non d'accordo con la Chiesa Romana;

27. Che il Pontefice può sciogliere i sudditi dalla fedeltà verso gli iniqui¹¹.

Con queste frasi il papa esprime la propria supremazia sulle coscienze cristiane di contro alla volontà dei re o imperatori, e il potere di scomunica nei confronti di coloro che non avessero accettato tali regole.

In risposta a Gregorio VII, Enrico IV scrisse un'epistola nel 1076:

“[...] tu non hai temuto di ergerti contro il potere regio che ci è stato concesso da Dio, ed hai osato minacciare di togliercelo: come se noi avessimo ricevuto il regno da te, come se il regno o l'impero sia nella tua mano e non in quella di Dio”¹².

In queste parole vi è il germe del distacco tra potere politico secolare e potere spirituale del papato, anche se era tutto ancora avvolto all'interno di un'aurea religiosa.

La distinzione di ruolo tra i due detentori dei poteri era già ben chiara a papa Bonifacio VIII quando, nella bolla *Unam Sanctam* del 1302, scrisse:

Noi sappiamo dalle parole del Vangelo che in questa Chiesa¹³ e nel suo potere ci sono due spade, cioè la spirituale e la temporale [...]. Ambedue sono in

¹¹ *Dictatus papae* cit., in *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Selectae*, II, pp. 202-208.

¹² Epistola di Enrico IV cit., in *Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones et acta publica imperatorum et reum*, I, pp. 110 sgg.

¹³ Con termine “Chiesa” qui viene intesa la comunità/assemblea dei fedeli.

potere della Chiesa, la spada spirituale e quella materiale; una invero deve essere impugnata per la Chiesa, l'altra dalla Chiesa; la seconda dal clero, la prima dalla mano di re o cavalieri, ma secondo il comando e il controllo del clero, perché è necessario che una spada dipenda dall'altra e che l'autorità temporale sia soggetta a quella spirituale. [...] Pertanto noi dichiariamo, stabiliamo, definiamo ed affermiamo che è assolutamente necessario per la salvezza di ogni creatura umana che essa sia sottomessa al Romano Pontefice¹⁴.

Ebbene se ogni uomo deve essere sottomesso al Pontefice lo sarà di necessità anche ogni detentore del potere politico, tutto ciò nell'ottica della salvezza collettiva delle anime.

Questa visione di una salvezza collettiva mostra come in quell'epoca gli uomini vivessero in quello che Charles Taylor chiama "mondo poroso incantato dei nostri avi"¹⁵. Un mondo al cui centro c'era la società la quale era percorsa da forze spirituali che pervadevano il mondo manifestandosi in eventi tipici per la comunità come espressione "talvolta di agenti malvagi, talvolta di santi, e talvolta direttamente di Dio"¹⁶. Queste forze agivano su ciascun individuo in quanto espressione della società, e la comunità poteva reagire a tali eventi solo facendo riferimento al potere in proprio possesso in quanto collettività spirituale solida, attingendo dunque al "potere della parrocchia, ma in senso più ampio, quello della Chiesa in tutta la sua estensione"¹⁷. La visione escatologica influenzava profondamente la società: vivere questa vita in vista di qualcosa che la trascende – il Regno dei cieli – per accedere al quale la nostra¹⁸ esistenza verrà valutata per le nostre azioni. "L'idea di un giudizio comune, che coinvolgesse tutti, alla fine dei tempi, ha costituito una componente centrale del cristianesimo sin dalle sue origini"¹⁹.

Questo è il punto focale della visione del mondo pre-moderno: chi – anche e soprattutto tra i governanti – rifiutava di fare riferimento a questo potere della

¹⁴ PP. Bonifacio VIII, *Unam Sanctam*, Laterano (1302), cit., VI/1 b,c.

¹⁵ C. Taylor, *L'età secolare*, Milano (2009), cit., p.62.

¹⁶ Ivi, cit., p. 61.

¹⁷ Ivi, cit., p.63.

¹⁸ Importanza di un termine collettivo.

¹⁹ Ivi, cit., p. 94.

comunità fondato sulla credenza e avente come referente ermeneutico la Chiesa diveniva un eretico per il popolo fedele. Inoltre la disapprovazione personale di determinate pratiche o riti non poteva rimanere una faccenda privata poiché, essendo una collettività organizzata in “una struttura sociale fondata sulla signoria fondiaria”²⁰, l’ambito pubblico generale risultava inglobare anche gran parte dell’ambito individuale privato. Lo *status* di signore di un determinato territorio era neutrale superiore rispetto ai criteri di «pubblico» e «privato», che solo a partire dalla modernità vengono ad istituzionalizzarsi; il signore si presentava come “l’incarnazione di un potere comunque «superiore»”²¹, rappresentando così questo *status* pubblicamente.

Il potere superiore del signore del regno poteva:

esistere solo grazie al potere, alla divinità che cinge il sovrano, alla sua consacrazione, a certi poteri taumaturgici che la gente considerava connaturati alla persona del re²².

I passi successivi verso la secolarizzazione furono condotti dal papato in direzione di un allontanamento dell'imperatore da tutto ciò che riguardava la spiritualità, la sacralità e la santità, desacralizzano il suo ruolo e ponendolo al pari di ogni altro cristiano di fronte all'autorità divina. Viceversa il potere politico poté dismettere la necessità di una legittimazione sacrale e cercarla in se stesso.

²⁰ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari (2006), cit., p. 9.

²¹ Ibidem.

“Nella società feudale del Medioevo la dimensione pubblica come ambito specifico, distinto dalla sfera privata, non può essere individuata dal punto di vista sociologico, cioè sulla base di criteri istituzionali. [...] Questo carattere pubblico rappresentativo non si costituisce come un ambito sociale, come una sfera pubblica; è piuttosto, se è possibile una traslazione del termine, qualcosa come un indice distintivo di status.” Ibidem.

²² C. Taylor, *L'età secolare*, Milano (2009), cit., p.64.

1.3 La Riforma

Il retroterra culturale e spirituale che permise lo svilupparsi dei movimenti di riforma prese forma già nel tardo medioevo. In quel frangente la Chiesa iniziò a trasmettere il messaggio che fosse necessario concentrarsi sull'individuo e non più sulla collettività quando si pensava al Giudizio finale, poiché lì singolarmente con le proprie colpe ci si sarebbe trovati²³. Questo processo di individualizzazione delle responsabilità ebbe dunque una matrice spirituale.

Attorno alla preoccupazione individualizzante per la morte e il giudizio sorse la nuova solidarietà dell'intercessione. Il vivente poteva pagare e portare in altri modi sollievo alle anime dei morti²⁴.

È proprio attorno alla questione della paura della morte, la salvezza dell'anima che si inserì il pensiero riformatore di Lutero rovesciando il terrore del Giudizio dopo la morte in speranza di salvezza e fiducia terrena in virtù della Grazia che Dio concederà ad alcuni tra tutti uomini che sono peccatori.

L'esito sociale di questo pensiero spirituale fu che l'individuale "riconoscimento del proprio stato di peccatori impotenti diventò sempre più un gesto puramente formale"²⁵. Vi fu dunque un forte impulso a credere nelle capacità personali che permise un progressivo "disincantamento del mondo e l'abolizione della società basata sull'equilibrio gerarchico"²⁶. Esempificazione di questo equilibrio gerarchico è espressa dalla formula:

il clero prega per tutti, i signori difendono tutti, i contadini lavorano per tutti, racchiudeva l'idea che la società fosse organizzata in funzioni complementari, a

²³ Cfr. *ivi*, p.94.

²⁴ *Ivi*, cit., p. 96.

²⁵ *Ivi*, cit., p. 115.

"Come affermazione generale, restava ovviamente vero che la maggioranza dell'umanità era condannata alla dannazione, e che i pochi destinati a salvarsi erano davvero molto fortunati, ma in pratica tutti costoro erano fiduciosi di appartenere a tale minoranza". *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, cit., p. 119.

"Possiamo interpretare il cattolicesimo medioevale come una sorta di religione che incorporava una sorta di equilibrio fondato sulla complementarietà gerarchica. E questo modello era indubbiamente riconosciuto come principio di organizzazione per la società". *Ivi*, cit., p. 67

cui spettava non di meno un valore diverso²⁷.

Con la rottura di questa condizione di complementarità sociale tipica del medioevo, si poteva iniziare a pensare – solo a posteriori si riesce a cogliere questo aspetto – ad un dipanarsi dei rapporti tutelari a cui il potere regio era sottoposto dal papato, e pure una diminuzione del consenso del popolo nei confronti dei diktat sia posti dalle autorità ecclesiastiche sia da quelle politiche.

Con la Riforma protestante si aprì un nuovo problematico scenario: come potevano convivere differenti confessioni religiose in uno stesso ordinamento politico?

Siamo qui nel XVI secolo; lo Stato era confessionale e dunque solo i credenti appartenenti al credo religioso riconosciuto dall'autorità erano considerati cittadini liberi di esercitare il proprio culto, mentre gli appartenenti ad altre confessioni venivano perseguiti in quanto eretici o eterodossi. Fino al tardo medioevo non fu neppure concepibile l'esistenza di una pluralità di confessioni cristiane poiché la visione omnicomprensiva del mondo poneva l'uomo entro un ordine che lo trascendeva:

entità superiori [...] oppure una variante più elevata di essere [...] richiedevano e meritavano la nostra adorazione, venerazione, devozione o amore; [...] *questi atteggiamenti* venivano considerati come una componente essenziale della prosperità umana²⁸.

Prosperità umana che divenne anche immanente e non più solo orientata ad una realtà trascendente a seguito del processo di individualizzazione iniziato nel tardo medioevo e del messaggio riformatore luterano che poneva fiducia nelle capacità dell'uomo. Proprio questo tratto di immanenza ha consentito lo sbocciare di più interpretazioni di ciò che potesse significare per diversi gruppi umani la propria prosperità²⁹. All'epoca la fede veniva intesa come rapporto di

²⁷ Ivi, cit., p. 67.

²⁸ Ivi, cit., p. 34 (corsivo mio).

²⁹ “Ogni persona e ogni società vive con o in conformità a una concezione/i di ciò che significa la prosperità umana: in che cosa consiste la vita realizzata? Che cosa rende una vita degna di essere vissuta? [...] E i nostri sforzi di dare loro risposta definiscono i punti di vista

fedeltà di tipo giuridico, per cui chi non professava il credo riconosciuto dallo Stato non era ritenuto attendibile nel rispettare le leggi.

Questo secolo fu caratterizzato da numerose guerre di religione all'interno dei vari Stati. Tali guerre portarono la politica a separarsi in linea di principio dalla religione, ponendosi al di fuori delle parti in conflitto al fine di garantire la pace all'interno della nazione, pena il ritorno alla guerra civile religiosa. In quest'ottica sono da inquadrare sia l'Editto di Nantes promulgato da Enrico IV di Francia, il quale garantiva per legge l'esistenza degli ugonotti, sia la massima *cuius regio eius religio* nell'impero, che permetteva l'esistenza di più confessioni all'interno del territorio, diviso in varie subunità statali, del Sacro Romano Impero.

Tuttavia la Chiesa di Roma non depose la propria pretesa di universale potestà spirituale da applicare al mondo cristiano, ma la adattò al nuovo contesto. Molto importante fu:

il contributo del cardinale Roberto Bellarmino tramite la sua dottrina della *potestas indirecta in temporalibus*. [...] Il potere temporale si divide *il* territorio e si divide *per* il territorio³⁰.

In virtù di questa dottrina la Chiesa si rivolgeva principalmente ai regnanti cattolici che ad essa facevano riferimento, pur avendo il suo messaggio politico un'estensione ben più ampia, ma non essendo più valido per tutti in virtù della molteplicità confessioni e degli sfondi culturali che si erano generati con la riforma. Si era dunque generata una scissione tra la figura del cittadino e il credente cattolico, a causa di ciò il magistero della Chiesa poteva fare riferimento all'ubbidienza di una porzione parziale della popolazione europea³¹.

La pace e l'unità della nazione fu possibile solo nel rispetto del comando del re come legge suprema anche se esso veniva influenzato nelle proprie decisioni più o meno indirettamente dalla Chiesa. In questo modo si poneva formalmente

a cui cerchiamo di mantenerci fedeli nelle nostre vite. [...] Queste e le varie pratiche mal formulate in cui le persone che ci circondano s'impegnano costituiscono le risorse che la nostra società offre a ciascuno di noi nei nostri tentativi di condurre una vita." Ivi, cit., p. 31.

³⁰ G. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste*, Bari (2010), cit., p. 26.

³¹ Cfr. G. Zagrebelsky, *ivi*, pp. 29-31.

la separazione tra Chiesa e Stato con l'affermarsi dell'ordine legale.

1.4 Dalla Rivoluzione francese verso la neutralità dello Stato

In Francia la garanzia d'esistenza riconosciuta alle confessioni protestanti dai regnanti dopo l'editto di Nantes venne ritirata nel 1685. Tale revoca portò ad un ritorno alla discriminazione giuridica – mai del tutto scomparsa anche in precedenza – nei confronti di coloro che non aderivano alla religione di Stato poiché la cittadinanza veniva a coincidere con la religione a cui aderiva il singolo individuo.

La svolta si ebbe con la Rivoluzione francese e la promulgazione da parte dell'Assemblea Costituente il 26 agosto 1789 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, all'interno della quale l'articolo 10 affermava: “Nessuno può essere molestato per le sue opinioni, anche religiose”.

Con questa frase le credenze religiose venivano equiparate alle opinioni, riducendone dunque il valore, e entravano a far parte della sfera privata e della libera scelta all'interno della quale lo Stato non può intervenire. La cittadinanza politica in questo modo veniva sganciata dalla confessione (opinione) religiosa, e i cittadini francesi potevano così godere di tutti i diritti civili e politici quale che fosse la loro confessione³².

Conseguenze di questa dissociazione furono la creazione e lo sviluppo dei sistemi dello stato civile, come ad esempio l'anagrafe. La loro importanza era relativa alla sostituzione del clero, che fino ad allora aveva tenuto i registri dei battesimi, matrimoni e funerali scandendo il tempo della vita sociale, con l'organizzazione statale.

Nel corso del XIX-XX secolo tutte le società europee hanno imboccato la strada di una progressiva secolarizzazione con modalità e tempi differenti. La Francia è stata tra quelle che hanno sperimentato tutte le possibili modalità di separazione tra Chiesa, Stato e società.

Il primo passo compiuto da tutti gli Stati confessionali fu quello di eliminare

³² Cfr. R. Rémond, *La secolarizzazione*, Bari (2003) pp. 54-55.

le discriminazioni, inscritte nelle legislazioni e nei codici, nei confronti dei sudditi che non professavano la religione riconosciuta ufficialmente dallo Stato, allo scopo di creare effettive condizioni di libertà di coscienza per i singoli individui – sulla scia della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 – sulla base di un pensiero liberale.

Di questo pensiero faceva parte l'idea che lo Stato dovesse essere assolutamente neutrale in materia religiosa riconoscendo così l'uguaglianza dei culti e, reciprocamente, le Chiese non dovessero intervenire nel campo pubblico. Lo sviluppo successivo di questo concetto di neutralità portò verso l'eliminazione – nella forma radicale diveniva laicismo³³ – dalla vita pubblica e dallo spazio sociale di ogni espressione religiosa al fine di non offendere chi non crede alla medesima religione o visione del mondo. Non potendo però eliminare i monumenti religiosi costruiti precedentemente, vennero eretti edifici pubblici destinati ad usi secolari da alcuni definiti: “le cattedrali del XX secolo”³⁴.

La rottura finale dei rapporti Stato-Chiesa si ebbe nel 1905 in Francia, con l'approvazione della legge repubblicana in cui si dichiarava che lo Stato francese non avrebbe più riconosciuto né sovvenzionato né stipendiato alcun culto, ma avrebbe garantito la libertà dei culti. Inizialmente questa legge venne applicata in modo intransigente, interrompendo qualunque tipo di relazione con i culti, ma col tempo la sua esecuzione divenne più flessibile.

Non tutti gli Stati compirono il cammino qui sopra descritto; la Francia lo eseguì integralmente, altri invece si fermarono prima. L'altra faccia della medaglia fu la ritrovata indipendenza delle istituzioni confessionali dalle autorità statali, queste ultime non volevano più avere a che fare con le questioni di fede legate alla verità delle dottrine religiose; ad esempio a nomina dei vescovi tornò prerogativa esclusiva del papato, mentre ancora nel XIX venivano scelti in molti stati dalle autorità governative.

A questa neutralizzazione dello Stato corrispose un allontanamento degli

³³ Il laicismo vede nella religione un avversario da combattere; dovere dello Stato è mettere in campo una legislazione in grado di combatterne l'influenza. Cfr. *ivi*, pp. 199-201.

³⁴ *Ivi*, cit., p. 203.

appartenenti al clero dall'attiva vita politica all'interno delle istituzioni statali secolari. La Chiesa si arroccò sulle proprie posizioni di fronte “alla rottura del vincolo cristiano *dentro le società civili*”³⁵. Essa nella figura di papa Gregorio XVI condannò:

l'indifferentismo, ossia quella perversa opinione [...] secondo la quale si possa in qualunque professione di Fede conseguire l'eterna salvezza dell'anima se i costumi si conformano alla norma del retto e dell'onesto. [...] Poiché è affermato dell'Apostolo che esiste <<*un solo Iddio, una sola Fede, un solo Battesimo*>> (Ef. 4,5), temano coloro i quali sognano che veleggiando sotto bandiera di qualunque Religione possa egualmente approdarsi al porto dell'eterna felicità. [...] Da questa corrottissima sorgente dell'*indifferentismo* scaturisce quella assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che si debba ammettere e garantire a ciascuno la *libertà di coscienza*: errore velenosissimo, a cui apre il sentiero della piena e smodata *libertà di opinione* che va sempre aumentando a danno della Chiesa e dello Stato. [...] L'esperienza di tutti i secoli, fin dalla più remota antichità, dimostra che città fiorentissime per opulenza, potere e gloria per questo solo disordine, cioè per una eccessiva libertà di opinioni, per la licenza delle conventicole, per la smania di novità andarono infelicamente in rovina. A questo fine è diretta quella pessima, né mai abbastanza aborrita ed esecrata <<*libertà della stampa*>> nel divulgare scritti di qualunque genere³⁶.

Ciò contro cui si stava scagliando con questa enciclica papa Gregorio XVI era quell'insieme di processi avvenuti tra il XVII e il XVIII secolo che Charles Taylor indica come «svolta antropocentrica»³⁷. Questa svolta è caratterizzata da una accentuazione del carico valoriale posto sulla prosperità umana che produce uno “slittamento che ci porta tutti quanti fuori dalla fede”³⁸. Taylor descrive questo cambiamento partendo dalla considerazione biblica che Dio voglia il nostro bene e la nostra prosperità, giungendo persino a inviare suo Figlio e

³⁵ G. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste*, Bari (2010), cit., p. 31.

³⁶ PP. Gregorio XVI, *Mirari vos*, Roma (1832), cit., p. 4.

³⁷ Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, Milano (2009).

³⁸ C. Taylor, *L'età secolare*, Milano (2009), cit., p. 814.

facendolo soffrire per noi; “questo elemento ha finito per essere letto in chiave che progressivamente escludeva il sacrificio e la sofferenza ordinata da Dio”³⁹.

Ecco un primo punto di slittamento:

se il bene che Dio desidera per noi non si limita a includere l’umana prosperità, ma consiste interamente in essa, che senso ha sacrificare un po’ di questa prosperità allo scopo di servire Dio? Così, il nesso tra sacrificio e religione si spezza⁴⁰.

Un secondo punto:

la vita di Cristo all’interno del clima antropocentrico: non è importante quello che egli *fa* (espiare, vincere la morte e il peccato), ma piuttosto ciò che egli *dice* o *insegna*. Lo slittamento verso l’unitarianesimo e poi, al di là di esso, verso un umanesimo di cui Cristo può essere uno dei «profeti», appartiene a questo grande spostamento del baricentro della vita di Gesù⁴¹.

Questi due slittamenti hanno condotto ai quattro punti principali – secondo Taylor – di svolta in direzione dall’antropocentrismo:

- 1) l’adombramento del senso ultramondano nelle azioni dei singoli nel vivere comune;
- 2) “l’eclissi della grazia”⁴² e contemporaneamente la esaltazione della ragione e della sua pretese di autosufficienza nella comprensione delle cose del mondo e del piano divino per noi;
- 3) la fine del sentimento del mistero, poiché se il piano divino è comprensibile alla ragione e si distende nella natura che ci circonda, allora nessun mistero può esserci;

³⁹ Ivi, cit., p. 815.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ivi, cit., p. 816.

“La violenza e la distruzione del mondo come una componente del piano finale di Dio pienamente realizzato, e/o la interiorizzata come potere della collera, diviene pressoché incomprensibile. [...] Tutta la sofferenza a cui solitamente veniva attribuito un senso e uno scopo in quanto violenza divina, ora invece diventa una domanda per Dio”. Ivi, cit., pp. 815, 817.

⁴² Ivi, cit., p. 287.

- 4) la decadenza dell'idea di un piano divino per elevare gli uomini oltre i "limiti connaturati alla loro condizione attuale"⁴³.

Ebbene contro questa visione del mondo antropocentrica, che si allontanava molto da una fede profonda in Dio e dalla fiducia totale nel messaggio portato innanzi dalla Chiesa romana, che si scagliò papa Gregorio XVI.

1.5 Poteri dello Stato e le trasformazioni della società

Il medioevo e la prima età moderna sono stati caratterizzati da un ordinamento politico composto da tanti poteri politici dispersi, che si limitavano reciprocamente, senza che su di essi si erigesse un'autorità politica onnicomprensiva.

La separazione tra Stato e società avvenne attraverso il progressivo accentramento dei poteri in una sola persona (monarca o signore territoriale) e a partire dallo smantellamento di alcune importanti prerogative dei poteri intermedi. Si ebbe così il passaggio dalla "*societas civilis cum imperio*"⁴⁴, società modellata sulla sovranità politica tipica del medioevo, alla "*societas civilis sine imperio*"⁴⁵, società composta di sudditi che stanno di fronte alla sovranità statale. Questa trasformazione ha fatto sì che gli «stati sociali» divenissero «strati sociali»⁴⁶.

Nel periodo tra il XVII e il XVIII secolo si colloca la nascita di una sfera pubblica borghese che inizialmente poteva essere concepita – indica Jürgen Habermas – come "la sfera dei privati riuniti come pubblico"⁴⁷. Questa sfera fu il frutto di un ampliamento e completamento della sfera familiare della borghesia e della sfera pubblica letteraria⁴⁸. Quest'ultima era composta da individui che si riunivano in luoghi pubblici determinati all'interno della

⁴³ Ivi, cit., p. 288

⁴⁴ E.-W. Böckenförde, *L'importanza della separazione fra Stato e società nello Stato sociale democratico di oggi*, in *Diritto e secolarizzazione*, Bari (2007), cit., p. 85.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Cfr. ivi, pp. 86-87.

⁴⁷ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari (2006), cit., p. 33.

⁴⁸ Cfr. Ivi, pp. 52-61.

città – come i caffè, i *salons* – per discutere di ciò che avevano letto, non solo romanzi ma anche quotidiani e settimanali che nella seconda metà del 1700 ebbero un forte incremento di vendita. Tutto ciò all’interno di un “processo di rischiaramento perseguito comunitariamente”⁴⁹ caratterizzato anche da una ampia critica alla situazione che circondava la borghesia.

Il processo con cui il pubblico di privati che discutono [...] si appropria della sfera pubblica autoritariamente regolata *istituisce un momento di* critica al pubblico potere. [...] Con la nascita di una sfera sociale, per la cui regolamentazione l’opinione pubblica si batte contro il potere pubblico, il tema dell’ambito pubblico moderno, paragonato a quello antico, si sposta dai compiti propriamente politici di una cittadinanza che agisce comunitariamente [...] ai compiti di *disciplinamento della società civile*. *In questo consiste* la funzione politica dell’elemento pubblico borghese⁵⁰.

Il potere statale sviluppatosi in modo unitario possedeva comunque dei limiti intrinseci, ciò era dato dal fatto che lo Stato doveva fare affidamento, per il conseguimento della sua azione alla disponibilità della società e della sfera pubblica a recepire le imposizioni e decisioni. I singoli e la società erano sottomessi all’intervento dello Stato, ma solo in ambiti specifici.

Tutto ciò ha trovato una traduzione nella *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino* promulgata dalla Assemblea Nazionale francese il 26 agosto 1789 in cui si affermava:

articolo 2: Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell’uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all’oppressione;

articolo 3: Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione. Nessun corpo o individuo può esercitare un’autorità che non emani direttamente da essa;

[...]

articolo 5: La legge ha il diritto di vietare solo le azioni nocive alla società. Tutto

⁴⁹ Ivi, cit., p. 60.

⁵⁰ Ivi., cit. p. 61 (corsivo mio).

ciò che non è vietato dalla legge non può essere impedito, e nessuno può essere costretto a fare ciò che essa non ordina;

articolo 6: La legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno diritto di concorrere, personalmente o mediante i loro rappresentanti, alla sua formazione. Essa deve essere uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Tutti i cittadini essendo uguali ai suoi occhi sono ugualmente ammissibili a tutte le dignità, posti ed impieghi pubblici secondo le loro capacità, e senza altra distinzione che quella della loro virtù e dei loro talenti;

[...]

articolo 10: Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose, purché la loro manifestazione non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla legge;

[...]

articolo 12: La garanzia dei diritti dell'uomo e del cittadino ha bisogno di una forza pubblica; questa forza è dunque istituita per il vantaggio di tutti e non per l'utilità particolare di coloro ai quali essa è affidata;

[...]

articolo 17: Poiché la proprietà è un diritto inviolabile e sacro, nessuno può esserne privato, se non quando la necessità pubblica, legalmente constatata, lo esiga in modo evidente, e sotto la condizione di una giusta e previa indennità⁵¹.

In questi articoli si esprimeva per la prima volta la struttura d'interazione e il rapporto tra Stato democratico moderno e società, tale rapporto non era di netta separazione mirante all'esclusione; inoltre negli articoli 2 e 5 sono indicati anche i fini e i compiti dello Stato. Esso è l'unità politica di decisione e organizzazione del potere per una società, rimanendo però distinto da questa e al di sopra di eventuali particolarismi⁵².

La comprensione delle credenze religiose al pari delle opinioni attuata dall'articolo 10 e l'estensione "alle confessioni del beneficio della libertà di scelta ammessa per *le opinioni*"⁵³, produsse una doppia rottura: in primo luogo, la fine della identificazione tra confessione religiosa e il riconoscimento della

⁵¹ Assemblea Nazionale francese, cit., *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* 1789.

⁵² Cfr. E.-W. Böckenförde, *L'importanza della separazione fra Stato e società nello Stato sociale democratico di oggi*, in *Diritto e secolarizzazione*, Bari 2007, pp. 84 sgg.

⁵³ R. Rémond, *La secolarizzazione*, Bari 2003, cit., p. 54.

cittadinanza nello Stato; in secondo luogo, la fine della possibilità formale che una determinata religione potesse essere il principale fattore di unità nazionale e il criterio della identità stessa dei francesi⁵⁴.

Rene Rémond sottolinea come nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* non si possa vedere nell'articolo 10 e nei suoi risvolti di rottura “una affermazione della nostra idea moderna di laicità”. Questo perché i rivoluzionari erano immersi cultura della loro epoca, per la quale non era concepibile che “una nazione potesse fare a meno di una *qualche religiosità* comune a cemento della sua unità”⁵⁵. Proprio per questo i rappresentanti della religione potevano essere nominati dall'assemblea rappresentante il popolo invece che dalla Chiesa di Roma, ma pur sempre una presenza religiosa vi era in qualche forma nelle cerimonie ufficiali – ad esempio per la presa della Bastiglia del 14 luglio 1790⁵⁶.

L'attualizzazione senza limitazioni di questi principi esposti nella *Dichiarazione* – soprattutto dell'articolo 17 – porterebbe alla crescita della diseguaglianza naturale ed economica insita nel diritto alla proprietà acquisita senza limiti di quantità e senza distinzione rispetto ai possibili oggetti. Lo sviluppo di questa diseguaglianza porterebbe molte persone a vedere nella libertà ed eguaglianza giuridica una vuota formula. Perciò lo Stato deve intervenire in modo mirato proteggendo e garantendo i diritti e l'effettività delle libertà di tutti nella società.

⁵⁴ Cfr. R. Rémond, *La breccia*, in *La secolarizzazione*, Bari 2003.

⁵⁵ Ivi, cit., p. 57.

⁵⁶ Cfr. ivi, p. 57.

2 SECOLARIZZAZIONE E LAICITÀ DELLO STATO: SOCIETÀ E RELIGIONE

2.1 Indicazioni storiche e terminologiche

Pongo innanzi un breve quadro dei termini i cui concetti sono fondamentali per un'adeguata lettura e comprensione di questo elaborato. I significati qui proposti sono una sintesi dell'uso che ne fanno gli autori principali a cui ho attinto.

Il termine «secolarizzazione» etimologicamente deriva dal termine latino *saeculum*, «nella cristianità latina *saeculum* e l'aggettivo *secolare* hanno finito per contrapporsi ad altri termini»⁵⁷. In quanto espressione del passare del tempo intramondano, il termine latino ha assunto il significato di «tempo ordinario, il tempo che si misura in epoche»⁵⁸ di contro al tempo superiore⁵⁹, il tempo della divinità o dell'eternità. In virtù di questa distinzione tra tempo profano e tempo superiore, il processo di secolarizzazione iniziato nell'età moderna può essere letto come il progressivo allontanamento da una visione del mondo che poggia su tempi superiori e il passaggio ad una che si orienta in una temporalità meramente profana. Bisogna aggiungere che

la secolarità non si contrappone solo alle Chiese, con la loro origine divina [...]. Differisce anche da una concezione della nostra società come sodalizio costituito da

⁵⁷ C. Taylor, *L'età secolare*, Milano (2009), cit., p. 339.

⁵⁸ Ibidem.

Taylor sottolinea: «Due caratteristiche ovvie della nostra condizione terrena, che non rientrano nel piano finale previsto da Dio per noi, sono il fatto che viviamo in Stati, ossia soggetti a un potere politico, e che siamo sottoposti a regimi di proprietà. [...] Il *saeculum* è in disaccordo con la forma di vita che prevarrà nella pienezza della nostra condizione redenta. [...] Questa forma superiore è quella che Agostino chiama «città di Dio» e che coabita con qualche tensione col *saeculum*, proprio perché le due condizioni di vita sono molto diverse». Ibidem

⁵⁹ «I tempi superiori raccolgono e riordinano il tempo secolare, introducendo distorsioni e apparenti incoerenze nell'ordinamento temporale profano. Eventi molto distanti nel tempo profano potevano nondimeno essere strettamente connessi». Ivi., cit., p. 79.

Cfr. sul tema: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma (1999).

una legge che è nostra da un tempo immemorabile, poiché anch'essa situa la nostra azione entro una cornice che ci unisce, fa di noi una società e trascende la nostra azione comune⁶⁰.

In ambito pubblico politico, la secolarizzazione ha portato ad uno svuotamento – totale o parziale – degli spazi pubblici da riferimenti a Dio o a realtà superiori, tutto ciò per la necessità di pacifica convivenza tra cittadini aventi differenti credenze, tutte le religioni – in maniera quantomeno formale – egualmente garantite e rispettate dallo Stato.

Per quel che riguarda la sfera morale, la secolarizzazione fa riferimento all'adozione di norme o principi di comportamento che non prendono spunto da Dio o da credenze religiose ma seguono il principio razionale dell'ottimizzazione dei mezzi in virtù del fine da perseguire. Infine in ambito sociale la secolarizzazione – frutto della svolta antropocentrica prima descritta – “consiste nella diminuzione della credenza e della pratica religiosa”⁶¹.

Il termine «laicità» ha un etimo greco che “rimanda a ‘popolo’ *laos*. [...] Il termine fu usato da San Pietro per indicare tutti coloro che avevano ricevuto il battesimo”⁶² e che dunque costituivano i “membri del popolo di Dio (*laos theou*)”⁶³. L'estensione della platea di individui che rientravano nel concetto di «laico» venne ristretta durante i primi tre secoli di storia cristiana, a quel punto il termine indicava “quei battezzati che non erano né chierici, ossia non appartenevano al clero, né religiosi, ossia non appartenevano a qualche istituto religioso”⁶⁴. Al giorno d'oggi il termine “laico” nel linguaggio comune non denota più il battezzato ma il significato viene a coagulare attorno alla situazione individuale di non-credenza⁶⁵.

Bisogna qui fare una importante distinzione tra laicità come *status* sociale e

⁶⁰ C. Taylor, *L'età secolare*, Milano (2009), cit., p. 250.

⁶¹ Ivi, cit., p. 13.

⁶² AA.VV., *Laicità*, Torino (2006), cit., p. XVI.

⁶³ V. Possenti, *Le ragioni della laicità*, cit., p. 5.

⁶⁴ AA.VV., *Laicità*, Torino (2006), cit., p. XVI.

⁶⁵ V. Possenti, *Le ragioni della laicità*, cit., p. 6.

laicità come atteggiamento intellettuale⁶⁶. Poiché se la si intende come *status* sociale allora il termine viene riferito alla platea di battezzati non appartenenti al clero o a istituzioni religiose; se invece riferiamo il termine ad un atteggiamento intellettuale, allora si entra nell'ambito del riferimento alla non-credenza individuale o collettiva. Giovanni Boniolo nell'*Introduzione* al libro *Laicità* propone come caratteristica portante della laicità – in quanto atteggiamento intellettuale – la libertà di coscienza.

Tale libertà può essere esercitata attivamente o passivamente, nel senso di poter avere e/o lasciare libertà di coscienza⁶⁷. Questa libertà di coscienza include: libertà di credenza, libertà di conoscenza e libertà di critica. Libertà di credenza possiede queste caratteristiche:

a) non vi dovrebbe essere alcun obbligo di seguire una data credenza [...]; b) non vi dovrebbe essere alcun obbligo di avere credenze [...]; c) non vi dovrebbe essere alcun obbligo di non avere credenze⁶⁸. [...] *Poiché* la conoscenza è credenza giustificata razionalmente [...] ecco che la *libertà di conoscenza* dovrebbe comportare la possibilità di accedere alle varie conoscenze disponibili, sia la possibilità di creare nuova conoscenza⁶⁹.

La libertà di critica si lega alla conoscenza e alla credenza in quanto possibilità permanente di individuazione di errori e incoerenze al fine di una possibile revisione sia delle conoscenze che delle credenze; tutto ciò in virtù di un adeguato esercizio della ragione⁷⁰.

Esercitare la libertà di critica comporta anche accorgersi che la ragione non è onnipotente. [...] La ragione può molto: può giustificare e criticare; ma *la*

⁶⁶ Cfr. AA.VV., *Introduzione*, in *Laicità*, Torino (2006).

⁶⁷ “La laicità comporta necessariamente lasciare libertà di coscienza e solo auspicabilmente avere libertà di coscienza”. Ivi, cit., p. XX

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ivi, cit., pp. XXII-XXIII, (corsivo mio).

⁷⁰ “Se in ambito di conoscenza la ragione fornisce i metodi per la giustificazione, in ambito di critica è sempre la ragione che fornisce tecniche e metodi”. Ivi, cit., p. XXIV.

“Che cosa significa ragionare? [...] Ragionare è partire da una certa asserzione e, tramite un processo inferenziale formale o informale, arrivare a un'altra asserzione. Ossia, in prima approssimazione non scorretta, ragionare è partire da premesse e, tramite una serie di inferenze che soddisfano certe regole, arrivare a una conclusione”. Ivi, cit., p. XXII

*ragione non può fondare in modo assoluto alcuna verità. [...] La libertà di critica comporta non solo un atteggiamento anti-dogmatico, ma anche un atteggiamento anti-fondamentalista, [...] nessuna credenza, valore, o conoscenza può essere giustificata razionalmente come assolutamente vera*⁷¹.

La laicità come atteggiamento politico – di quella organizzazione pubblica chiamata Stato, il cui progetto e struttura vengono espressi nella Carta Costituzionale – dovrebbe avere come tratto caratteristico l’assenza di menzione diretta di una determinata credenza a cui lo Stato costituzionale dovrebbe ispirarsi. Ciò non implica l’assenza di ogni riferimento all’ambito e all’importanza che la sfera spirituale ha per i cittadini. L’approccio liberale laico – ma intransigente – descritto da René Rémond relega il fatto religioso alla sfera privata quale condizione necessaria per “garantire la libertà di coscienza”⁷², contemporaneamente lo Stato deve “essere assolutamente neutro in materia di religione; [...] reciprocamente la religione non deve intervenire in campo pubblico”⁷³.

Può essere portata ad esempio la *Legge fondamentale tedesca*:

Consapevole della propria responsabilità davanti a Dio e agli uomini, animato dalla volontà di servire la pace nel mondo, [...] il popolo tedesco ha adottato, in forza del suo potere costituente, questa Legge fondamentale⁷⁴.

All’articolo 56 della *Legge fondamentale* è scritto che la formula di giuramento del Presidente federale – che si conclude in “Che Dio mi aiuti”⁷⁵ – potrà essere eseguita “senza la formula religiosa”⁷⁶. Ebbene questa possibilità di esecuzione senza riferimento religioso pone in evidenza come lo Stato non sia fondato costituzionalmente su un credo, ma ponga due punti di riferimento laici per la sua massima autorità rappresentativa:

⁷¹ Ivi, cit., p. XXV.

⁷² R. Rémond, *La secolarizzazione*, cit., p. 198.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ *Legge fondamentale per la Repubblica Federale di Germania*, Berlino (1949), cit., *Preambolo*.

⁷⁵ Ivi, cit., articolo 56.

⁷⁶ Ibidem.

- 1) la possibilità di non giurare invocando l'aiuto di Dio;
- 2) l'eventuale richiamo a Dio è del tutto generico.

Il secondo punto indica come non vi sia l'invocazione di alcuna autorità spirituale intramondana che possa o debba suggerire al presidente federale quali decisioni prendere, ma al più il richiamo si orienta verso una divinità che, nel testo della *Legge fondamentale*, non viene caratterizzata rispetto ad una particolare confessione per cui potrebbe fungere da simbolo per un ipotetico sviluppo di una religione civile tedesca.

Degna di menzione anche la Costituzione americana: "Il Congresso non potrà fare alcuna legge per il riconoscimento di qualsiasi religione"⁷⁷, esso dunque rimarrà neutrale nella sua legislazione "rispetto alle fedi o alla mancanza di fede, ma non *chiuso* alle manifestazioni religiose"⁷⁸. Questa necessità è legata alla non uniformità confessionale dei cittadini e dunque alla esigenza di non prestare adito a discriminazioni verso quei cittadini che non appartengono alla eventuale credenza menzionata nella Costituzione.

Il richiamo a radici religiose di una nazione poteva essere utile come *humus* per la coesione sociale quando gli Stati-nazione erano ancora caratterizzati da una popolazione rappresentante (circa) un'unica fede. Al giorno d'oggi in un mondo globalizzato economicamente e pure religiosamente, affermare nella Costituzione la propria determinata matrice religiosa – sottolineo non individuale ma statale – risulta errato soprattutto in considerazione del fatto che la Costituzione non è saggio di storia ma è un testo giuridico atto a fissare i cardini per la regolamentazione – via legge ordinaria – della vita di vari cittadini e per varie generazioni⁷⁹. Dunque una Costituzione che si stilasse in questo periodo dovrebbe partire dall'oggi e rivolgersi al futuro; non potrebbe negare il passato storico e le vicissitudini umane ma neppure mitizzarle, dissolvendole dunque dal contesto storico.

Il fatto che la laicità si sia affermata dall'interno del mondo cristianizzato non

⁷⁷ *Costituzione Stati Uniti d'America*, cit., I emendamento (15/12/1791).

⁷⁸ AA.VV., *Laicità*, Torino (2006), cit., p. 5.

⁷⁹ Cfr. AA.VV., *Laicità e politica*, in *Laicità*, Torino (2006), pp. 11-13.

autorizza infatti il passaggio successivo, ch'essa sia un prodotto (e quindi un merito, per chi lo considera tale) del cristianesimo, quale venuto realizzandosi storicamente per mezzo della Chiesa cattolica. L'affermazione storica della laicità come valore politico positivo è avvenuta *contro*, non *con* la Chiesa⁸⁰.

Il termine «laicismo» indica a livello individuale un deviazione da quell'atteggiamento intellettuale

caratterizzato in modo sufficiente dal lasciare (e auspicabilmente dall'avere) libertà di coscienza, intesa quale libertà di conoscenza, libertà di credenza, libertà di critica e autocritica, *rimanendo nei limiti di un uso umano della ragione*⁸¹.

Questa deviazione dalla laicità ha i tratti della radicalizzazione e assolutizzazione dei tratti della laicità appena indicati.

A livello di organizzazione statale il laicismo

non si limita a sostenere l'autonomia della sfera civile da quella religiosa. [...] *Esso* intende rinchiudere il fatto religioso nel privato e l'uomo nell'intramondano; considera la religione non come un fattore positivo nella vita pubblica ma piuttosto un elemento nocivo⁸².

In virtù di questa valenza fortemente negativa, l'ideologia laicista ritiene che lo Stato si debba impegnare in una legislazione che miri alla estinzione delle credenze⁸³.

Con «sfera pubblica» si può descrivere un ambiente o spazio comune in cui tutti i cittadini di una società possono discutere e incontrarsi

attraverso una varietà di *media*: la stampa, i *media* elettronici e anche i

⁸⁰ G. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste*, Bari (2010), cit., p. 11.

⁸¹ AA.VV., *Laicità*, Torino (2006), cit., p. XXVI (corsivo mio).

⁸² V. Possenti, *Le ragioni della laicità*, cit., p. 6 (corsivo mio).

⁸³ Cfr. R. Rémond, *La secolarizzazione*, p. 201.

colloqui faccia a faccia; gli incontri avvengono per discutere questioni di interesse comune e per riuscire a formarsi una opinione su tali materie⁸⁴.

Proprio sull'importanza della diffusione della stampa per la formazione della sfera pubblica Habermas scrive:

In un primo momento la sfera del pubblico nasce negli strati più vasti della borghesia come allargamento e insieme completamento della sfera dell'intimità familiare. Salotto e *salon* si trovano sotto lo stesso tetto; e come la privatezza dell'uno si fonda sulla dimensione pubblica dell'altro e la soggettività dell'individuo privato si riferisce sin dall'inizio alla sfera pubblica, così anche nella letteratura diventata *fiction* i due momenti si fondono. Da un lato il lettore partecipa ripete le relazioni private descritte dalla letteratura; completa la finta intimità con dati desunti dall'esperienza di quella reale e si confronta con quella mirando a questa. Dall'altro lato, l'intimità fin dagli inizi mediata dalla letteratura, la soggettività suscettibile di letteratura, diventa in effetti la letteratura di un vasto pubblico di lettori; i privati che si raccolgono in «pubblico» discutono anche pubblicamente su ciò che hanno letto e lo recuperano nel processo di rischiaramento perseguito comunitariamente. [...] *L'ampia diffusione dei testi tra la borghesia nella seconda metà del 1700* dà corpo ad un pubblico che ha ormai ampiamente superato i confini di quelle prime istituzioni che furono caffè, *salons*, riunioni conviviali, e che ora è tenuto insieme dall'istanza di mediazione della stampa e della sua critica professionale⁸⁵.

I punti salienti della sfera pubblica sono: la capacità di focalizzare un determinato evento, la sua secolarità, il suo essere uno “spazio di discussione consapevolmente percepito come esterno al potere”⁸⁶, il dispiegarsi come uno spazio metatopico.

⁸⁴ C. Taylor, *L'età secolare*, Milano (2009), cit. p. 242.

“Che cosa è questo spazio comune? [...] Per definizione, le persone coinvolte non si sono mai incontrate, ma sembrano collegate in uno spazio comune di discussione attraverso dei *media* – nel Settecento soprattutto la stampa.” Ivi, cit., p. 243.

⁸⁵ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari (2006), cit., pp. 60-61 (corsivo mio).

⁸⁶ C. Taylor, *L'età secolare*, Milano (2009), cit. p. 247.

La focalizzazione viene attuata da parte di persone che si incontrano, fisicamente o virtualmente, mirando ad uno scopo comune avendo la reciproca convinzione “che esse si stiano dedicando all’oggetto [...] comune *tutti* insieme, e non in quanto singoli individui”⁸⁷.

Il carattere extrapolitico⁸⁸ della sfera pubblica (standard) è generato dall’assenza di ufficialità e istituzionalizzazione del confronto che avviene in essa. I confronti e le opinioni che si formano in essa non sono immediatamente esprimibili in ambito istituzionale e parlamentare, per diventarlo tali opinioni devono essere prese in carico da associazioni di privati o da partiti e spesso riformulate in un modalità istituzionale e ufficiale⁸⁹.

La sfera pubblica consente quindi alla società di formarsi un’opinione comune senza la mediazione della sfera politica, in un discorso esterno al potere che è non di meno normativo per il potere stesso⁹⁰.

Il procedimento di formazione di una opinione comune può avvenire mediante scambio di idee all’interno un ambiente circoscritto come un salotto, un auditorium, una sala assembleare. Questo spazio di incontro localizzabile e concreto, Taylor lo chiama “spazio comune topico”⁹¹.

Ma per la formazione di una opinione pubblica a partire da una sfera (ampiamente) pubblica è necessario

uno spazio più ampio non assembleare; [...] la stessa discussione pubblica avviene attraverso il nostro dibattito di oggi, la conversazione sincera che

⁸⁷ C. Taylor, *L’età secolare*, Milano (2009), cit. p. 244 (corsivo mio).

⁸⁸ “Lo status extrapolitico non è definito solo negativamente, come mancanza di potere, ma è visto anche positivamente. Siccome non costituisce un esercizio di potere, l’opinione pubblica può essere idealmente distaccata dallo spirito partigiano ed è quindi razionale”. Ivi, cit., p. 247

⁸⁹ Cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Bari (2006), cap. VI.

⁹⁰ C. Taylor, *L’età secolare*, Milano (2009), cit. p. 248.
“«Il principio di supervisione», che insiste sul fatto che gli atti del governo debbono essere pubblici, disponibili per lo scrutinio dei cittadini assennati. Aprendosi al pubblico, la deliberazione legislativa informa l’opinione pubblica e le consente di diventare razionale al massimo grado, esponendosi al contempo alla sua pressione e riconoscendo così che la legislazione deve inchinarsi ai chiari mandati di questa opinione”. Ivi, cit., p. 246.

⁹¹ Ivi, cit., p. 244.

qualcun altro avrà domani, l'intervista sul giornale di giovedì⁹².

Il luogo di relazione o interazione tra i soggetti non è in questa situazione definibile in maniera precisa, per questo tale spazio viene definito – da Taylor – con il termine «metatopico». Questo ambiente di incontri non più delimitabile è extrapolitico e secolare, le relazioni e scambi di opinioni tra individui che vi accadono sono orientate verso l'azione comune in questo mondo – nel tempo profano e non in un tempo superiore o esemplare – determinando la nascita di una opinione pubblica.

2.2 Reazione della Chiesa alla secolarizzazione: verso la laicità.

Dinanzi ai grandi cambiamenti – quali la progressiva secolarizzazione dello spazio pubblico e del potere statale, la secolarizzazione dello sfondo culturale delle classi dominanti e la svolta antropocentrica iniziati nel XVII secolo e sviluppatasi poi nei due secoli successivi – la Chiesa cattolica reagì con Papa Gregorio XVI descrivendo come nefasti gli sviluppi in direzione della libertà di coscienza e credenza all'interno di diverse nazioni.

Il suo successore Papa Pio IX dedicò l'enciclica *Quanta cura* alla denuncia degli errori moderni che stavano portando ad una trasformazione del mondo contro gli interessi temporali e di supremazia politica della Chiesa e oltre quella unità cristiana che ormai in Europa si era persa da secoli. Il mondo con cui doveva rapportarsi Pio IX nel 1864 era caratterizzato da un pluralità di credenze, ognuna delle quali attribuiva a sé il possesso della verso l'unica Verità per l'uomo, l'esistenza della non-credenza, una molteplicità di nazioni e di forme di governo che rispondevano dei loro atti al popolo e non ad autorità terze ad esse superiori su base spirituale⁹³.

⁹² Ibidem.

⁹³ “In questo tempo si trovano non pochi i quali, applicando al civile consorzio l'empio e assurdo principio del *naturalismo* (come lo chiamano) osano insegnare che «l'ottima regione della pubblica società e il civile progresso richiedono che la società umana si costituisca e si governi senza avere alcun riguardo per la religione, come se questa non esistesse o almeno senza fare differenza tra la vera e le false religioni». [...] Nei luoghi nei

L'atteggiamento secolare dello Stato e della società venne individuato dal pontefice in questo modo:

Costoro non si vergognano di affermare che *«le leggi della Chiesa non obbligano in coscienza se non vengono promulgate dal potere civile; [...] che la Chiesa non deve decretare nulla che possa costringere le coscienze dei fedeli in ordine all'uso delle cose temporali; che alla Chiesa non compete il diritto di reprimere con pene temporali i violatori delle sue leggi»*. [...] Né possiamo passare sotto silenzio l'audacia di coloro che, intolleranti della sana dottrina, pretendono *«che si possa, senza peccato e pregiudizio della professione cattolica, negare l'assenso e l'obbedienza a quei decreti e a quelle disposizioni della Sede Apostolica che hanno per oggetto il bene generale della Chiesa, i suoi diritti e la sua disciplina, purché non tocchino i dogmi della fede e dei costumi»*⁹⁴.

Di fronte a questi atti e opinioni Pio IX espresse il suo verdetto:

Pertanto, tutte e singole le prave opinioni e dottrine espresse nominatamente in questa Lettera, con la Nostra autorità apostolica riproviamo, proscriviamo e condanniamo; e vogliamo e comandiamo che esse siano da tutti i figli della Chiesa cattolica tenute per riprovate, proscritte e condannate⁹⁵.

Questa fu una reazione molto dura di chiusura e di ostilità aperta nei confronti della innovazione socioculturale che stava avvenendo nella modernità.

Oltre a ciò che è già stato citato, nel *Syllabus* – allegato all'enciclica – venivano elencati i “principali errori dell'età nostra, come son notati nelle allocuzioni concistoriali, nelle encicliche e in altre lettere apostoliche del SS.

quali la religione è stata rimossa dalla società civile o nei quali la dottrina e l'autorità della rivelazione divina sono state ripudiate [...] costoro, spregiando completamente e per nulla valutando i principi certissimi della sana ragione, ardiscono proclamare che *«la volontà del popolo manifestata attraverso l'opinione pubblica (come essi dicono) o in altro modo costituisce una sovrana legge, sciolta da qualunque diritto divino ed umano»*”. PP. Pio IX, *Quanta cura*, cit., p.2.

⁹⁴ Ivi, cit., p. 3.

⁹⁵ Ibidem.

Signor nostro Papa Pio IX”⁹⁶. Riguardo al razionalismo affermò come errata l’idea che la ragione umana fosse autosufficiente e capace di favorire il bene per l’uomo, “l’unico arbitro del vero e del falso, del bene e del male indipendentemente da Dio”⁹⁷. Attorno alla libertà di coscienza negò la validità della libertà di ciascuno uomo di poter “abbracciare e professare quella religione che, sulla scorta del lume della ragione, avrà reputato per vera”⁹⁸ e negò la possibilità di “trovare la via dell’eterna salvezza, e di conseguire l’eterna salvezza”⁹⁹ per tutti coloro che appartenessero ad una fede diversa dal cattolicesimo.

Riguardo la sfera politica secolarizzata il *Syllabus* dichiarò errato il pensiero che la Chiesa non avesse “potestà di usare la forza, né alcuna temporale potestà diretta o indiretta”¹⁰⁰. Inoltre rifiutò la legittimità di proposizioni quali:

nella collisione delle leggi dell’una e dell’altra potestà, deve prevalere il diritto civile; i Re e i Principi non solamente sono esenti dalla giurisdizione della Chiesa, ma anzi nello sciogliere le questioni di giurisdizione sono superiori alla Chiesa; è da separarsi la Chiesa dallo Stato, e lo Stato dalla Chiesa; [...]; in questa nostra età non conviene più che la religione cattolica come l’unica religione dello Stato, esclusi tutti gli altri culti, quali che si vogliano; lodevolmente in alcuni paesi cattolici si è stabilito per legge che a coloro che vi si recano, sia lecito avere pubblico esercizio del culto proprio di ciascuno¹⁰¹.

Tutti questi errori di fatto e di opinione dell’età moderna indicati da Pio IX – da egli condannati, proscritti e riprovati – rappresentavano i pilastri portanti del cambiamento politico e culturale intervenuto in quei secoli. La loro condanna sancita dal papa era la condanna di un mondo non più cattolico; il messaggio di riprovazione di tutte queste condotte era formalmente indirizzato all’umanità in generale, ma materialmente solo coloro i quali riconoscevano l’autorità papale

⁹⁶ PP. Pio IX, *Syllabus*, cit., p.1 (sottotitolo).

⁹⁷ Ivi, cit., sez. I, prop. III.

⁹⁸ Ivi, cit., sez. III, prop. XV.

⁹⁹ Ivi, cit., sez. III, prop. XVI.

¹⁰⁰ Ivi, cit., sez. V, prop. XXIV.

¹⁰¹ Ivi, cit., sez. VI, prop. XLII, LIV, LV e sez. X, prop. LXXVII, LXXVIII.

come propria ascoltarono il messaggio.

Dal lato dello Stato secolare, questa opposizione dura del papato verso le sue trasformazione diede impulso ad una radicalizzazione del processo di secolarizzazione in direzione di una della laicità che ebbe tratti anche di laicismo militante. Non più soltanto un regime secolare e laicamente tollerante del pluralismo religioso che “garantisce a ognuno la libertà delle sue scelte e l’uguaglianza fra le confessioni, e in cui lo Stato – *con atteggiamento neutrale* – rispetti le religioni”¹⁰². Ma la posizione chiusa della Chiesa – suggellata dalla ultima proposizione del *Syllabus*: “Il Romano Pontefice *non può e non deve* riconciliarsi e venire a composizione col progresso, col liberalismo e con la moderna civiltà”¹⁰³ – portò acqua al mulino dei sostenitori di un impegno attivo dello Stato in ambito legislativo nel combattere l’influenza della religione, la quale

rappresentava una minaccia permanente per i principi e i valori della società moderna; [...] era venuto il tempo dello Stato totalmente deconfessionalizzato e dell’esclusione di ogni riferimento di natura religiosa dello spazio pubblico¹⁰⁴.

2.3 Fedeltà alle leggi o fedeltà alla religione?

Con gli inizi del ‘900 la Chiesa si riaprì al mondo moderno, soprattutto alla gente comune che lo abitava, proponendosi con un “linguaggio capace di parlare di nuovo alla società”¹⁰⁵ nella sua interezza.

Esemplificativo di questa svolta sociale della Chiesa fu l’universalismo del messaggio dell’enciclica *Quas primas* di papa Pio XI, il quale scrisse – riportando un breve estratto dalla enciclica *Annum Sacrum* di papa Leone XIII:

L’impero di Cristo non si estende soltanto sui popoli cattolici, o a coloro che, rigenerati nel fonte battesimale, appartengono [...] alla Chiesa, sebbene le errate

¹⁰² R. Rémond, *La secolarizzazione*, Bari (2003) cit., p. 200.

¹⁰³ PP. Pio IX, *Syllabus*, cit., sez. X, prop. LXXX (corsivo mio).

¹⁰⁴ R. Rémond, *La secolarizzazione*, Bari (2003), cit., pp. 200-201.

¹⁰⁵ G. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste*, Bari (2010), cit., p. 37.

opinioni ce li allontanano o il dissenso li divida dalla carità; ma abbraccia anche quanti sono privi di fede cristiana, di modo che tutto il genere umano è sottoposto alla potestà di Gesù Cristo¹⁰⁶.

La platea a cui il papa si rivolgeva non era più la comunità cattolica, né solo i cristiani, ma la gente del mondo intero – governanti inclusi – e ad essi così si rivolge:

se gli uomini privatamente e in pubblico avranno riconosciuto la sovrana potestà di Cristo, necessariamente segnalati benefici di giusta libertà, di tranquilla disciplina e di pacifica concordia pervaderanno l'intero consorzio umano. La regale dignità di nostro Signore, come rende in qualche modo sacra l'autorità umana dei principi e dei capi di Stato, così nobilita i doveri dei cittadini e la loro obbedienza¹⁰⁷.

Un messaggio, dunque, rivolto alla coscienza dell'uomo e per questo universalmente esteso; ma era anche un messaggio politico – potremmo parlare di «politica delle coscienze» – che non rinunciava a richiamare l'importanza che la Chiesa, in quanto rappresentante della salvezza in Cristo su questa terra, pretendeva di avere nel quadro della salute pubblica di uno Stato e dei suoi cittadini. Alle coscienze di quest'ultimi essa si appellava così:

Non si rifiutino, dunque, i capi delle nazioni a prestare pubblica testimonianza di riverenza e di obbedienza all'impero di Cristo insieme coi loro popoli, se vogliono, con l'incolumità del loro potere, l'incremento e il progresso della patria. [...] La regale dignità di nostro Signore come rende in qualche modo sacra l'autorità umana dei principi e dei capi di Stato, così nobilita i doveri dei cittadini e la loro obbedienza¹⁰⁸.

C'era una richiesta non velata di produrre un arretramento del processo di secolarizzazione, un ritorno perciò a una prospettiva in cui il tempo superiore

¹⁰⁶ PP. Pio XI, *Quas primas*, (1925), cit., p. 5.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ivi, cit., p. 5-6.

impera scandendo i ritmi politici e sociali, un allontanamento dalla neutralizzazione confessionale dello Stato al fine di infondere lo spirito cristiano cattolico come *ethos* vivificante la sfera pubblica e le istituzioni. La laicità era ancora vista in modo molto negativo in questa enciclica, essa viene descritta come la negazione da parte delle autorità civili di quei diritti che la Chiesa riteneva di dover aver riconosciuti riguardo la guida dei comportamenti, e non solo spirituale, del popolo¹⁰⁹.

A conclusione dell'enciclica Pio XI scrisse:

è necessario che Egli (*Cristo Signore*) regni nella mente dell'uomo, la quale con perfetta sottomissione, deve prestare fermo e costante assenso alle verità rivelate (*di cui la Chiesa cattolica è l'unica autentica interprete*) e alla dottrina di Cristo; che regni nella volontà, la quale deve obbedire alle leggi e ai precetti divini; che regni nel cuore, il quale meno apprezzando gli affetti naturali, deve amare Dio più di ogni altra cosa e a lui solo stare unito; che regni nel corpo e nelle membra, che, come strumenti [...] offerti a Dio devono servire all'intera santità delle anime¹¹⁰.

Si era dunque di fronte ad una richiesta di necessaria e totale fedeltà di ogni credente cattolico – estesa come precedentemente scritto anche a tutti gli uomini del mondo – al messaggio di verità rivelato da Cristo. La Chiesa è la sola vera portatrice della verità del messaggio, ritenendosi testimone di Dio – ieri come oggi – essa richiede totale lealtà ai dettami che dalle stanze pontificie scaturiscono.

Ci si può chiedere se la completa fedeltà di ogni individuo credente – il messaggio religioso è rivolto a tutti ma in un mondo plurale non tutti lo possono o vogliono accettare – alle regole proposte dalle autorità religiose sia compatibile con la lealtà di ogni uomo, in quanto cittadino, alle leggi di uno

¹⁰⁹ “La peste della nostra età è il cosiddetto laicismo. [...] Infatti si cominciò a negare l'impero di Cristo su tutte le genti; si negò alla Chiesa il diritto – che scaturisce dal diritto di Gesù Cristo – di ammaestrare, cioè, le genti, di far leggi, di governare i popoli per condurli all'eterna felicità. E a poco a poco la religione cristiana fu uguagliata con altre religioni false e indecorosamente abbassata a livello di queste; quindi la si sottomise al potere civile e fu lasciata quasi all'arbitrio dei principi e dei magistrati”. Ivi, cit., p. 7.

¹¹⁰ Ivi, cit., p. 9 (corsivo mio).

Stato.

La risposta non è univoca. In uno Stato democratico di diritto costituzionalmente fondato valgono le leggi che gli organi legislativi – nella piena legittimità delle loro funzioni – approvano; queste leggi hanno priorità di esecuzione e lealtà su qualunque credenza individuale o diktat imposto da organismi esterni alla struttura statale giuridicamente riconosciuta.

Se si fa riferimento ad un approccio liberale laicizzante che mira ad un netta privatizzazione e separazione della credenza individuale dal ruolo pubblico del cittadino, si può considerare compatibile l'osservanza delle prescrizioni religiose con il rispetto delle leggi dello Stato. Questa privatizzazione porterebbe come conseguenza la scissione in due parti del ruolo e della coscienza di ogni individuo: da un lato il cittadino dello Stato con il suo spirito civico e con diritti e doveri in ambito pubblico, dall'altro l'uomo privato che nella riservatezza della sua *privacy* può seguire qualsiasi credenza. Questo secondo lato dell'individuo non potrebbe esternare pubblicamente le proprie manifestazioni religiose poiché la sfera pubblica statale è lo spazio neutrale della cittadinanza e non degli uomini privati; inoltre qualunque sua credenza che si manifesti in ambito privato non potrebbe avere effetti sul suo ruolo pubblico e non deve contravvenire alle leggi dello Stato che sono a fondamento, quelle costituzionali, e regolamentazione, quelle leggi positive ordinarie, della comunità dei soggetti giuridici – altrimenti detti cittadini.

Questa scissione della coscienza individuale, necessitata da un rigorosa laicità statale e di ogni ambito pubblico, determina un grave onere per tutti coloro che posseggono una credenza religiosa o seguono una condotta etica che pone il proprio punto di riferimento al di fuori dello Stato¹¹¹ e della comunità statale.

Una via di fuga inautentica da questa scissione cognitiva dell'individuo è il tentativo di appellarsi all'idea di nazione come “comunanza etnica, linguistica e

¹¹¹ Mi riferisco genericamente a altri enti nazionali-sovrnazionali o di mercato che vogliono influenzare – in maniera diretta o indiretta – le condotte delle persone che ad esse fanno riferimento; mirando per effetto domino, che in una società dai meccanismi interni molto integrati spesso si genera, ad influenzare l'intera comunità politica.

storica”¹¹² per definire la comunità politica e gli elementi individuali che la compongono. Ciò al fine di produrre un sentimento di mutua responsabilità tra le persone che costituiscono lo Stato-nazione, in questo modo le risorse etiche – per la ricerca di una vita buona e pienamente realizzata – vengono individuate e indirizzate all’interno della comunità statale.

Questa interpretazione nazionalistica della comunità politico è errata nel contesto della nostra contemporaneità caratterizzata da società pluraliste e culturalmente disomogenee. Se il fine etnocentrato del nazionalismo è la pace politica interna allo Stato e lo sviluppo della corresponsabilità tra cittadini che interagiscono comunicativamente, esso non può realizzarlo. All’interno dei gruppi che comunicano etnocentricamente vi sono narrazioni che indicano esplicitamente le distinzioni tra il «noi» del gruppo d'appartenenza e il «loro» riferito agli altri, cioè tutti coloro che non appartengono a quel gruppo. Queste storie forniscono alcuni schemi per una interazione con i gruppi estranei, quei «loro» composti dai non-nativi, in modo tale da non mettere a rischio le proprie risorse.

Si possono porre al riparo le proprie risorse usando diversi copioni standardizzati di interazione con i non-nativi, con i quali si viene in contatto all’interno della realtà sociale. L’applicazione di questi copioni determina “un’insensibilità sistematica circa gli effetti delle azioni verso gli altri”¹¹³ a causa della concentrazione dell’attenzione sulle proprie ragioni presenti all’interno delle storie.

A volte proprio il dialogo è ritenuto a priori inutile o limitato a causa delle differenze linguistiche tra i vari gruppi all’interno dello stesso Stato. La sordità reciproca può fare

crece continuamente la diversità tra forme di vita culturali, gruppi etnici, confessioni religiose e immagini del mondo. *Dinanzi all’incancrenirsi di questa situazione* non esistono alternative al processo se non al prezzo [...] delle pulizie

¹¹² J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, Milano (2008), cit., p. 126.

¹¹³ W. B. Pearce, *La comunicazione etnocentrica*, in *Comunicazione e condizione umana*, Milano (2001), cit., p. 95.

etniche¹¹⁴.

In società multiculturali, come sono le nostre, sarebbe al quanto tirannico rifiutare la possibilità del dialogo e costringere, senza eccezioni, gli appartenenti ad altre culture¹¹⁵ a conformarsi a quella maggioritaria, o a quella che domina a livello politico nazionale. Dunque la via nazionalistica-etnica risulta non sufficiente a risolvere i problemi di sdoppiamento cognitivo dei credenti nello Stato liberale laico pluralista, ma anzi aggrava la situazione di conflitto tra le varie culture che lo compongono.

Habermas propone di cambiare connotati all'idea di nazione, da etnici e naturalistici a repubblicani e politici. Questo cambiamento di prospettiva fa sì che “la nazione dei cittadini [...] è la fonte della legittimazione democratica, nata dalla decisione dei cittadini stessi di costituirsi in una associazione di liberi e di eguali”¹¹⁶. Egli è ben conscio che il puro atto di decidere di unirsi in “associazione giuridica di liberi e eguali”¹¹⁷ – da parte di un vasto gruppo di individui – sia una astrazione, un esperimento mentale. Nel mondo reale questa decisione non è affatto un *incipit* senza nulla che la preceda o un cominciamento da uno stato di natura da cui i concordatari decidono di uscire. “Nel mondo reale dipende sempre dalla casualità e dalla fattualità degli eventi stabilire a chi tocca il potere di tracciare i confini della comunità politica”¹¹⁸. Questa fattualità degli eventi ha spesso la veste storica di “conflitti violenti, di guerre esterne e di guerre civili”¹¹⁹.

L'approccio repubblicano alla costituzione di una realtà politica “deve imparare a reggersi in piedi da solo”¹²⁰. Importante è la secolarizzazione della cultura politica in cui la cittadinanza si muove, evitando riferimenti a stati di

¹¹⁴ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Milano (2008), cit., p. 131, (corsivo mio).

¹¹⁵ Con <<cultura>> includo anche il forte valore formante trasmesso all'individuo da parte della religione.

¹¹⁶ Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Milano (2008), cit., p. 128, (corsivo mio).

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ Ivi, cit., p. 129.

¹¹⁹ Ibidem.

“Crederne che anche a questo problema possa essere data una risposta normativa postulando un diritto alla autodeterminazione nazionale è un errore teoretico di origine ottocentesca”.
Ibidem.

¹²⁰ Ivi, cit., p. 131.

natura pre-politici e a mitologie etniche che pongono l'origine comunitaria in *illo tempore*¹²¹. Questa cultura politica generale ora secolarizzata, diviene neutrale rispetto alle subculture che la compongono – o culture delle diverse comunità che fanno parte della popolazione statale – sganciandosi da esse per necessità di tolleranza reciproca. Si evita così che “la cultura di maggioranza faccia blocco con quella generale cultura politica che deve essere riconosciuta da tutti i cittadini a prescindere dalla loro estrazione culturale”¹²².

La cultura politica di una nazione multiculturale si coagula attorno alla costituzioni ivi vigente; a partire dai propri trascorsi storici

ogni cultura nazionale perfeziona una lettura diversa degli stessi principi costituzionali incarnatisi anche in *altre* costituzioni repubblicane [...]. Sulla base di queste interpretazioni, un «patriottismo costituzionale» può subentrare al posto del vecchio nazionalismo¹²³.

Il patriottismo costituzionale – dichiara Habermas – significa:

i cittadini si appropriano dei principi della Costituzione non solo nel loro contenuto astratto, ma anche concretamente, in base al contesto delle rispettive storie nazionali¹²⁴.

In un'autorità statale sorta¹²⁵ da “un processo costituente democratico [...] è legalizzata fino al suo più intimo nucleo”¹²⁶, non rimangono lacune pre-politiche da colmare mediante riferimenti a costumi o tradizioni pre-giuridiche. Questa assenza di lacune indica un'autosufficienza sia di legittimità che di

¹²¹ “L'idea di un Grande Tempo [...] quando è stato definito l'ordine delle cose, sia che si tratti della creazione del mondo attuale, sia che si tratti della fondazione del nostro popolo e della sua Legge. [...] In termini di tempo secolare, tale origine affonda in un passato remoto, in un «tempo immemorabile» che, però, non si colloca semplicemente nel passato essendo qualcosa a cui possiamo ancora riavvicinarci, ricongiungersi. [...] Il Grande Tempo è perciò alle nostre spalle, ma in un certo senso è anche sopra di noi”. C. Taylor, *L'età secolare*, Milano (2009), cit. pp. 81-82.

¹²² J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Milano (2008), cit., p. 131 (corsivo mio).

¹²³ Ivi, cit., p. 131.

¹²⁴ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Bari (2006), cit., p. 10.

¹²⁵ “Non soltanto addomesticata costituzionalmente”. Ivi, cit., p. 7

¹²⁶ Ibidem.

validità dell'autorità statale la quale si esprime mediante il diritto razionale positivo; tale diritto “rinuncia alle assunzioni forti, cosmologiche o messianiche delle dottrine giusnaturalistiche classiche e religiose”¹²⁷.

La formazione del diritto nello Stato costituzionale democratico ha carattere ricorsivo poiché i cittadini destinatari del diritto sono essi stessi gli autori del medesimo.

Dai destinatari del diritto ci si attende soltanto che nel percepire le loro libertà soggettive essi non oltrepassino i limiti della legge [...] *invece essi* nel ruolo di co-legislatori democratici [...] debbono intendere i loro diritti di comunicazione e partecipazione in senso attivo, cioè non solo nel proprio legittimo interesse, bensì indirizzandosi al bene comune¹²⁸.

¹²⁷ Ivi, cit., p. 6

¹²⁸ Ivi, cit., pp. 8-9.

3 JÜRGEN HABERMAS: PROCEDURALISMO, LAICITÀ E DEMOCRAZIA

3.1 Essere co-legislatori democratici in un ambiente laico

Ma il «bene comune» – o interesse comune della società – può comprendere al suo interno anche la scissione cognitiva del credente? La risposta che Habermas propone è negativa.

Egli esplicita le differenze tra le pretese epistemiche del discorso laico e quelle del discorso religioso. Il primo ritiene di essere imparziale, universalmente accessibile, di esprimersi attraverso argomenti riscattabili mediante buone ragioni e di non avere la “pretesa filosofica di decidere in proprio quale dei contenuti delle tradizioni religiose sia vero o falso”¹²⁹. Il secondo fa riferimento ad un sapere stabile articolato e tramandato, che fa riferimento “all’autorità dogmatica di un nucleo inviolabile di infallibili verità (rivelate)”¹³⁰ attraverso le tradizioni religiose, le quali hanno per secoli “tenute ermeneuticamente vive le intuizioni di colpa, redenzione e salvezza grazie all’abbandono di una vita avvertita come scellerata”¹³¹. Le tradizioni religiose svolgono un importantissimo ruolo nella vita umana poiché portatrici di “possibilità espressive e sensibilità sufficientemente differenziate per il fallimento esistenziale, le patologie sociali, il naufragio di progetti di vita individuali”¹³². Questi aspetti della vita degli uomini credenti si trovano inseriti in una società laicizzata, secolarizzata e immersa in una forte modernizzazione che può portare ad un inaridimento della forza motivazionale di quegli aspetti sociali di origine religiosa.

Una comunità che si imponga un modernismo esasperato come struttura chiave delle proprie relazioni ed interazioni comunicative avrebbe i propri tratti

¹²⁹ Ivi, cit., p. 14.

¹³⁰ Ivi, cit., p. 33.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem.

ascrivibili ad un *pattern*¹³³ di interazione che si è sviluppato a partire dal mutamento di alcune concezioni tipiche del mondo cristiano.

Una delle concezioni, tra quelle che hanno subito un mutamento, è inerente al rapporto uomo-natura: la natura come creazione divina non è più compresa, non fa più parte integrante del divino, ma da quest'ultimo risulta divisa e data all'uomo per essere sfruttata al fine del suo sostentamento. Questa separazione del trascendentale dal materiale comporta la “percezione della natura come un dato-di-fatto”¹³⁴ usufruibile e modificabile attraverso la scienza.

Muta anche l'idea fondazionista della conoscenza secondo cui la verità unica, eterna, atemporale, indipendente dall'uomo, diviene ora affermabile grazie alla ragione e esprimibile attraverso il linguaggio¹³⁵. La modernità rivede questo concetto di fondazione alla luce della metodologia scientifica della ricerca: la verità, che l'uomo giunge a possedere e che funge da base per l'evoluzione delle conoscenze, verrà messa in discussione dai risultati delle future ricerche. Qui non si è più di fronte, dunque, ad una fondazione nel passato ma ad una fondabilità nel futuro.

Questo aspetto mette in luce come nel modello modernista, a differenza di tutti gli altri modelli¹³⁶, le questioni epistemiche non siano più alla base di “qualsiasi risposta venga data in campo psicologico, sociologico o cosmologico”¹³⁷. Ma al contrario, sono le pratiche e le risorse costruite nella realtà storica che determinano la valenza delle questioni epistemologiche e il contenuto delle storie.

Nella società modernista l'unica cosa che rimane costante è la volontà di cambiamento. Nella comunicazione il coordinamento è il risultato di una

¹³³ Termine inglese tradotto nel libro di Pearce con la parola “copione (di interazione)”. Il termine viene utilizzato generalmente per indicare una regolarità che si verifica nel tempo e nello spazio.

¹³⁴ W. B. Pearce, *La comunicazione modernista*, in *Comunicazione e condizione umana*, Milano (2001), cit., p. 114.

¹³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 115-116.

¹³⁶ Monoculturale, etnocentrico, cosmopolita. Cfr. W. B. Pearce, *La comunicazione modernista*, in *Comunicazione e condizione umana*, Milano 2001.

¹³⁷ W. B. Pearce, *La modernità*, in *Comunicazione e condizione umana*, Milano (2001), cit., p. 118.

interazione tra i partecipanti, i quali ritengono approssimativamente¹³⁸ di condividere ed esprimere le stesse risorse¹³⁹. Qualora il coordinamento non riuscisse, questo verrebbe visto dalle altre persone impegnate in questa forma comunicativa come “sintomo di progresso”¹⁴⁰. Il fallimento coordinativo indica che gli individui che prima erano in dialogo e condividevano le stesse risorse, ora risultano, invece, essere «nativi» di due culture differenti in quanto ricostruiscono storie e pratiche differenti.

La comunità, che da questo tipo di comunicazione deriva, risulta essere molto fragile poiché l'appartenenza si basa sul riconoscimento dell'altro come attore di cambiamento. Questo è ciò che accade nella comunicazione modernista di successo¹⁴¹. Il contenuto della coerenza è dato dal perseguire senza sosta il cambiamento delle proprie pratiche e risorse. Sullo sfondo vi è la credenza che la verità sia asintoticamente raggiungibile mediante continui sforzi della ragione nella ricerca. Questo cambiamento viene assimilato al progresso, inteso come continua approssimazione alla verità¹⁴².

Si può parlare qui di «fede nel progresso», che viene a costituire la componente del mistero all'interno della comunicazione modernista. Essa risulta manifesta nei momenti di gioia concomitanti ad una nuova scoperta. Per procedere adeguatamente in questa ricerca gli individui devono possedere un alto grado di consapevolezza circa le proprie pratiche e risorse attuali¹⁴³. Essendo ora valide, esse risultano ciò su cui il modernista deve valutare il risultato del processo di cambiamento, nella ricerca di qualcosa di nuovo e migliore. Però “non si può mai sapere se le pratiche che esprimono un insieme

¹³⁸ Uso questo termine perché essendo sulla base delle pratiche che si strutturano, in questo modello, le questioni epistemologiche, il coordinamento dipende dalla capacità degli interlocutori, e nella presenza sia di un contenuto all'interno delle storie sia di una riproduzione di pratiche simili, adeguate per rispondere agli approcci degli altri.

¹³⁹ Sempre all'interno di questo modello comunicativo.

¹⁴⁰ W. B. Pearce, *La modernità*, in *Comunicazione e condizione umana*, Milano (2001), cit., p. 125.

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 123-128.

¹⁴² Cfr. *ivi*, p. 126.

Verità che secondo il fondazionalismo è razionale e scopribile dall'uomo.

¹⁴³ Sono le attuali risorse e pratiche la base su cui il modernista deve valutare il risultato del processo di cambiamento.

di risorse porteranno al cambiamento di quelle risorse”¹⁴⁴, dato che non sempre ciò che è nuovo risulta essere un perfezionamento di ciò che già c'era. Risulta chiaro dalla struttura di questo tipo di comunicazione che le risorse devono essere messe volontariamente a rischio per la sua realizzazione.

Proprio la messa in questione permanente e la relativizzazione di un qualunque sapere stabile – tratto caratteristico delle credenze religiose – è ciò che porta all'inacidimento del vincolo di solidarietà civica e delle possibilità di comprensione e sensibilità per il fallimento umano. Non si può chiedere ai cittadini credenti di rinunciare alle proprie credenze ritenute certe per lanciarsi in un incessante relativismo del sapere, così come risulta da un modernismo incalzante.

La religione in sé è una dottrina omnicomprensiva, è portatrice di un'immagine del mondo sul quale modello intende “strutturare *totalmente* una forma di vita”¹⁴⁵. Questa pretesa di strutturazione del mondo-della-vita a propria immagine era perseguibile nell'antichità in stati monoculturali e monoreligiosi; al giorno d'oggi il pluralismo delle visioni del mondo ha spazzato via ogni possibilità pratica di una tale strutturazione e la laicità delle istituzioni ne è la conseguenza.

Il deficit delle credenze religiose, che oggi non possono più pretendere la strutturazione totale del mondo-della-vita dei credenti senza prendere in considerazione l'esistenza di altre forme di mondi-della-vita all'interno degli Stati liberali pluralisti, non deve – secondo Habermas – portare ad un

adeguamento cognitivamente modesto dell'*ethos* religioso a leggi imposte dalla società laica, piuttosto l'ordinamento giuridico universalistico e la morale sociale egualitaria debbono venire collegati dall'interno al costume/*ethos* della comunità di credenti; in modo tale che l'uno proceda coerentemente *dall'altro*¹⁴⁶.

Affinché ciò avvenga è necessario che la società sia già inserita in una

¹⁴⁴ Ivi, cit., p. 127.

¹⁴⁵ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Bari (2006), cit., p. 16.

¹⁴⁶ Ivi, cit., p. 17.

mentalità e contesto post-secolare. Il termine «post-secolare» non indica la rivincita e la riaffermazione della religione sul secolarismo/secolarizzazione, che è stato incalzante soprattutto dall'epoca illuminista in poi, con un ritorno alle posizioni politiche e alle interpretazioni temporali del mondo pre-secolare. Il post-secolarismo indica quel movimento della coscienza collettiva a riconoscere pubblicamente il contributo che le comunità religiose apportano «alla riproduzione di motivazioni e atteggiamenti desiderabili»¹⁴⁷. Esso ha coscienza che lo sviluppo sociale e politico della contemporaneità modifica sia la mentalità religiosa sia quella laica all'interno della sfera pubblica. Laici e religiosi se

intendono di comune accordo la laicizzazione della società come un processo complementare di apprendimento, possono prendere reciprocamente sul serio [...] *i rispettivi* contributi su temi dibattuti nella sfera pubblica¹⁴⁸.

Entrambe le parti però debbono attendersi il perdurare vicendevole di un ragionevole dissenso. A questo «disaccordo tra fede e scienza»¹⁴⁹ può essere attribuita la ragionevolezza solo se al sapere religioso venga riconosciuto dal punto di vista laico una pari dignità epistemica per coloro che ad esso fanno riferimento, «uno *status* epistemico che non sia semplicemente irrazionale»¹⁵⁰, in quanto tutti gli uomini sono razionali in vari modi e forme. Habermas sottolinea come il termine «razionale» abbia uno stretto legame con il «sapere». Quest'ultimo è:

la struttura proposizionale *di quelle opinioni che* possono essere rappresentate esplicitamente sotto forma di enunciazioni; [...] *la razionalità invece* è il modo in cui i soggetti capaci di linguaggio e di azione utilizzano il

¹⁴⁷ Ivi, cit., p. 16.

Al riguardo Vittorio Possenti scrive: «Società post-secolare, [...] intendo con tale termine una cultura o un atteggiamento che non ritiene esistere incompatibilità di principio tra sfera religiosa e sfera civile, che adotta i criteri centrali della laicità [...] e rende effettiva la compresenza e l'interazione tra mentalità religiosa e mentalità secolare nel pubblico». V. Possenti, *Le ragioni della laicità*, Catanzaro (2007), cit., p. 38.

¹⁴⁸ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Bari (2006), cit., p. 16 (corsivo mio).

¹⁴⁹ Ivi, cit., p. 17.

¹⁵⁰ Ibidem.

sapere¹⁵¹.

Il possesso di capacità razionali orientabili all'intesa e "l'assunzione di una comune ragione umana è il fondamento epistemico della giustificazione di una autorità laica, che non dipende più da legittimazioni religiose"¹⁵². Questa ragione comune rende possibile la formulazioni di argomenti che pretendono di essere universalmente accessibili, poiché ragionevoli, e da chiunque criticabili sotto tre aspetti: "come non veri in riferimento ad un'asserzione fatta [...]; come non giusti in riferimento ai contesti normativi esistenti [...]; come non veridici in riferimento all'intenzione del parlante"¹⁵³.

Lo Stato di diritto democratico e laico che Habermas ha in mente, essendo neutrale dinanzi a credenze religiose e politiche, deve affermare mediante lo strumento della Costituzione la propria legittimazione all'esercizio del potere politico. Nella Costituzione vengono inseriti quei diritti soggettivi – tra cui anche quelli di libertà di coscienza, libertà politica e religiosa e di libertà di opinione – che i consociati giuridici liberi ed eguali si riconoscono vicendevolmente "al fine di costituire una comunità giuridica"¹⁵⁴, la quale ha nel diritto positivo lo strumento per la propria autorganizzazione.

Questo riconoscimento reciproco *di diritti* è costitutivo per un ordinamento da cui discendono diritti individuali azionabili. In questo senso i diritti «soggettivi» sono cooriginari al diritto «oggettivo»¹⁵⁵.

L'istituzionalizzazione tramite costituzione di questi diritti "individuali che

¹⁵¹ J. Habermas, *teoria dell'agire comunicativo*, Bologna (1997), cit., p. 61.

¹⁵² J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Bari (2006), cit., p. 24.

¹⁵³ J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Bari (2006), cit., p. 76.

¹⁵⁴ J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 136.

¹⁵⁵ Ivi, cit., p. 111.

"*Sul piano concettuale* i diritti non devono essere pensati come riferiti a individui atomisticamente alienati, egoisticamente irrigiditi l'uno contro l'altro. Come elementi dell'ordinamento giuridico, essi presuppongono piuttosto la collaborazione di soggetti che si riconoscano a vicenda – nei loro diritti e doveri – come liberi ed eguali consociati. [...] Anche una concezione statalistica del diritto oggettivo sarebbe in realtà fuorviante, giacché il diritto oggettivo non può che discendere da diritti che i soggetti si riconoscono mutuamente. Né la semplice aggiunta a posteriori dei diritti sociali basta a spiegare l'intersoggettiva struttura dei rapporti di riconoscimento su cui l'ordinamento giuridico è fondato". Ibidem.

stabiliscono i limiti all'interno dei quali un soggetto trova libera e legittima conferma della sua volontà"¹⁵⁶, toglie ogni lacuna di legittimazione extra-politica alla autorità statale, poiché tale autorità ha la sua fonte nella libera volontà associativa dei soggetti giuridici che la compongono.

Posti i diritti fondamentali politici, ci si può addentrare nella procedura democratica che

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 dibattito discorsivamente governato che motivino la presunzione di accettabilità razionale dei risultati¹⁵⁷.

Al dibattito, nella sfera pubblica, comunicativamente orientato all'intesa attorno alle norme da giuridificare, proprio perché intrapreso da individui che liberamente si vogliono unire in società, partecipano anche i credenti i quali sono tutelati – come tutti – dai diritti fondamentali scritti nella Costituzione. Ma è chiaro come in uno Stato laico e nella formazione del relativo codice giuridico debbano valere soltanto ragioni e argomenti laici.

Lo Stato, però, non può richiedere ai credenti di effettuare “una rigorosa distinzione fra ragioni laiche e ragioni religiose”¹⁵⁸ all'interno della sfera pubblica, poiché una tale richiesta sarebbe avvertita da costoro come una offesa alla loro identità esistenziale e comunitaria. Identità che fa riferimento ad un sapere religioso che si sottrae “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 mondana”¹⁵⁹. Dunque lo Stato deve aspettarsi il contributo dei cittadini credenti circa le scelte e gli orientamenti politici sulla base di motivazioni etico-religiose.

Il passaggio da un orientamento politico della sfera pubblica riguardo ad una

¹⁵⁶ Ivi, cit., p. 103.

¹⁵⁷ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Bari (2006), cit., p. 25.

¹⁵⁸ Ivi, cit., p. 33.

¹⁵⁹ Ibidem.

questione, alla statuizione di una norma che regoli l'ambito in questione, soggiace a ciò che Habermas indica come "riserva istituzionale di traduzione"¹⁶⁰, necessaria a preservare la neutralità ideologica dello Stato nell'esercizio del potere. Tutte le istituzioni statali devono rispettare "l'obbligo della neutralità rispetto alle visioni del mondo"¹⁶¹. Perciò solo gli uomini che sono impiegati in queste istituzioni devono motivare le loro scelte politiche in maniera terza rispetto alle proprie credenze religiose; l'eventuale estensione di "questo principio dal piano istituzionale alle scelte di organizzazione e di cittadini nella sfera pubblica politica (informale) è un eccesso laicistico di generalizzazione"¹⁶².

La possibilità accordata, dunque, ai cittadini credenti di esprimersi mediante enunciazioni religiose all'interno della sfera pubblica politica si basa sulla fiducia che Habermas ripone nella "opera cooperativa di traduzione dei loro concittadini"¹⁶³ laici che sono tenuti a trasportare oltre la soglia istituzionale, mediante un linguaggio esprimente ragioni neutrali, le istanze espresse in un linguaggio etico dei credenti. Questo può avvenire poiché tutti

si sentono membri di una *civitas terrena* che li legittima come autori delle leggi cui sono soggetti come destinatari. [...] Così i cittadini credenti possono benissimo riconoscere questa «riserva istituzionale di traduzione» senza dover scindere la loro identità in parti pubbliche e private non appena partecipino a pubbliche discussioni¹⁶⁴.

Habermas risolve così il problema del dualismo cognitivo, attraverso una visione filantropica delle relazioni civiche che però non sembra tener conto – nella sua astrattezza – degli interessi di potere e prestigio a cui possono ambire gruppi, associazioni, partiti o corporazioni che nella realtà politica di uno Stato esistono.

Essere autori e destinatari delle proprie leggi porta i cittadini a considerarsi

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ Ivi, cit., p. 32.

¹⁶² Ibidem (corsivo mio).

¹⁶³ Ivi, cit., p. 34.

¹⁶⁴ Ivi, cit., pp. 33-34.

vicendevolmente debitori delle ragioni delle scelte politiche nazionali, e dunque a porsi in un atteggiamento di apprendimento verso gli argomenti e ragioni della controparte. Questo atteggiamento presume una modifica delle pretese epistemiche dei saperi religiosi e laici, entrambi non possono porsi come assoluti nel momento in cui si confrontano. Al riguardo Habermas scrive:

i cittadini religiosi debbono trovare un atteggiamento epistemico verso religioni e visioni del mondo estranee [...] *di modo che possano mettere 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. Sempre i cittadini religiosi debbono trovare un atteggiamento epistemico verso la caparbia della scienza laica; [...] ciò è possibile [...] se essi pongono il rapporto fra contenuti dogmatici di fede e conoscenza laica del mondo in modo tale che gli autonomi progressi del sapere non possano risultare in contraddizione con i dettati rilevanti della dottrina religiosa. Infine, [...] debbono trovare un atteggiamento epistemico di fronte alla preminenza delle ragioni laiche nella sfera pubblica politica; ciò è possibile solo nella misura in cui essi riescono ad inserire ragionevolmente nel contesto delle loro dottrine omnicomprensive l'individualismo egualitario del diritto razionale e della morale universalistica*¹⁶⁵.

La ristrutturazione dell'atteggiamento religioso nei confronti dei diversi saperi può avvenire solo mediante “una ricostruzione, ragionevole per gli stessi interessati, delle verità di fede della tradizione; [...] *questo compito è stato condotto in Occidente essenzialmente dalla teologia*”¹⁶⁶.

Si potrebbe obiettare al filosofo tedesco che questa serie di ristrutturazioni epistemico-cognitive, necessarie al credente per venire in pari con il mondo laico, pongano un onere sulla coscienza religiosa dei cittadini; mentre da tale incombenza risulterebbero sgravati i concittadini laici in virtù della preminenza delle ragioni laiche nello Stato.

¹⁶⁵ Ivi, cit., p. 40.

¹⁶⁶ Ivi, cit., p. 41 (corsivo mio).

“Questa opera di autoriflessione ermeneutica deve essere compiuta dal punto di vista della percezione religiosa di sé.”. Ivi, cit., p. 40.

Habermas contesta che ci possa essere questo tipo di “onere asimmetrico”¹⁶⁷ poiché una coscienza autenticamente laica è in obbligo di relazionarsi costruttivamente con quella religiosa.

Un atteggiamento laicistico da parte dei cittadini laici non riuscirebbe a vedere nelle tradizioni religiose nient’altro che “un residuo arcaico”¹⁶⁸ proveniente dall’età pre-secolare; in virtù di questa visione miope essi non potrebbero che intendere i diritti di libertà religiosa se non come diritti a “protezione culturale delle specie naturali in via di estinzione”¹⁶⁹. Per questo Habermas sostiene fermamente che i cittadini laici debbano modificare il proprio atteggiamento epistemico, dovendo essi tener conto “di vivere in una società post-secolare, *orientata anche epistemicamente* sulla sopravvivenza delle comunità religiose”¹⁷⁰. Anch’essi devono trovare un atteggiamento epistemico che consenta di intendere il dissenso riguardo le opinioni religiose entranti nella sfera pubblica come un disaccordo ragionevolmente prevedibile¹⁷¹. Questo nuovo approccio intellettuale che deve essere guadagnato dai laici è quell’onere che il filosofo tedesco ritiene necessario accollare alla coscienza laica come premessa affinché nel dibattito politico i cittadini laici “si impegnino [...] nella traduzione in un linguaggio universalmente accessibile”¹⁷² dei contributi religiosi più convincenti.

L’orientamento epistemico che i laici acquisiscono fa capo a livello teoretico ad un pensiero post-metafisico agnostico e antiscientista¹⁷³. Esso in quanto agnostico sottolinea le differenze tra il sapere certo delle verità rivelate e il sapere mondano diveniente, ragionevole e criticabile, “ma si astiene dall’arrogante pretesa razionalistica di decidere cosa nelle dottrine religiose sia o no razionale”¹⁷⁴. Il pensiero post-metafisico in quanto antiscientista si

¹⁶⁷ Ivi, cit., p. 41.

¹⁶⁸ Ivi, cit., p. 42.

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Cfr. ivi, p. 43.

¹⁷² Ivi, cit., p. 43.

¹⁷³ “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 un’immagine scientifica del mondo prodotta sinteticamente in base ad esse.” Ivi, cit., p. 44.

¹⁷⁴ Ibidem.

distacca da una visione naturalista che

svaluta tutti i tipi di asserzioni che non si possono ricondurre a osservazioni sperimentali, enunciazioni di legge e spiegazioni causali – dunque gli enunciati morali, giuridici e valoriali non meno di quelli religiosi. [...] Un'auto-oggettivazione naturalistica che sconfinata 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 fondo¹⁷⁵.

Ecco, dunque, dinanzi a questa duplice ristrutturazione post-metafisica e post-secolare degli assunti epistemologici dei cittadini laici e religiosi, atta a rendere ragionevole il dissenso che permane tra le due forme di conoscenza e opinione, si comprende come mai Habermas sottolinei l'importanza dell'apprendimento reciproco che nasce dalla nuova capacità di ascolto e di traduzione – dinanzi e oltre la soglia istituzionale di neutralità. Tale capacità manifesta lo sviluppo di una solidarietà civica che non è imponibile per legge,

i cittadini [...] 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 frammentata¹⁷⁶.

3.2 Solidarietà civica come uscita dall'etnocentrismo: contributo di William Barnett Pearce

L'assunto habermasiano che la solidarietà civica non può essere imposta per via legale, ma debba svilupparsi liberamente sulla base delle revisioni delle proprie storie e saperi comunitari di tutti quegli individui che desiderano unirsi in associazione giuridica, implica l'uscita da un approccio etnocentrico alle

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ Ivi, cit., p. 39.

relazioni e alla comunicazione tra le varie entità culturali che costituiscono la società contemporanea.

Nelle storie dei gruppi che comunicano etnocentricamente vi sono narrazioni che indicano esplicitamente le distinzioni tra il «noi» del gruppo d'appartenenza e il «loro» riferito agli altri, cioè tutti coloro che non appartengono a quel gruppo. Queste storie forniscono alcuni schemi per una interazione da condurre con quel «loro», composto dai non-nativi, in modo tale da non mettere a rischio le proprie risorse.

Porre al riparo le proprie risorse usando diversi copioni standardizzati di interazione con i non-nativi, con i quali si viene in contatto all'interno della realtà sociale, tende a determinare “una insensibilità sistematica circa gli effetti delle azioni verso gli altri”¹⁷⁷ a causa della concentrazione dell'attenzione sulle ragioni, presenti all'interno delle proprie storie, delle inter-azioni.

La coerenza si realizza attraverso traduzione dei contenuti delle storie in pratiche di vita. I partecipanti raggiungono il coordinamento attraverso la ripetizione di *pattern* noti. Questi copioni non sempre risultano esprimibili in modo chiaro ad un osservatore da coloro che agiscono comunicativamente in questo modo.

Esistono *pattern* formali e espliciti, che risultano facilmente descrivibili verbalmente, che di solito sono “codificati nei codici legislativi, nei manuali sulle buone maniere o nelle sacre scritture”¹⁷⁸. Ci sono invece altri copioni di tipo implicito ed informale, di cui non si trova alcuna trascrizione e dei quali i partecipanti non sono in grado di articolare le regole¹⁷⁹.

Queste due categorie di *pattern* sono legate dalla possibilità che alcuni copioni impliciti ed informali vengano resi espliciti e formali attraverso il cambiamento della “loro forza da descrittiva a prescrittiva”¹⁸⁰. Questo processo può avvenire quando un evento o contesto storico porta alla costituzione di una pratica sociale, la quale determina la formazione di un *pattern* informale ed

¹⁷⁷ W. B. Pearce, *La comunicazione etnocentrica*, in *Comunicazione e condizione umana*, Milano (2001), cit., p. 95.

¹⁷⁸ Ivi, cit., p. 89.

¹⁷⁹ Cfr. ivi, p. 90.

¹⁸⁰ Ivi, cit., p. 90.

implicito all'interno di un gruppo di persone, che si riconoscono come nativi sulla base di *pattern* di interazione formali ed espliciti i quali esprimono formalmente le risorse sottostanti a questi copioni. La riproduzione, nella pratica, di questo copione tende ad assumere un valore discreto, tale da condurre i partecipanti a considerare la sua applicazione non più come possibile, ma come necessaria.

Dunque qui si ha il passaggio da una possibile ripetizione di una pratica, al dover esserci la ripetizione di quella pratica prefigurata dal *pattern*, in questo modo vengono formate e si cristallizzano le risorse nella struttura comunicativa etnocentrica. La riproduzione, per un lungo periodo di tempo, di questo *pattern* stabilizzato “rafforza la giustezza dello stesso di fronte agli occhi delle persone profondamente coinvolte in questo tipo di società”¹⁸¹.

W. Barnett Pearce rimanda l'origine della comunicazione etnocentrica all'epoca della rivoluzione agricola. Questa rivoluzione rese possibile la formazione di ampi gruppi, dislocati in varie zone, che entrarono in contatto tra di loro per motivi commerciali e non solo. La necessità di trovare un coordinamento tra persone molto diverse, senza una profonda conoscenza reciproca, portò allo sviluppo di una serie *pattern* che servissero a tale scopo¹⁸².

Proprio quest'assenza di una “specificità conoscenza dell'altro” rese - e rende tuttora - possibile lo sviluppo di stereotipi, che rendono spesso vincolato a considerazioni pregiudiziali¹⁸³ l'interagire con colui che è considerato un non-nativo.

I termini che finiscono in «-ismo», sono sorti come descrittori di una situazione di comunicazione etnocentrica fortemente polarizzata sulla preminenza di un carattere di un certo un gruppo¹⁸⁴ a discapito di tutti gli altri

¹⁸¹ Ivi, p. 91.

¹⁸² Cfr. ivi, p. 96.

¹⁸³ Questi copioni d'interazione trasformati spesso in pregiudizi “permettono alla comunicazione etnocentrica di mantenere percezioni distorte e disumane di altre classi di persone e di “difendere” queste percezioni da scomode informazioni riguardanti gli altri”. Ivi, cit., p. 97.

¹⁸⁴ Di un determinato insieme di individui viene esaltato un valore o una caratteristica che si considera comune a tutti gli appartenenti a quel gruppo. Spesso - ci insegna la storia - questo teorico plusvalore che un gruppo possiede viene usato come motivazione discriminatoria nei confronti di altre persone.

gruppi. Dunque qui si ha una refrattarietà da parte dell'insieme di persone che producono stereotipi su tutti gli altri, sulla base dell'assenza o presenza di una caratteristica stimata da loro come fondamentale, alla possibilità di apprendimento da ciò che è diverso da noi. C'è una resistenza al confronto espressa nella formula: “È inutile confrontarsi con chi non ci può capire”. A volte proprio perché il dialogo è ritenuto inutile, questa forma di comunicazione porta allo sviluppo di progetti di sfruttamento e sottomissione dell'altro¹⁸⁵.

In società multiculturali, come sono le nostre, è al quanto tirannico rifiutare la possibilità del dialogo e costringere, senza eccezioni, gli appartenenti ad altre culture¹⁸⁶ a conformarsi a quella maggioritaria, o a quella che domina a livello politico nazionale. Altrettanto negativo è in caso di rifiuto all'adeguamento delle pratiche a quelle del luogo, impone loro l'esclusione dalla partecipazione ad alcuni dei diritti democratici¹⁸⁷. Per questo è necessaria una revisione dell'atteggiamento epistemico – come indicata da Habermas – da parte di tutti gli attori individuali e collettivi che costituiscono la società; tale revisione porta necessariamente all'uscita dallo schema etnocentrico di interazione.

3.3 Divergenze rispetto al modello di laicità di J. Rawls e alla prassi laica dello Stato francese

Il modello habermasiano, come sopra descritto, prevede una soglia istituzionale di traduzione dei contributi religiosi apportati nella sfera pubblica politica informale in contributi motivabili su base di ragioni laiche affinché essi possano essere valutati all'interno degli appropriati organi istituzionali.

Habermas – in *Tra scienza e fede* – sottolinea la distanza tra la sua posizione di neutralità istituzionale e statale e la posizione di John Rawls. Quest'ultimo pone come riserva di traduzione per tutti gli argomenti provenienti da dottrine

¹⁸⁵ In casi limite si arriva a considerare non-umano o non pienamente uomo chi non è appartenente all'*etnos* dominante in una certa regione.

¹⁸⁶ Con «cultura» includo anche il forte valore formante e trasmesso all'individuo da parte della religione.

¹⁸⁷ Ad esempio il diritto di voto.

religiose che vogliono entrare nella sfera pubblica politica di essere sostenuti da adeguate ragioni laiche. In pratica si richiede di “ricercare per ogni enunciato religioso, un equivalente in un linguaggio universalmente accessibile”¹⁸⁸. Egli conferisce un eccessivo primato ai

valori della pubblica ragione [...] nello Stato ideologicamente neutrale *per il quale* contano come legittime soltanto quelle decisioni politiche che possono venire imparzialmente giustificate alla luce di ragioni universalmente accessibili¹⁸⁹.

Tutto ciò che nella sfera politica non può essere giustificato in modo neutrale risulta per Rawls illegittimo.

Questa eccessiva chiusura dello spazio politico a ciò che non riesce a basarsi o riferirsi in maniera sostanziale al sapere della scienza – dunque una chiusura verso i saperi della sfera religiosa – è ciò che Habermas critica poiché origine di una deriva laicistica della sfera politica:

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 restrittiva¹⁹⁰.

Neppure è perseguibile secondo Habermas la via francese della laicità dello Stato che fa riferimento alla legge repubblicana del 9 Dicembre 1905 relativa alla separazione delle Chiese dallo Stato, di cui il primo articolo dichiara:

La Repubblica assicura la libertà di coscienza. Essa garantisce il libero esercizio dei culti con le sole restrizioni di seguito enunciate nell'interesse dell'ordine pubblico¹⁹¹.

¹⁸⁸ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Bari (2006), cit., p. 29.

¹⁸⁹ Ivi, cit., p. 26.

¹⁹⁰ Ivi, cit., p. 28.

¹⁹¹ Repubblica francese, *Legge del 9 dicembre 1905 relativa alla separazione delle Chiese dallo Stato*, Giornale ufficiale della Repubblica francese 37° anno, N° 336 di lunedì 11/12/1905,

Al secondo articolo:

La Repubblica non riconosce, non finanzia né sovvenziona alcun culto¹⁹².

La «commissione di riflessione sull'applicazione del principio di laicità nella repubblica» istituita nel luglio del 2003 – dall'allora presidente della Repubblica francese Jacques Chirac – segnala positivamente la pubblicazione nel 1905 dei due articoli della suddetta legge poiché grazie ad essi in Francia si attuò la “dissociazione fra cittadinanza e appartenenza religiosa”¹⁹³, che fu causa per lungo tempo di aspri confronti all'interno della cittadinanza francese ma permise così di sottrarre alla religione la “funzione d'istanza ufficiale di socializzazione”¹⁹⁴. Lo Stato francese impose e a tutt'oggi pone per vie legali al suo interno quel dualismo cognitivo che Habermas ha tentato di risolvere attraverso la figura dell'apprendimento reciproco e la de-ideologizzazione delle pretese epistemiche tanto del sapere laico quanto del sapere religioso-credenziale.

Non solo dall'ambito sociale, ma anche dalla sfera politica francese la religiosità viene eradicata in nome della laicità della nazione. La commissione scrive:

La laicità suppone l'indipendenza del potere politico e delle differenti opzioni spirituali o religiose. Queste non hanno nessuna influenza sullo Stato e quest'ultimo non ne ha su di esse. [...] In modo analogo, lo spirituale e il religioso non possono esercitare nessuna influenza sullo Stato e devono rinunciare alla loro dimensione politica.

La laicità è incompatibile con ogni concezione della religione che si proponga di dettar regole, in nome dei propri supposti principi, al sistema sociale

cit., articolo 1.

¹⁹² Ivi, cit., articolo 2.

¹⁹³ Commissione di riflessione sull'applicazione del principio di laicità nella Repubblica, *Rapporto (Stasi)*, cit., part. cap. 1.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

o all'ordine politico¹⁹⁵.

La commissione sottolinea però come “Lo Stato non può ‘ignorare’ il fenomeno spirituale o religioso”¹⁹⁶, una affermazione questa che allontana la Francia dall’ateismo di Stato. Proprio perché non può ignorare il fenomeno religioso, il suggerimento della commissione è quello di attuare una chiara legislazione su ambiti, espressioni e libertà di religione all’interno dello Stato. In sostanza in Francia viene praticata una delimitazione e separazione normativa della sfera religiosa – i contenuti di tale sfera sono indifferenti allo Stato se non intaccano la quiete pubblica – dalla sfera pubblica politica in nome della laicità¹⁹⁷.

La laicità distingue la libera espressione spirituale o religiosa nello spazio pubblico, legittima ed essenziale per il dibattito democratico, dal controllo sul dibattito stesso, che è illegittimo. I rappresentanti delle differenti opzioni spirituali hanno titolo per intervenire nel dibattito pubblico, come ogni componente della società¹⁹⁸.

Ma questo dibattito a cui i rappresentanti spirituali possono intervenire è inscritto nella sfera pubblica informale e ad esso limitato.

Lo Stato francese si impegna dunque attivamente e legalmente nella propria laicizzazione al fine di “espellere la religione dallo spazio pubblico”¹⁹⁹, in questo modo lo Stato tende a sacralizzarsi e a farsi fonte di valori etici²⁰⁰.

Oltre al dualismo cognitivo generato dalla legge del 1905, anche l’ideologia che sostiene la laicità francese appare insostenibile – secondo Claudia Mancina. Essa è:

¹⁹⁵ Ivi, cit., part. 1, cap. 2.

¹⁹⁶ Ibidem.

¹⁹⁷ “La laicità garantisce a tutte le opzioni spirituali o religiose il quadro legale che consente la loro manifestazione”. Ibidem.

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ C. Mancina, *Laicità e politica*, in AA.VV., *Laicità*, Torino (2006), cit., p. 6.

²⁰⁰ Cfr. ivi.

un'ideologia perfezionista e insieme statalista, nella quale lo Stato è incaricato di perseguire il perfezionamento dei cittadini verso un progresso intellettuale di stampo positivistico²⁰¹.

Questa ideologia sottostante fa passare la laicità da un atteggiamento intellettuale di libertà di coscienza e neutralità di fronte alle molteplici credenze presenti nella cittadinanza ad una credenza essa stessa, ad una visione omnicomprensiva del mondo il cui fine etico – o agire teleologicamente orientato – è il silenzio delle altre credenze.

²⁰¹ Ivi, cit., p. 23.

4 FONDAMENTI DEL DISCORSO E AGIRE COMUNICATIVO

4.1 I caratteri delle azioni linguistiche

Habermas²⁰² pone come condizione per una adeguata procedura democratica e di produzione normativa dello Stato lo scambio di idee e il dibattito orientato all'intesa – aperto a tutti i liberi consociati giuridici – che debbono avvenire nella sfera pubblica. Nel confronto dibattimentale si incontrano e si scontrano opinioni, ragioni e discorsi lungo i binari di una prassi comunicativa, che ora considereremo nei tratti fondamentali.

Gli individui quando comunicano tra di loro mediante enunciati linguistici pongono in essere degli atti linguistici mediante i quali “un parlante vuole intendersi con un altro su qualcosa nel mondo”²⁰³ – si presuppone qui la presenza di una lingua comune e la condivisione di un orizzonte interpretativo del mondo-della-vita. La possibilità di cogliere dalla prospettiva di un osservatore l'intenzione del parlante presente nell'enunciato linguistico e da parte dell'ascoltatore la comprensione del “il senso di impiego di ciò che si è detto”²⁰⁴, è una proprietà degli atti linguistici. Questi atti

si identificano di per se stessi, perché sono strutturati in modo autoreferenziale e commentano il senso di uso del contenuto in essi espresso; [...] *inoltre essi sono descrivibili* nella prospettiva della seconda persona²⁰⁵.

²⁰² Il filosofo tedesco si pone all'interno del solco della filosofia del linguaggio di orientamento pragmatico.

²⁰³ J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Bari (2006), cit., p. 59.

²⁰⁴ Ivi, cit., p. 61.

Habermas delucida così la questione: “Se io comprendo l'ordine dato dalla mia amica (a me o a qualcun altro), dicendo che io (o lui) deve lasciare cadere l'arma, in tal caso io so con discreta precisione quale azione ella ha eseguito: ha enunciato questo determinato ordine”. Ibidem.

²⁰⁵ Ivi, cit., pp. 50, 59-60, (corsivo mio).

Esempio portato da Habermas: “tu mi ordini (egli mi ordina) di lasciare cadere l'arma”. Ivi,

Di contro le attività non-linguistiche risultano indescrivibili in una prospettiva di seconda persona, se non “quando la descrizione è inserita in contesti cooperativi”²⁰⁶. Indicate da Habermas con il termine «azione»²⁰⁷, le azioni non-linguistiche sono attività orientate al raggiungimento di uno scopo che l’attore intende realizzare nel mondo grazie all’utilizzo di mezzi appropriati.

Gli enunciati fungono da “*medium* del linguaggio naturale”²⁰⁸ per azioni linguistiche orientate all’intesa in cui un parlante ed un ascoltatore si incontrano assumendo un atteggiamento mirante al coordinamento della loro situazione nel “mondo-della-vita intersoggettivamente condiviso con la propria comunità linguistica”²⁰⁹. Affinché questo coordinamento possa avvenire gli individui che interagiscono parlando debbono utilizzare il linguaggio, non solo come strumento per trasmettere informazioni, ma soprattutto come “fonte di integrazione sociale”²¹⁰ mirante al consenso tra le parti; essi in questo modo (inter-)agiscono comunicativamente.

I processi d’intesa propri dell’agire comunicativo prevedono che i partecipanti prendano intersoggettivamente in considerazione le reciproche pretese di validità inerenti ai propri enunciati e si “accordino *sul significato* delle loro azioni linguistiche”²¹¹. Il fine di tali processi è il raggiungimento di un “assenso motivato razionalmente sul contenuto di un’espressione”²¹²; un’intesa ottenuta in questo modo non è frutto di imposizione, ma può solo essere ricercata e raggiunta.

Il parlante che solleva una pretesa di validità per il proprio enunciato fa

cit., p. 60.

²⁰⁶ Ivi, cit., p. 60.

²⁰⁷ Habermas scrive: “L’«agire» lo esemplifico con attività quotidiane o artigianali come il camminare, consegnare, martellare o segare; il «parlare» lo esemplifico invece con atti linguistici come gli ordini, le confessioni e le constatazioni. In entrambi i casi noi possiamo parlare di «azioni» in senso lato”. Ivi cit., p. 60.

²⁰⁸ Ivi, cit., p. 62.

²⁰⁹ Ivi, cit., p. 63.

²¹⁰ Ivi, cit., p. 66.

²¹¹ Ivi, cit., p. 67, (corsivo mio).

²¹² J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, Bologna (1997), vol. 1, cit., p. 396.

acquisire all'atto linguistico una forza di vincolo, poiché egli “si assume il credibile impegno di *garantire* il soddisfacimento *di tale pretesa di validità*, nel caso fosse richiesto, facendo uso del giusto tipo di motivazioni *razionali*”²¹³, mediante procedimento argomentativo²¹⁴. La razionalità presente nei processi di intesa è una razionalità formale²¹⁵ che si manifesta nella capacità da parte dei dialoganti di utilizzare le proprie risorse di sapere al fine di soddisfare “l’interrelazione fra le condizioni di validità degli atti linguistici, le pretese di validità sollevate attraverso *tali atti* e le motivazioni per il soddisfacimento discorsivo di tali pretese”²¹⁶.

Queste pretese di validità si articolano in: pretese di verità, pretese di giustizia e pretese di veracità. Le prime fanno riferimento ad una corrispondenza tra uno stato di cose esistente nel mondo oggettivo e ciò che nell’enunciato viene asserito – verità proposizionale. Le seconde si riferiscono a qualche cosa nel mondo delle “relazioni interpersonali di un gruppo sociale regolato da *norme*”²¹⁷. Il terzo tipo di pretese, infine, fa riferimento alla coerenza dell’enunciazione con qualcosa del mondo di quei “vissuti accessibili in modo privilegiato”²¹⁸ dal soggetto individuale.

Quando l’ascoltatore accetta dal parlante una proposta linguistica – cioè l’enunciato proferito – ciò avviene in virtù di una comprensione della proposizione e della “garanzia coordinatrice assunta dal parlante”²¹⁹ stesso che

²¹³ J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Bari (2006), cit., p. 67.

²¹⁴ “Definiamo *argomentazione* il tipo di discorrere, nel quale i partecipanti tematizzano pretese di validità controverse e cercano di soddisfarle o di criticarle con argomenti. Un argomento contiene ragioni che sono legate in modo sistematico alla *pretesa di validità* di un’espressione problematica. La forza di un argomento, in un dato contesto, si commisura alla plausibilità delle ragioni”. J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, Bologna (1997), vol. 1, cit., pp. 73-74.

²¹⁵ “Non vale più come razionalmente valido l’ordine delle cose che si incontra nel mondo o che è stato progettato dal soggetto, o che si è sviluppato dal processo di formazione dello spirito, bensì vale quella forma di risoluzione dei problemi che ha una certa riuscita, mediante una giusta procedura nei confronti della realtà”. Ivi, cit., p. 38.

²¹⁶ J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Bari (2006), cit., p. 64, (corsivo mio).

²¹⁷ J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari (2009), cit., p. 66, (corsivo mio).

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Ibidem.

“Fa parte dell’intenzione comunicativa del parlante *a*) compiere un’azione linguistica *corretta* in relazione al contesto normativo dato, affinché si realizzi una relazione interpersonale riconosciuta legittima fra lui e l’uditore; *b*) formulare enunciazione *vera* [...]

si impegna a soddisfare, se richiesto esplicitamente, le proprie pretese avanzate.

Nel caso delle pretese di verità e giustizia il parlante può soddisfare discorsivamente, cioè producendo ragioni, la loro garanzia; nel caso delle pretese di veracità, comportandosi in modo coerente²²⁰.

Accentando l'atto linguistico e prestando fede al contenuto semantico l'ascoltatore assume anche i relativi obblighi di azione – “il parlante dà da riconoscere di volere che quanto dice sia inteso come saluto, comando, ammonizione, dichiarazione, ecc.”²²¹ – determinando così il successo illocutorio del parlante. Questo successo equivale ad un «si» dinanzi alle richieste di validità portate innanzi da proposizioni performative²²² proferite in un contesto di agire comunicativo.

Questo successo illocutivo è rilevante ai fini dell'azione in quanto con esso viene stabilita fra parlante ed uditore una relazione interpersonale, efficace sul piano del coordinamento, che regola i margini di azione e le conseguenze dell'interazione²²³.

Gli effetti e i fini raggiunti in virtù del significato di un atto linguistico, che

affinché l'uditore assuma e condivida il sapere del parlante; c) esprimere opinioni, intenzioni, sentimenti, desideri ecc. in modo veridico affinché l'uditore presti fede a quel che viene detto”. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna (1997), vol. 1, cit., pp. 419-420.

²²⁰ J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari (2009), cit., p. 66.

²²¹ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna (1997), vol. 1, cit., p. 399.

²²² “Colui che partecipa a processi di comunicazione, dicendo e comprendendo qualcosa che viene detto [...] deve assumere un atteggiamento *performativo*. [...] L'atteggiamento performativo consente un orientamento *alternativo* verso pretese di validità (verità, giustezza normativa, veracità) elevate dal parlante in quanto si attende una presa di posizione sì/no da parte dell'uditore”. J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari (2009), cit., p. 30.

“Il potenziale di azione tipico dell'atto linguistico si esprime nella pretesa che il parlante, nel caso di azioni linguistiche esplicite, avanza con l'ausilio di un verbo performativo per ciò che egli dice. Riconoscendo tale pretesa, l'uditore accetta un'offerta fatta con l'atto linguistico”. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna (1997), vol. 1, cit., p. 406

²²³ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna (1997), vol. 1, cit., p. 406-407.

eccedono il risultato del successo illocutorio, vengono denominati «perlocutori». Attraverso gli atti perlocutori il parlante produce un effetto nel mondo, realizzando una propria intenzione; tale effetto “può essere dedotto soltanto *a partire dall’intenzione dell’agente*”²²⁴.

Il «si» dell’ascoltatore dinanzi alle pretese di validità criticabili non è qualcosa di assicurato o garantito. C’è sempre il rischio di un dissenso derivante dal non soddisfacimento delle credenziali di validità delle pretese sotto i tre aspetti di verità, giustizia e veracità²²⁵.

Dinanzi a questo permanente rischio di rottura dell’intesa o di mancata intesa, Habermas individua nel mondo-della-vita quello sfondo di consenso stabile che è in grado di assorbire i rischi del dissenso. Questo sfondo è costituito da una forma di sapere atematico che funge da presupposto per la comunicazione tra partecipanti, affinché “l’azione linguistica in una data situazione possa assumere un significato determinato e possa essere in generale valida o non valida”²²⁶. Nell’agire comunicativo quotidiano – sottolinea Habermas – la maggior parte dei nostri enunciati non viene intaccato da una critica alle pretese di validità. Ciò è determinato dal fatto che le proposizioni proferite assumono anticipatamente la propria validità in virtù di quelle certezze comuni di sapere e di tradizioni culturali che caratterizzano “il mondo-della-vita intersoggettivamente condiviso”²²⁷, il sapere di queste proposizioni rimane in questo modo preriflessivo-atematico. “L’onere di rendere plausibili le pretese di validità viene assunto *da questo sapere [...] che i parlanti utilizzano* in forma di presupposti pragmatici e semantici”²²⁸.

I parlanti di una comunità interagiscono fattualmente nello spazio e nel tempo, il sapere atematico permette loro di interpretare gli atti linguistici e le

²²⁴ Ivi, cit., p. 399, (corsivo mio).

²²⁵ “Ogni azione linguistica può essere nel suo insieme criticata in qualsiasi momento come non valida, sotto tre aspetti: come non vera in riferimento ad un’asserzione fatta (oppure alle presupposizioni di esistenza del contenuto proposizionale); come non giusta in riferimento ai contesti normativi esistenti (oppure alla legittimità delle norme presupposte; e come non veridica in riferimento all’intenzione del parlante”. J. Habermas, *Pensiero post-metafisico*, Bari (2006), cit., p. 76.

²²⁶ Ivi, cit., p. 83.

²²⁷ Ivi, cit., p. 63.

²²⁸ Ivi, cit., p. 86.

esperienze ambientali in maniera sufficientemente concorde in base al coordinamento delle loro prospettive biografiche. Queste biografie pur essendo inevitabilmente diverse l'una dall'altra, sono coordinabili tutte assieme entro

quell'orizzonte di sapere [...] che un parlante può presupporre entro l'ambito della stessa lingua, di una comune cultura, di una medesima formazione scolastica, [...] nel quadro di un comune ambiente o orizzonte di esperienza²²⁹.

Ma questo orizzonte di sapere riferito a situazioni non risulta del tutto indifferente alla criticabilità delle pretese se un parlante si ponesse in una prospettiva oggettivante. Il sapere di sfondo del mondo-della-vita risulta essere anteriore all'orizzonte di sapere tematico, ed in questo modo totalmente aproblematico. “Soltanto attraverso uno *sforzo metodico*”²³⁰, spesso legato ad un qualche evento che altera e ci costringe a mutare la nostra immagine del mondo²³¹, il sapere di sfondo entra nella sfera criticabile. Questa problematizzazione avviene nel caso di una ristrutturazione di questo sapere implicito²³² “i cui elementi rinviano l'uno all'altro *determinando la sua struttura olistica*”²³³. Tali elementi “*non sono normalmente a nostra disposizione nel senso che non li possiamo rendere consci a nostro piacimento*”²³⁴. Solo nell'agire linguistico questi elementi “entrano in contatto con le pretese di validità criticabili”²³⁵ trasformandosi in sapere

²²⁹ Ivi, cit., p. 87.

²³⁰ Ivi, cit., p. 88.

²³¹ “Le immagini del mondo stabiliscono il quadro concettuale fondamentale all'interno del quale noi interpretiamo tutto quanto avviene nel mondo come qualcosa in un determinato modo. [...] Le immagini del mondo [...] *consentono* singole espressioni capaci di verità. In tal modo hanno una relazione, sia pure indiretta, con la verità. [...] Grazie al loro riferimento alla totalità, le immagini del mondo si sottraggono alla dimensione nella quale è dotata di senso una valutazione secondo criteri di verità”. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna (1997), vol. 1, cit., p. 124.

²³² Habermas indica questa ristrutturazione come la ricerca di una atteggiamento epistemico, per i laici e per i credenti, idoneo al confronto reciproco.

²³³ Ivi, cit., p. 455, (corsivo mio).

²³⁴ J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari (2009), cit., p. 88.

²³⁵ Ivi, cit., p. 89-90.

“Ogni processo di comprensione e intesa si svolge sullo sfondo di una pre-comprensione affermatasi culturalmente. Il sapere di sottofondo rimane nel complesso problematico;

problematizzabile-criticabile.

In *Teoria dell'agire comunicativo* Habermas si chiede cosa comporta “comprendere il significato di un'espressione [...] per la teoria del significato impostata in chiave di pragmatica formale”²³⁶. Egli ritiene che la comprensione di un enunciato possa avvenire solo se si conoscono le condizioni di accettabilità. Per il parlante queste condizioni corrispondono a ciò che è necessario al raggiungimento del successo illocutorio: la possibilità che l'uditore possa “prendere posizione con un «si» sulla pretesa avanzata dal parlante”²³⁷. Per essere soddisfatte queste condizioni l'ascoltatore ha bisogno che ci sia un previo riconoscimento reciproco tra le parti della validità delle pretese. L'ascoltatore oltre alle pretese di validità, a cui deve dare il proprio assenso, deve riconoscere anche le “condizioni di adempimento”²³⁸; egli deve, cioè, anche essere in grado di comprendere il fine perlocutivo degli atti illocutori del parlante.

Sulla base della conoscenza di tutte queste condizioni, l'uditore può essere motivato razionalmente ad accettare l'offerta di un determinato atto linguistico del parlante. Si può evincere da ciò che la forza motivante non derivi da “un potenziale di sanzioni connesso in modo contingente con le azioni linguistiche”²³⁹, quanto piuttosto “dall'effetto di coordinamento della garanzia”²⁴⁰ offerta dal parlante relativamente al riscatto delle pretese di validità connesse agli atti linguistici.

Alternativo all'agire comunicativo – inteso quale

interazione di almeno due soggetti capaci di linguaggio e di azione [...] che cercano un'intesa attraverso la situazione di azione per coordinare di comune

soltanto la parte della riserva di sapere che i partecipanti all'interazione di volta in volta utilizzano e tematizzano per le loro interpretazioni, viene messa alla prova”. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna (1997), vol. 1, cit., pp. 176-177.

²³⁶ Ivi, cit., pp. 408-409.

²³⁷ Ivi, cit., p. 408.

²³⁸ Ivi, cit., p. 411.

²³⁹ Ivi, cit., p. 414.

²⁴⁰ Ivi, cit., p. 413.

accordo i propri piani di azione²⁴¹ –

vi è l'agire strategico. Questa tipologia di azione orientata allo scopo mira, attraverso l'orientamento delle azioni dell'ascoltatore, al raggiungimento di uno fine egoistico del parlante. Tale fine da realizzare ha la forma di uno stato di cose nel mondo che deve essere “portato all'esistenza attraverso la scelta e l'applicazione di mezzi che sembrano adatti”²⁴². Gli enunciati proferiti da un parlante in questo contesto d'azione hanno un utilizzo non-comunicativo, essi fungono da mezzi di trasmissione di informazioni; gli attori, in questa situazione, si incontrano e coordinano le loro azioni come se avessero dinanzi a sé dei semplici enti mondani. In questa condizione le pretese di validità, tipiche degli atti illocutori, vengono radiate in contesto di agire strategico; “gli atti linguistici svigoriti dal punto di vista illocutorio, cedono la funzione di coordinamento dell'azione a influenze esterne al linguaggio”²⁴³.

Ma non sempre l'agire strategico può risultare manifesto, vi può essere un “agire latentemente strategico”²⁴⁴. In questo tipo di azione, il parlante fa apparire all'interlocutore la volontà di perseguire “incondizionatamente il fine illocutorio del suo atto linguistico”²⁴⁵, occultando dietro questo atteggiamento il perseguimento del suo scopo razionalmente determinato.

4.2 Integrazione comunicativa mediante argomentazione

Habermas ritiene l'agire comunicativo quale unica tipologia di azione linguistica adatta a raggiungere il coordinamento tra gli attori. Questa possibilità di interazione coordinatrice in ambito fattuale presuppone

²⁴¹ Ivi, cit., p. 157.

²⁴² J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Bari (2006) cit., p. 62.

²⁴³ Ivi, cit., p. 71.

²⁴⁴ Ivi, cit., p. 68.

²⁴⁵ Ibidem.

l'idealizzazione che tutti i soggetti coinvolti possano sempre far riferimento per il proprio agire su pretese di validità – “*ascrivendosi* reciprocamente responsabilità morale”²⁴⁶.

Questi individui agenti non sono due o tre come finora è potuto sembrare avendo fatto riferimento ad un «parlante» e ad un «ascoltatore». Essi sono, in realtà, pari al numero degli uomini che si incontrano nel mondo, appartenenti a tradizioni diverse e ascrivibili a molteplici gruppi/insiemi di mondi-della-vita intersoggettivamente condivisi a ciascuno dei quali appartiene un sapere di sfondo di riferimento.

Quando gli individui scelgono liberamente di unirsi in “associazione giuridica”²⁴⁷ si forma un mondo-della-vita-politica intersoggettivamente condiviso, avente il proprio sfondo di sapere – in parte implicito e in parte esplicito – nella Carta Costituzionale. Ebbene anche qui l'agire linguistico orientato all'intesa serve per coordinare le azioni dei partecipanti e per convenire su norme di azione che devono essere rispettate da tutti.

Il filosofo tedesco nota come

la prassi comunicativa quotidiana si estende attraverso il campo semantico dei contenuti simbolici, così come nelle dimensioni dello spazio sociale e del tempo storico, costituendo il medium attraverso cui cultura²⁴⁸, società²⁴⁹ e strutture della personalità²⁵⁰ si formano e si riproducono²⁵¹.

L'integrazione sociale dei soggetti, i quali coordinano i propri piani di azione

²⁴⁶ J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 29, (corsivo mio).

²⁴⁷ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Milano (2008), cit., p. 128

²⁴⁸ Cultura: “quella riserva di sapere dalla quale i partecipanti alla comunicazione attingono le proprie interpretazioni, quando si intendono vicendevolmente su qualcosa”. J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Bari (2006), cit., p. 94.

²⁴⁹ Società: “è costituita dagli ordinamenti legittimi mediante i quali i partecipanti alla comunicazione regolano la propria appartenenza a gruppi sociali e assicurano solidarietà”. Ibidem.

²⁵⁰ Strutture della personalità: “tutti quei motivi e quelle abilità che danno la capacità ad un soggetto di parlare e di agire, e perciò di assicurare la propria identità”. Ibidem.

²⁵¹ J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Bari (2006), cit., p. 94 (note mie).

mediante l'intesa raggiunta comunicativamente, è “nel contempo un processo di socializzazione di soggetti capaci di parlare”²⁵² e di formare se stessi.

L'integrazione sociale da luogo allo sviluppo di norme di azione attorno alle quali i partecipanti hanno raggiunto un consenso generale. Gli enunciati prescrittivi, di cui le norme di azione fanno parte, portano innanzi pretese di validità normative che “*stabiliscono*, fra il linguaggio e il mondo sociale, una *dipendenza reciproca*, che non sussiste invece per quel che riguarda il rapporto fra linguaggio e mondo oggettivo”²⁵³. Gli enunciati che esprimono quest'ultimo tipo di rapporto avanzano pretese di verità proposizionale; la verità di questi enunciati descrive l'esistenza di un determinato stato di cose. Invece, gli enunciati del primo tipo di rapporto – fra linguaggio e mondo sociale – propongono pretese di validità normativa; la *giustizia*²⁵⁴ di queste “*azioni linguistiche regolative* [...] significa l'*adempimento* di norme”²⁵⁵ come possono essere i comandi, le esortazioni, i consigli, le autorizzazioni. Sia le pretese di verità che quelle normative sono riscattabili discorsivamente mediante l'utilizzo di argomenti ragionevoli, ma differiscono sulla funzione dell'agire linguistico.

Habermas sottolinea come gli enunciati normativi non si possano considerare veri/falsi alla stessa stregua degli enunciati descrittivi, per questo egli rinuncia all'uso della terminologia “verità morale”²⁵⁶ preferendo la locuzione “«giustizia normativa» in modo tale da non cadere nella tentazione di assimilare un tipo di enunciato all'altro”²⁵⁷. Inoltre le norme morali – riferendosi sempre a norme, che possono essere argomentati razionalmente nella forma di prescrizioni universali incondizionate, pretendono “di avere senso e validità indipendentemente”²⁵⁸ dal loro essere enunciate espressamente e poste qui ed ora in atto. Questa caratteristica della pretesa di validità normativa è frutto della sua localizzazione

²⁵² Ivi, cit., p. 99.

²⁵³ J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari (2009), cit., p. 69.

²⁵⁴ “Giustizia significa accettabilità razionale, fondata su buone ragioni”. J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 269.

²⁵⁵ J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari (2009), cit., p. 67.

²⁵⁶ Ivi, cit., p. 64.

²⁵⁷ Ibidem.

²⁵⁸ Ivi, cit., p. 67.

in prima istanza nelle norme e solo in modo derivato nelle azioni linguistiche. [...] *Tale sede della pretesa di validità è riconducibile* al fatto che gli ordinamenti della società (verso i quali noi possiamo comportarci in modo conforme oppure deviante) non sono costituiti, come gli ordinamenti della natura (verso i quali assumiamo soltanto un atteggiamento oggettivante), in modo da essere privi di valore²⁵⁹.

Si crea dunque una asimmetria rispetto alle proposizioni descrittive che pongono le pretese di verità solo contestualmente alle azioni linguistiche.

Non tutte le norme le cui pretese di validità possano essere discorsivamente riscattate debbono essere riconosciute come valide in una società; viceversa, per alcune norme socialmente valide vi possono essere “buone ragioni per ritenere ingiustificata la pretesa di validità”²⁶⁰ ad essa inerente.

Affinché una norma venga accettata è necessario che si formi un consenso razionalmente motivato tra i partecipanti attorno alla legittimità della norma stessa; legittimità che ha alla base l’aspettativa del soddisfacimento delle relative pretese di validità. “Allora fra l’«esistenza» delle norme d’azione [...] e l’attesa di fondare corrispondenti enunciati prescrittivi”²⁶¹ all’interno del mondo sociale si crea un rapporto di aspettazione che non ha un corrispettivo nel mondo oggettivo²⁶².

Il consenso razionalmente motivato, tra parlanti liberi da coercizioni interne o esterne, può essere raggiunto “soltanto in maniera discorsiva, ossia attraverso

²⁵⁹ Ivi cit., p. 68, (corsivo mio).

²⁶⁰ Ivi, cit., p. 69.

²⁶¹ Ivi, cit., p. 70.

²⁶² “Esiste certamente una relazione interna fra l’esistenza di stati di cose e la verità dei corrispondenti enunciati assertori, ma non già fra l’esistenza di stati di cose e l’*aspettazione*, nutrita da una determinata cerchia di persone, che questi enunciati possano venir fondati. Tale circostanza può spiegare perché la questione concernente le condizioni di validità dei giudizi morali induca *direttamente* a passare a una logica del discorso pratico, mentre la questione concernente le condizioni di validità dei giudizi empirici richieda riflessioni gnoseologiche ed epistemologiche del tutto indipendenti da una logica del discorso teoretico”. Ibidem.

una motivazione *prodotta da argomenti*²⁶³. Habermas pone l'accento sulla carattere pragmatico dell'argomentazione, i cui effetti sugli uditori possono essere definiti adeguati solo se gli argomenti addotti, in competizione tra di loro sulla "base delle informazioni e delle ragioni migliori"²⁶⁴, riescano a risolvere le questioni di validità controverse. Il successo di una argomentazione è raggiungibile qualora "proponenti e oppositori possano verificare, assumendo un atteggiamento ipotetico e sgravati dalla pressione dell'azione e dell'esperienza, le rivendicazioni di validità divenute problematiche"²⁶⁵.

L'argomentare tra i partecipanti necessita di alcune regole per il proprio svolgimento e si base su alcuni presupposti comunicativi:

- (1.1) Nessun parlante può contraddirsi.
- (1.2) Ogni parlante che applichi il predicato F a un oggetto *a*, deve essere disposto ad applicare F a ogni altro oggetto che sotto tutti gli aspetti rilevanti sia eguale ad *a*.
- (1.3) Differenti parlanti non possono usare la stessa espressione in significati diversi.
- (2.1) Ciascun parlante può affermare soltanto ciò che egli stesso crede.
- (2.2) Chi adopera un asserto o una norma che non sono oggetto di discussione, deve fornirne una ragione.
- (3.1) Ogni soggetto capace di parlare e di agire può prender parte a discorsi.
- (3.2) Chiunque può problematizzare qualsiasi affermazione²⁶⁶.

Sulla scorta di questi presupposti procedurali e processuali dell'argomentazione, si può ora indagare il "principio-ponte che rende possibile il consenso"²⁶⁷ – così chiamato da Habermas – attorno ad un enunciato

²⁶³ J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 270.

²⁶⁴ Ivi, cit., p. 272.

²⁶⁵ J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari (2009), cit., p. 98.

²⁶⁶ Ivi, cit., pp. 97-99.

²⁶⁷ Ivi, cit., p. 71.

normativo o norma morale proposta in via di ipotesi come adempibile universalmente.

Questo principio ponte è il principio di discorso:

Possono pretendere validità solo quelle norme che nei discorsi pratici potrebbero trovare l'approvazione di tutti gli interessati.

Questa approvazione per via discorsiva equivale ad un consenso motivato da ragioni epistemiche²⁶⁸

dato che qualunque argomentazione razionale attinge, per essere formulata, al sapere culturale e sociale del mondo-della-vita intersoggettivamente condiviso.

Il principio "D" – così lo abbrevia Habermas nei suoi testi – si pone a fondamento del giudizio sulla imparzialità delle norme morali, le quali non possono più attingere a fonti metafisiche o trascendentali di pre-validazione tali da permettere agli enunciati morali di essere interpretati secondo pretese di verità allo stesso modo degli enunciati descrittivi. Tutto ciò è la conseguenza della realtà pluralista del mondo in cui viviamo nel quale proprio queste fonti sono il fulcro delle divergenze.

Al fine di evitare conflitti attorno alle norme morali il filosofo tedesco propone di trovare "nella struttura interna della prassi dibattimentale"²⁶⁹ il riscatto delle pretese di validità normativa non più tutelate metafisicamente e la motivazione immanente per essere ottemperate. In questa situazione Habermas dà già per scontato il distacco tra morale e etica; la prima indica "ciò che corrisponde all'eguale interesse di tutti"²⁷⁰, invece la seconda ciò che è bene per un determinato gruppo di persone.

Per un verso il sapere morale si stacca dalla motivazione morale, per l'altro

²⁶⁸ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Milano (2008), cit., p. 56, (corsivo mio). Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari (2009).

²⁶⁹ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Milano (2008), cit., p. 56.

²⁷⁰ Ivi, cit., p. 81.

verso il concetto di ciò che è “moralmente corretto” si differenzia dall’idea di “vita buona”[...]”²⁷¹.

Egli denomina gli argomenti usati nelle questioni etiche: “discorsi di autochiarimento”²⁷²; quelli invece impiegati nelle problematiche morali: “discorsi di fondazione (e applicazione) normativa”²⁷³.

Il principio «D» è neutrale e astratto poiché non pone alcuna specificazione o limitazione al contenuto delle norme che si possano apprestare all’approvazione generale di tutti i partecipanti, e neppure indica una modalità specifica di giustificazione, mediante argomentazione, per una norma morale. Qui interviene “il principio di universalizzazione”²⁷⁴ – principio «U» – che afferma:

Una norma è valida soltanto quando le prevedibili conseguenze, ed effetti collaterali, che la sua generale osservanza verosimilmente produrrebbe sulle situazioni d’interesse e sugli orientamenti di valore *di ciascun singolo individuo*, potrebbero essere liberamente e *collettivamente* accettate da tutti gli interessati²⁷⁵.

Il portato di questo principio è una sorta di equilibrio tra l’universalismo astratto e insensibile alle differenze, tipico delle norme morali, e il mondo di valori etici che le comunità partecipanti al dibattito portano appresso. Tale equilibrio è raggiungibile solo se gli attori che operano discorsivamente seguendo i criteri di «U», siano disposti a porsi “nella prospettiva di tutti gli

²⁷¹ Ivi, cit., p. 48.

²⁷² Ibidem.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ Ivi, cit., p. 56. Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari (2009).

²⁷⁵ Ivi, cit., p. 57.

“Il principio di universalizzazione che abbiamo indicato, valido come regola argomentativa e appartenente alla logica del discorso. «U» deve essere accuratamente distinto: da qualsiasi principio materiale o norma fondamentale, che possono costituire soltanto l’*oggetto* delle argomentazioni; dal contenuto normativo dei presupposti dell’argomentazione, che possono venir esplicitati in forma di regola; da «D», cioè dal principio dell’etica del discorso, che enuncia l’idea fondamentale di una teoria della morale, ma non fa parte della logica dell’argomentazione”. J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari (2009), cit., p. 104.

altri e quindi a immedesimarsi nella loro comprensione del sé e del mondo”²⁷⁶; dando così origine ad una prospettiva normativa omnicomprensiva terza – una “morale post-tradizionale”²⁷⁷ – rispetto alle etiche e alle morali particolaristiche. Questa “prospettiva-del-noi idealmente allargata”²⁷⁸ all’interno della quale tutti possono prendere in considerazione, apportando le necessarie ragioni, “se vogliono porre a fondamento della loro prassi una certa norma controversa”²⁷⁹. Queste ragioni, nella fattispecie, hanno già oltrepassato l’ottica miope relativa all’attore, acquisendo “un senso epistemico dal punto di vista di una considerazione simmetrica”²⁸⁰.

Ciò che deve assurgere ad una prospettiva intersoggettiva sono gli interessi che emergono dai discorsi pratici su questioni controverse come orientamenti di valore condivisi da almeno un gruppo di partecipanti e candidati “a diventare parte del contenuto semantico delle norme valide”²⁸¹. Questi interessi per poter essere generalizzati devono sciogliersi da prospettive egoistiche o etnocentriche per poter così “assumere – come valore che si candida alla generalizzazione nell’ambito dei discorsi morali di fondazione – il ruolo epistemico di un argomento”²⁸², che durante la prassi argomentativa di riscatto delle pretese di validità possa essere reso accettabile dal punto di vista di tutti.

Gli interessi, che all’interno di una etica del discorso²⁸³ superano lo scoglio della generalizzazione, vengono giustificati imparzialmente dagli argomenti. Questi ultimi fanno capo ad un uso della ragione “che possa dirsi

²⁷⁶ J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, Milano (2008), cit., p. 72.

²⁷⁷ J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, Torino (2007), cit., p. 34.

²⁷⁸ J. Habermas, *L’inclusione dell’altro*, Milano (2008), cit., p. 72.

²⁷⁹ Ibidem.

²⁸⁰ Ivi, cit., p. 57.

²⁸¹ Ivi, cit., p. 94.

²⁸² Ivi, cit., p. 95.

²⁸³ “Un’etica del discorso programmaticamente presentata esige appunto

- (1) l’indicazione di un principio di universalizzazione che funge da regola di argomentazione;
- (2) l’identificazione di presupposti pragmatici indispensabili e dotati di contenuto normativo dell’argomentazione in genere;
- (3) l’esposizione esplicita di questo contenuto normativo [...];
- (4) la dimostrazione che fra (3) e (1) esiste un rapporto di implicazione materia in connessione con l’idea della giustificazione di norme”. J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari (2009), cit., p. 107.

(propriamente) pubblico, [...] che sia fin *dall'inizio* e autonomamente praticato in comune”²⁸⁴, vanno a costituire il sapere di una morale di ragione accettabile e accessibile da tutti coloro che hanno partecipato alla prassi dibattimentale scaturita dai discorsi pratici. Questo sapere costituito in modo immanente è il frutto della “fallibile ragione dei soggetti *che dibattono*, convincendosi l’un l’altro dell’accettabilità di una norma introdotta in via di ipotesi, e della libertà di soggetti *che legiferano*”²⁸⁵ considerandosi co-autori delle norme d’azione a cui si sottopongono.

²⁸⁴ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Milano (2008), cit., p. 104.

²⁸⁵ Ivi, cit., p. 50.

5 DIRITTO E POLITICA

5.1 Legittimità e validità del diritto

Finora è stato descritto come Habermas fondi discorsivamente un sapere morale post-tradizionale mediante la validazione delle pretese degli enunciati normativi di coordinamento delle azioni. Tutto ciò ad un livello di generalizzazione che prende in considerazione l'esistenza di una umanità intera che cerca di agire giustamente. Ma non si è messo a fuoco ancora le singole e più concrete realtà politiche o territoriali che tentano di coordinare al proprio interno l'agire degli attori che le costituiscono unendosi i associazioni giuridiche.

Il problema che Habermas pone riguardo a questo secondo versante riguarda il modo in cui le società contemporanee, profondamente secolarizzate, riescano a generare integrazione sociale pur dinanzi al fatto che per i vari soggetti

validità e fattualità – ovverosia la forza vincolante di convinzioni razionalmente motivate, da un lato, e la costrizione imposta da sanzioni esterne, dall'altro – si sono ormai irrevocabilmente separate tra loro²⁸⁶.

Questa divaricazione è prodotta dalla scomparsa – necessaria per la convivenza pacifica in società plurali – di quell'unico comune sfondo metafisico-religioso che garantiva contemporaneamente la motivazione e la validità sociale delle norme d'azione e la prospettiva di sanzioni certe per quei soggetti che le infrangevano.

Dinanzi al venir meno di questo sfondo convenzionale di costumi tramandati

²⁸⁶ J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 35.

entrano in gioco, in una “società statalmente organizzata”²⁸⁷, una serie di norme giuridiche – organizzate in un “sistema dei diritti”²⁸⁸ – adatte a sviluppare e mantenere un legame socio-solidaristico tra gli individui. La realizzazione di queste norme si manifesta nel loro essere leggi coercitive che riescono a dimostrarsi legittime anche in quanto leggi di libertà.

Le leggi positive sono il frutto di un procedimento di produzione giuridica che statuisce il diritto e ne garantisce la legittimità; tale legittimità è fondata sulla “riscattabilità discorsiva delle pretese normative di validità”²⁸⁹ durante il processo legislativo, mediante ragioni. La validità sociale del diritto è data, invece, dalla sua “accettazione fattuale nella cerchia dei consociati giuridici”²⁹⁰, i quali debbono poter ritrovare nelle norme una sorta di rispecchiamento dell’autocomprensione autentica degli interessi e dei valori diffusi nella comunità giuridica.

Il diritto posto da un legislatore non è frutto, in senso stretto, di convenzioni di usi e costumi tradizionali formalizzati e strutturati in un ordinamento giuridico organico. La sua validità poggia “sulla *fattualità* che è *artificialmente prodotta* dalla minaccia di sanzioni giuridicamente definiti e azionabili in tribunale”²⁹¹.

Legittimità e validità entrano in relazione in maniera univoca: un norma risulta legittima se rispetta la procedura di produzione, a prescindere dal suo adempimento e accettazione nella realtà; diversamente la validità sociale di una legge è proporzionale alla credenza nella sua legittimità da parte dei consociati giuridici. La validità del diritto positivo consegue dalla corretta esecuzione delle procedure di produzione legislativa che danno forza giuridica al diritto stesso, le cui norme sono rivedibili e abrogabili alla luce del mutare delle situazioni e delle esigenze del corpo sociale.

“Il processo legislativo rappresenta il luogo specifico dell’integrazione

²⁸⁷ Ivi, cit., pp. 35, 37.

²⁸⁸ Ivi, cit., p. 37.

²⁸⁹ Ivi, cit., p. 40.

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ Ibidem.

sociale entro il sistema giuridico”²⁹². In tale processo i partecipanti alla associazione giuridica di liberi ed eguali possono dismettere la maschera di “privati soggetti giuridici”²⁹³ orientati al perseguimento del proprio successo e indossare quella di cittadini dello Stato

partecipanti a una prassi d’intesa intersoggettiva [...] *mediante* i diritti politici di partecipazione e comunicazione che sono parte integrante di qualunque procedimento legislativo generante legittimazione²⁹⁴.

È proprio nel processo legislativo che le norme di azione coercitive si debbono mostrare legittime come leggi di libertà. Le possibilità di una norma di impiegare la coercizione nei confronti dei sottoposti devono rinviare alla razionale accettabilità delle leggi poste dal legislatore che ne determina la legittimità. La positività di queste leggi può essere interpretata come l’espressione della “volontà legittima derivante dall’autolegislazione presuntivamente ragionevole di cittadini politicamente autonomi”²⁹⁵. In virtù della loro volontà legislativa i soggetti giuridici che sono destinatari e beneficiari delle norme di diritto possono considerarsi, tutti assieme, autori razionali delle stesse norme.

Questa idea di autolegislazione dei cittadini comporta per il diritto coercitivo legittimo la necessità di non costringere i cittadini a partecipare alla formazione di una opinione pubblica che orienta la volontà politica della comunità. Tale ambito libero da coercizione giuridica è necessario affinché i partecipanti siano razionalmente liberi di scegliere se esercitare o meno “la loro libertà comunicativa”²⁹⁶, evitando così che si distruggano “i motivi razionali dell’obbedienza giuridica”²⁹⁷. Rinunciando all’attuazione della propria libertà comunicativa, in un dato momento, il soggetto giuridico si ritira dalla sfera

²⁹² Ivi, cit., p. 42.

²⁹³ Ibidem.

²⁹⁴ Ivi, cit., p. 43, (corsivo mio).

²⁹⁵ Ivi, cit., p. 44.

²⁹⁶ Ivi, cit., p. 147.

²⁹⁷ Ibidem.

pubblica nell'ambito della propria sfera privata, fondata sull'abbandono della "sfera dell'agire comunicativo e *sul conseguente rifiuto delle obbligazioni illocutive*"²⁹⁸. "L'ambito della autonomia privata, *così costituito*, è dunque quello in cui il soggetto giuridico non deve rendere *pubblicamente* conto a nessuno"²⁹⁹ di come organizza i propri piani d'azione.

Viene così superato il rischio di un "deficit di solidarietà"³⁰⁰ che si può creare in un situazione di secolarizzazione dei costumi, i quali "scadono a mera convenzione e si differenziano poco alla volta dalle decisioni pratiche"³⁰¹. Tale secolarizzazione porta alla esaltazione dell'egoismo e dell'agire strategico fondati sulle libertà individuali. Queste libertà devono essere giuridicamente regolate e integrate mediante "diritti individuali, [...] ossia diritti di cittadinanza politica"³⁰² che tengano conto della riflessione³⁰³ e del giudizio autonomo dei soggetti nelle questioni pratiche.

La volontà dei consociati, per soddisfare la richiesta di istituire leggi coercitive e allo stesso tempo di libertà, deve formarsi attraverso interazioni tra i partecipanti all'interno di un prospettiva orientata all'accordo razionalmente argomentato; ponendo così a fondamento della legittimità del diritto "un arrangiamento comunicativo"³⁰⁴.

²⁹⁸ Ivi, cit., pp. 145-146, (corsivo mio).

²⁹⁹ Ivi, cit., p. 145, (corsivo mio).

³⁰⁰ Ivi, cit., p. 44.

³⁰¹ Ivi, cit., p. 118.

³⁰² Ivi, cit., p. 44.

"L'espressione 'cittadinanza politica', o *citizenship*, viene usata per indicare non solo un'adesione associativa all'organizzazione nazionale, ma anche lo status che risulta contenutisticamente definito dai diritti e doveri del cittadino". J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, Torino (2007), cit., p. 112.

³⁰³ "Investendo biografie e culture, la riflessione promuove l'individualismo nei progetti esistenziali delle persone e pluralismo nelle forme di vita collettive. Ma nello stesso tempo diventano riflessive anche le norme della vita associata; e infatti vediamo imporsi orientamenti universalistici di valore". J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 120.

³⁰⁴ Ivi, cit., p. 127.

5.2 Principio democratico

Habermas sostiene che il diritto e la morale di ragione siano due rami di uno stesso albero, quello delle «norme di azioni». Entrambi si riferiscono allo stesso ambito di problemi pratici: il coordinamento di azioni o di interazioni esterne tra soggetti mediante norme giustificate razionalmente, e la risoluzione di conflitti d'azione “sullo sfondo di regole e di principi normativi intersoggettivamente riconosciuti”³⁰⁵, trattandoli in maniera diversa.

La morale di ragione post-tradizionale è composta da un insieme di norme universali che richiedono la validazione da parte di tutti i partecipanti riguardo alle loro pretese di giustizia – come già analizzato nel capitolo precedente – formandosi in maniera autonoma. Il diritto è invece un “sistema d'azione [...] *complementare alla morale fattasi autonoma*”³⁰⁶. Questa complementarietà – provvisoria poiché ancora non spiegata³⁰⁷ – è di sostegno all'ipotesi habermasiana che “autonomia morale e autonomia civica siano cooriginarie”³⁰⁸ e che ciò sia derivabile a partire dal principio di discorso asserente:

sono valide soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali³⁰⁹.

Questo principio si pone ad un livello di astrazione superiore alla differenziazione tra morale e diritto. La prima risulta dalla specificazione del principio «D» per norme universalmente valide che devono essere

³⁰⁵ Ivi, cit., p. 130

³⁰⁶ Ivi, cit., p. 131.

³⁰⁷ Vedi par., 5.3.

³⁰⁸ Ibidem.

³⁰⁹ Ibidem. Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Milano (2008), p. 56; J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari (2009), p. 103.

“Il principio di discorso illustra soltanto il punto di vista capace di *fondare imparzialmente* le norme d'azione in generale. [...] Introdurre un principio di discorso equivale a presupporre che le questioni pratiche possano essere imparzialmente giudicate e razionalmente decise *grazie alla teoria dell'argomentazione*”. J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 133, (corsivo mio).

discorsivamente approvate dalla totalità degli individui – Habermas fa riferimento ad una “presupposta repubblica di cittadini cosmopolitici”³¹⁰.

Il diritto risulta, invece, dalla specificazione sempre del principio «D» in “principio democratico per norme che si presentano in forma giuridica *e devono essere riscattate mediante* ragioni pragmatiche, etico-politiche e morali (dunque non soltanto tramite ragioni morali)”³¹¹ dai partecipanti ad una circoscritta comunità politica, alla quale appartengono saperi tradizionali e costumi.

Il principio democratico indica legittima e corretta la procedura di produzione giuridica che consenta a tutti i consociati di dare il proprio assenso alla pretesa di validità normativa apportata dalle leggi in via di approvazione all’interno di “un processo discorsivo di statuizione a sua volta giuridicamente costituito”³¹². L’istituzionalizzazione del processo discorsivo di statuizione assume come assodato che la formazione razionale, tramite discorsi, dell’opinione e della volontà politica sia possibile. Su questa assunzione sviluppa una serie di diritti, tutelanti la libertà comunicativa dei soggetti³¹³, che garantiscono equa possibilità per i vari soggetti di partecipare al processo di produzione giuridica³¹⁴.

Oltre alla procedura di produzione giuridica, il principio democratico supporta anche lo sviluppo di un apposito linguaggio giuridico, sempre interno ad una prospettiva di agire linguistico orientato all’accordo, che funge da medium per l’organizzazione della artificiale comunità giuridica attraverso il sistema dei diritti.

Le caratteristiche strutturali del diritto vengono da Habermas così esposte:

³¹⁰ J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 132.

³¹¹ *Ibidem*, (corsivo mio).

³¹² *Ivi*, cit., p. 134.

“In altri termini, il principio democratico spiega il senso performativo della prassi di autodeterminazione di soggetti giuridici che si riconoscano a vicenda come liberi ed eguali consociati”. *Ibidem*

³¹³ Habermas intende per «libertà comunicativa» “la possibilità – mutuamente presupposta nell’agire orientato all’intesa – di prendere posizione sia sulle dichiarazioni della controparte sia sulle implicite pretese di validità con cui tali dichiarazioni postulano un riconoscimento intersoggettivo”. *Ivi* cit., pp. 144-145.

³¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 135.

il diritto moderno è *formale*, giacché [...] è permesso tutto ciò che non è esplicitamente vietato. È *individualistico*, giacché intende la singola persona come titolare di diritti soggettivi. È diritto *coattivo*, giacché è sanzionato dallo Stato e si applica al comportamento legale ed esternamente conforme alle regole³¹⁵

in quanto solo questo tipo di comportamento può essere in modo coercitivo reso coerente con le richieste normative.

È diritto *positivo*, giacché rinvia alle decisioni (modificabili) di un legislatore politico, e infine è diritto *proceduralmente statuito*, in quanto viene legittimato da un procedimento democratico³¹⁶.

In virtù del suo applicarsi solo ai comportamenti esteriori, il diritto non si occupa direttamente delle convinzioni personali dei soggetti se non per gli effetti che esse possono portare alle interazioni con gli altri attori. Esso ascrive ai soggetti giuridici “una libertà di arbitrio, ossia la capacità di assumere decisioni razionali rispetto-allo-scopo”³¹⁷.

5.3 Complementarietà

Un limite della morale universale di ragione è legato ad una carenza motivazionale nell’esecuzione e adeguamento dei comportamenti a ciò che il sapere morale discorsivamente costituito determina. Sono le ragioni apportate mediante argomentazioni a fungere da forza motivazionale, ma senza una

³¹⁵ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo*, Milano (1998), cit., p. 79

³¹⁶ Ibidem.

³¹⁷ J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 137.

interiorizzazione dei principi morali da parte dei vari individui esse avrebbero scarsa efficacia.

È necessario che le norme d'azione abbiano un sistema diverso da quello semplicemente morale per rendersi efficaci in ambito politico-giuridico; il sistema di diritto giuridicamente istituito svolge questo ruolo. Esso è “sistema di sapere e sistema d'azione”³¹⁸. Come sistema d'azione, gli orientamenti di valore presenti nella cultura intersoggettivamente condivisa “risultano intrecciati ai motivi”³¹⁹ razionalmente prodotti. In questo modo appartiene alle indicazioni giuridiche quella “immediata «spinta pratica» che manca invece ai giudizi morali in quanto tali”³²⁰. In quanto sistema di sapere, il diritto si differenzia invece dai costumi tradizionali per il proprio livello di strutturazione organizzata e razionale

collegato ad una morale fondata su principi. In tal modo il diritto trova un radicamento parallelo sia sul piano sociale che sul piano culturale, e può *compensare* le debolezze d'una morale di ragione soltanto presente come forma di sapere³²¹.

Per questo, pur essendo differenti per livello di riferimento, Habermas ritiene morale e diritto complementari³²².

Il sistema giuridico solleva gli individui anche da alcune pretese di adempimento eccessive tipiche della morale. A livello cognitivo la determinatezza di una legge viene posta dal legislatore e le interpretazioni della stessa sono attuate dai tribunali. Il soggetto giuridico risulta così sollevato dalla

³¹⁸ Ivi, cit., p. 139.

Il diritto “può essere inteso sia come un testo di disposizioni e interpretazioni normative sia come una istituzione, ossia come un complesso di regolativi d'azione”. Ibidem.

³¹⁹ Ibidem.

³²⁰ Ibidem.

³²¹ Ibidem.

³²² “Le norme giuridiche e le norme morali, dopo essersi *simultaneamente* differenziate dall'eticità tradizionale al livello post-metafisico di fondazione, si sviluppano *parallelamente* come due tipi di norme d'azione diverse, e tuttavia capaci di integrarsi a vicenda”. Ivi, cit., p. 129.

“indeterminatezza cognitiva”³²³ tipica della morale, cioè dalla necessità di definire autonomamente “i criteri per giudicare *il giusto o l’ingiusto*”³²⁴.

A livello motivazionale, il diritto attraverso la prospettiva della certezza delle sanzioni, a fronte di comportamenti esteriori non in linea con le normative statuite, crea quella spinta pratica all’azione conforme alle leggi che solleva le persone giuridiche da “quell’incertezza motivazionale [...] *tipica dell’agire* secondo cognizioni morali, ossia di accordare tra loro dovere e inclinazione”³²⁵.

A livello di risoluzione delle obbligazioni, il diritto è in grado di “creare un sistema di attribuzioni riferito non soltanto a soggetti giuridici [...] ma anche a persone giuridiche artificiali quali associazioni e istituzioni”³²⁶. Questo solleva gli individui da quel divario contraddittorio che si viene a formare tra le esigenze ideali di realizzazione pratica di una morale universale e i limiti, o i vincoli, organizzativi di una realtà politica e circoscritta strutturata secondo una pluralità di logiche di azione.

Proprio in virtù del fatto che il diritto si costituisce a partire da una comunità concreta di consociati giuridici, si pone la questione della laicità – o neutralità etica – di diritto e politica. Poiché le concezioni di che cosa sia una vita realizzata e degna di essere vissuta per i vari gruppi presenti nella organizzazione giuridica non rientrano attivamente nel quadro normazione dello Stato, il diritto pone il suo potere coercitivo neutrale rispetto ad ogni attività di autochiarimento etico. Di riflesso, però, il diritto subisce l’influsso dell’autocomprensione etica della comunità politica a cui si applica attraverso la “traduzione in programmi vincolanti delle decisioni politiche *mediante le quali* una società statalmente organizzata vuole auto trasformarsi”³²⁷.

L’orientamento delle questioni etico-politiche su cui il diritto legittimo deve sancire la decisione presa all’interno della sfera pubblica politica dai

³²³ Ivi, cit., p 140.

³²⁴ Ibidem, (corsivo mio).

³²⁵ Ivi, cit., p. 141, (corsivo mio).

³²⁶ Ivi, cit., p. 142.

³²⁷ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo*, Milano (1998), cit., p.82, (corsivo mio).

partecipanti, “dipende da una contingente composizione sociale della nazione”³²⁸. Tale composizione variabile – nelle proporzioni e nel tempo – della delle culture e tradizioni intersoggettivamente condivise, appartenenti agli individui che compongono la cittadinanza di uno Stato, determina una variabilità delle “forme-di-vita culturali in cui *questi cittadini* hanno formato la loro identità”³²⁹. Il contesto culturale che in un dato momento storico si può trovare in una nazione è

quell’orizzonte al cui interno [...] i cittadini portano avanti i loro discorsi di autochiarimento etico-politico. Se si modifica l’insieme demografico della cittadinanza, si modifica anche questo orizzonte³³⁰.

Le decisioni legislative assunte nella forma del diritto sono espressione contingente di una opinione pubblica e di una volontà comune razionalmente determinata a partire dall’orizzonte politico-culturale intersoggettivamente condiviso, tale volontà in sede legislativa si costituisce in forma giuridica.

I flussi migratori verso uno Stato incidono inevitabilmente sulla composizione della società politica ricevente. Nasce così la questione se e in quali termini una determinata comunità politica possa salvaguardare la struttura integrativa della società che fa riferimento ad un insieme di questioni etico-politiche discorsivamente vagliate. Habermas pone la questione mediante questa semplice domanda:

sotto che riguardo uno Stato democratico può pretendere, al fine di salvaguardare l’integrità della forma di vita dei suoi cittadini, che l’immigrato si assimili?³³¹.

³²⁸ Ivi, cit., p. 84.

³²⁹ Ivi, cit., p. 85, (corsivo mio).

³³⁰ Ibidem.

³³¹ Ivi, cit., p. 98.

Egli propone due possibili modelli di soluzione a questo quesito: l'assimilazione o l'inclusione. L'assimilazione costituisce:

un processo di interpenetrazione e fusione in cui le persone e gruppi acquisiscono le memorie, i sentimenti e gli atteggiamenti di altre persone e gruppi e, condividendo le loro esperienze e la loro storia, sono incorporati con essi in una vita culturale comune³³².

Invece l'inclusione costituisce:

l'approvazione dei principi costituzionali, all'interno dell'orizzonte interpretativo definito volta per volta dall'autocomprensione etico-politica dei cittadini e dalla cultura politica del paese³³³.

Uno Stato democratico di diritto può pretendere legittimamente l'adozione da parte degli immigrati solo del modello di inclusione, se non vuole tradire i propri principi libera associazione giuridica tra eguali e non tra «uguali». In questo modo l'identità della comunità politica legata ai principi della costituzione rimane salvaguardata da possibili derive etiche legate a “una particolare forma di vita culturale prevalente – *qui ed ora* – nel paese”³³⁴.

5.4 Diritti portanti

Il sistema dei diritti si sviluppa a partire dall'applicazione principio democratico – dato dall'interazione tra principio di «D» e sfera del giuridico

³³² G. Rossi, *Percorsi migratori e di integrazione*, in AA. VV. *Sul buon governo*, Venezia (2008), cit., p. 158.

³³³ J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto*, in J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo*, Milano (1998), cit., p. 98.

³³⁴ Ivi, cit., p. 99, (corsivo mio).

tutelante “le libertà individuali (cioè al diritto costitutivo della forma giuridica come tale)”³³⁵. Questo sistema deve contenere quell’insieme dei diritti che tutti i cittadini si devono riconoscere vicendevolmente per poter coordinare “legittimamente la loro convivenza con strumenti di diritto positivo”³³⁶.

Lo *status* dei soggetti giuridici viene delineato da alcune importanti categorie di diritti. Habermas individua nelle seguenti categorie la matrice del codice giuridico:

(1) Diritti fondamentali derivanti dallo sviluppo politicamente autonomo del *diritto alla maggior misura possibile di pari libertà individuali*.

[...]

(2) Diritti fondamentali derivanti dallo sviluppo politicamente autonomo dello *status di membro associato* nell’ambito d’una volontaria consociazione giuridica.

(3) Diritti fondamentali derivanti dalla *azionabilità* dei diritti e dallo sviluppo autonomo della *tutela giurisdizionale* individuale³³⁷.

Queste tre categorie delineano l’autonomia privata dei soggetti giuridici, in quanto destinatari delle norme, e la garantiscono mediante la possibilità di rivendicare e far valere i propri diritti di libertà individuale contro chi li osteggi. Le norme rientranti in queste categorie di diritti possono considerarsi legittime solo se soddisfano “la condizione di *compatibilità* dei diritti di ciascuno con gli eguali diritti degli altri”³³⁸. Queste categorie ampie ed astratte non indicano ancora l’istituzionalizzazione pubblica del tribunale come luogo per sanare i conflitti di attribuzione delle possibilità di libertà legalmente riconosciute ai

³³⁵ J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 147.

³³⁶ Ivi, cit., p. 148.

³³⁷ Ibidem.

“Queste tre categorie di diritti derivano semplicemente dall’applicazione del principio del discorso al medium giuridico in quanto tale – *dunque dalla pratica del principio democratico* – ossia alle condizioni di conformità giuridica d’una socializzazione orizzontale generalmente intesa”. Ibidem, (corsivo mio).

³³⁸ Ivi, cit., p. 149.

soggetti giuridici.

In quanto i cittadini devono considerarsi anche autori dell'ordinamento giuridico a cui soggiacciono le categorie di diritti che permettono ad essi di esercitare la propria autonomia politica al fine di produrre precise norme legittime sono:

- (4) Diritti fondamentali a pari opportunità di partecipazione ai processi formativi dell'opinione e della volontà³³⁹ [...].
- (5) Diritti fondamentali alla concessione di quelle condizioni di vita che devono essere garantite [...] nella misura necessaria a poter ogni volta utilizzare con pari opportunità, sulla base dei rapporti esistenti, i diritti civili dei punti (1) e (4)³⁴⁰.

La categoria (5) delinea la base a cui deve far riferimento una corretta teoria della giustizia³⁴¹ per le interazioni tra cittadini interni ad una società concreta – e non universale come accade, invece, per le norme morali.

I diritti d'una eguale partecipazione politica derivano dunque da una simmetrica giuridificazione delle libertà comunicativa di tutti i consociati. A sua volta questa giuridificazione *presuppone* quel tipo di formazione discorsiva dell'opinione e della volontà che rende possibile esercitare l'autonomia politica tramite diritti politici³⁴².

Questo periodo scritto da Habermas è degno di essere citato per intero

³³⁹ “Processi in cui i cittadini esercitano la loro *autonomia politica* e attraverso cui producono diritto legittimo”. Ivi, cit., p. 149.

³⁴⁰ Ibidem.

³⁴¹ I principi della teoria della giustizia di John Rawls richiamano chiaramente la categoria (5) dei diritti. Rawls scrive: “Il primo (*principio*) richiede l'eguaglianza nell'assegnazione dei diritti e dei doveri fondamentali, il secondo sostiene che le ineguaglianze economiche e sociali, come quelle di ricchezza e di potere, sono giuste se producono benefici compensativi per ciascuno, e in particolare per i membri meno avvantaggiati della società. Questi principi escludono la possibilità di giustificare le istituzioni in base al fatto che i sacrifici di alcuni sono compensati da un maggior bene aggregato”. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano (2010), cit., p. 35, (corsivo mio).

³⁴² J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 153.

poiché esprime in modo semplice e chiaro il nesso tra autonomia privata dei soggetti giuridici, esprimendosi nei diritti – non doveri sanzionati – di partecipazione politica, autonomia politica di formazione del sistema dei diritti, tra cui quelli fondamentali per l’esercizio stesso di tale autonomia, e il proceduralismo basato sull’agire comunicativo.

5.5 Sovranità popolare

Il concetto di autonomia politica su base discorsiva presuppone la cooriginarietà di diritto e potere comunicativo. Quest’ultimo “scaturisce tra gli uomini quand’essi agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono”³⁴³. Al di sotto del diritto e del potere comunicativo si trova “il potere amministrativo dello Stato”³⁴⁴ che viene a dipendere dai primi due. Habermas propone di “considerare il diritto come il medium attraverso cui il potere comunicativo si converte in potere amministrativo”³⁴⁵. In questo modo il potere amministrativo rimane legato alla sua origine comunicativa e legittimante. Non diviene così una sfera statale in grado di autoriprodursi o di essere utilizzata per fini egoistici e strategici da parte di alcuni attori dello scenario pubblico e politico.

Quando la possibilità comunicativa dei soggetti giuridici, tutelata da diritti, di partecipare alla formazione democratica della volontà si interseca con l’ambito dell’autonomia privata nasce il principio di sovranità popolare, secondo il quale

ogni potere dello Stato deriva dal popolo. [...] Così il principio della sovranità popolare rappresenta la «cerniera» tra il sistema dei diritti [...] e la costruzione dello

³⁴³ Ivi, cit., p. 172.

³⁴⁴ Ibidem.

³⁴⁵ Ivi, cit., p. 180.

Stato di diritto³⁴⁶.

Essa tratta le questioni politiche e le leggi che “gli stessi cittadini si sono dati nella formazione discorsivamente strutturata dell’opinione e della volontà”³⁴⁷.

In ambito formale di esercizio del potere, la sovranità popolare è espressione del potere politico – cioè “del potenziale di assumere decisioni vincolanti”³⁴⁸ – generato dal potere comunicativo dei soggetti giuridici i quali sono detentori delle capacità legislative e solo riunendosi in una ideale assemblea collettiva “possono generare la forza comunicativa di convinzioni comuni”³⁴⁹. Tali convinzioni risultano essere frutto di un ragionevole confronto aperto e orientato all’intesa tra i vari soggetti, aventi alle spalle i propri riferimenti etici tradizionali e comunitari. Questi riferimenti nel confronto preistituzionale vengono tradotti in ragioni e argomenti pragmatici o etico-politici oppure morali per poter superare quella soglia istituzionale oltre la quale solo ragioni laiche e non quelle etico-religiose. Queste convinzioni saranno apertamente riconosciute e formalizzate all’interno di delle assemblee legislative rappresentative e nei loro atti deliberativi “che *procedono democraticamente* e hanno *responsabilità politica*”³⁵⁰. Giungendo allo *status* di legge, queste convinzioni formalizzate ed ora istituzionalizzate giuridicamente sono il prodotto di una procedura democratica che coniuga la proprio interno: “sia il potere d’una volontà intersoggettivamente formata [...] sia la non-discrezionalità dei presupposti procedurali”³⁵¹.

Habermas indica, nell’atto della produzione giuridica, l’assenza della la sovranità popolare come qualcosa di oggettivo, essa si manifesta piuttosto

nelle forme comunicative senza soggetto che regolano il flusso della formazione

³⁴⁶ Ivi, cit., p. 202.

³⁴⁷ Ibidem.

³⁴⁸ Ivi, cit., p. 431.

³⁴⁹ Ivi, cit., p. 203.

³⁵⁰ Ivi, cit., p. 221.

³⁵¹ Ivi, cit., p. 223.

discorsiva dell'opinione e della volontà, [...] allo scopo di farsi valere come un potere comunicativamente generato³⁵².

5.6 Politica deliberativa e laicità

Le deliberazioni politiche, poiché fondano la loro legittimità sulla qualità delle procedure argomentative insite nel procedimento democratico, fanno riferimento a delle condizioni comunicative e procedurali affini a quelli necessari ad un agire comunicativo razionalmente argomentabile. Queste condizioni differiscono da quelle applicate alle argomentazioni e all'intesa su i principi morali poiché il loro ambito di riferimento è ora quello delle consultazioni politiche.

I presupposti per una corretta prassi consultiva – che inevitabilmente si sviluppa in attraverso organi rappresentativi³⁵³ – richiedono che ci sia la possibilità per chiunque di partecipare, che la consultazione abbia carattere pubblico, che nessuno sia soggetto a costrizioni esterne³⁵⁴ o interne ma solo alla

³⁵² Ivi, cit., p. 356.

³⁵³ La democrazia diretta come formula migliore di democrazia è una idea “irreale non solo in senso pragmatico [...] ma anche dal punto di vista teorico. [...] Una prima motivazione si richiama all'analisi delle condizioni di realizzazione ed espressione della volontà popolare: [...] essa è in se stessa priva di forma e diffusa, e quindi necessita di un processo che le dia forma. [...] Il suo divenire effettuale dipende dal fatto che qualcuno la interroghi; la direzione e la modalità della sua concreta attuazione sono determinati da chi pone la domanda e dal modo con cui la interroga. [...] La volontà popolare non esiste dunque come qualcosa di compito in sé che basti solo evocare. [...] La volontà del popolo che si articola in modo determinato ha dunque – necessariamente – un carattere di risposta. [...] La seconda motivazione si riferisce ai risultati della teoria pluralistica della democrazia. *Questa teoria* aveva come punto di partenza e come modello il principio della partecipazione e della rilevanza degli interessi collettivi nel processo di formazione della volontà politica. [...] Per realizzare una partecipazione politica collettiva occorre un'iniziativa ed essa non viene portata avanti da ogni singolo individuo, ma da coloro che si fanno carico dell'iniziativa stessa e si costituiscono, sul modello rappresentativo, in organi dirigenti che come tali riescono ad ottenere risonanza e riscontro. Ed è [...] solo in questo modo che può aver luogo un'organizzazione democratica degli interessi”. E.-W. Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia*, Milano (2006), cit., pp. 503-506.

³⁵⁴ “I partecipanti sono sovrani in quanto unicamente legati ai presupposti comunicativi e alle regole procedurali dell'argomentazione”. J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 361.

forza dell'argomento migliore, e infine che si applichi la forma argomentativa.

Le caratteristiche procedurali della consultazione ripongono nella regola di decisione a maggioranza un termine per la produzione di deliberazioni. Queste ultime possono sempre essere riviste e corrette, data la presunzione di fallibilità dell'opinione della maggioranza e dei limiti della ragione umana, grazie al contributo della minoranza che potrebbe apportare argomenti migliori a sostegno di una determinata ipotesi in discussione fino ad ottenere la maggioranza dei consensi. Inoltre gli argomenti, attorno a cui le consultazioni vertono, riguardano tutti gli ambiti che possono essere normati nell'eguale interesse dei consociati giuridici, in particolare le questioni attinenti alla possibilità effettiva di impiego dei diritti politici da parte dei cittadini, che potrebbero essere limitati da diseguaglianze materiali eccessive o da discriminazioni.

“Ogni associazione che istituzionalizzi *il procedimento consultivo quale regola democratica per l'organizzazione delle condizioni di vita collettiva*, si costituisce come una cittadinanza”³⁵⁵. Il cemento alla base di questo tipo di società è l'intesa linguistica sempre ricercata e raggiungibile.

Considerando l'ampiezza degli ambiti posti sotto l'egida deliberativa, gli esiti normativi delle consultazioni, pur se approvati a maggioranza, devono essere razionalmente accettabili da tutti i soggetti giuridici dello Stato, pena il particolarismo partigiano e discriminatorio delle norme approvate. Perciò il procedimento democratico deve essere ideologicamente neutrale, per rispettare l'interesse di tutta la comunità, e razionalmente etico – in una parola: laico.

Con «razionalmente etico» mi riferisco la pregnanza etica del diritto che risulta ineludibile poiché legata all'autocomprensione storico-culturale portatrice di una serie di valori comuni per tutti i membri che compongono la società. Questi valori orientano la stesura del codice giuridico, ma questa loro influenza deve passare attraverso la tematizzazione del sapere ad essi soggiacente e l'argomentazione ragionevole dello stesso. In questo modo si può

³⁵⁵ Ivi, cit., p. 363, (corsivo mio)

affermare la preminenza del giusto sul bene, facendo retrocedere le questioni su ciò che è buono per noi al di sotto di ciò che è nel comune interesse di tutti.

Se un argomento ragionevole apportato in fase di consultazione avesse come presupposto la propria natura superiore dinanzi a qualunque altra ragione oppure richiedesse l'estromissione generale dal discorso politico di ogni questione etica, ebbene tale argomento travalicherebbe la neutralità della laicità per finire nel laicismo. Quest'ultimo non produce intesa discorsiva ma solo agire strategico mirante alla eliminazione di tutti quei discorsi e argomenti a esso dissimili.

5.7 Sfera pubblica politica e opinione pubblica

La sfera pubblica nasce come una rete di scambio di notizie e di opinioni attraverso interazioni comunicative in cui le informazioni contenute ottengono il consenso o il dissenso da parte dei partecipanti. In questo modo le opinioni condivise vengono filtrate e sintetizzate in maniera da formare una “vera e propria *opinione pubblica*”³⁵⁶.

Per quel che concerne i temi politici nella sfera pubblica si possono produrre opinioni pubbliche politiche, ma per l'elaborazione formale e giuridica di tale opinione ci si affida alla prassi parlamentare. La sfera pubblica politica si costituisce come “una struttura comunicativa [...] radicata nel mondo-della-vita”³⁵⁷. Essa funge da luogo di raccolta di quelle questioni pubblicamente controverse che devono essere tematizzate in modo convincente e arricchite di contributi affinché possano venire tali questioni affrontate e portate all'attenzione delle istituzioni politiche.

La sfera pubblica politica si sviluppa da una specializzazione della sfera

³⁵⁶ Ivi, cit., p. 429.

Ciò che trasforma questa opinione in opinione pubblica “è per un verso il modo con cui quest'ultima si forma e per l'altro verso l'estendersi del consenso su cui poggia”. Ibidem.

³⁵⁷ Ivi, cit., p. 426.

pubblica generale in virtù della nascita di uno “*spazio sociale*, generato dall’agire comunicativo”³⁵⁸ caratterizzato da un aumento della “densità comunicativa e complessità”³⁵⁹. Questo spazio è il luogo in cui le interazioni linguistiche portate avanti dai soggetti creano quella condivisione intersoggettiva di conoscenza e opinioni mediante gli atti illocutivi dei parlanti e l’accettazione degli stessi e degli obblighi che comportano per gli ascoltatori.

Per la formazione di una opinione pubblica politica qualificata è importante che i temi e contributi presenti nella sfera pubblica vengano dibattuti ed elaborati con l’apporto di “proposte, informazioni e ragioni”³⁶⁰. Una volta formata, tale opinione può esercitare la sua influenza in ambito politico “modificando le convinzioni dei membri *legittimi* del sistema politico”³⁶¹, oppure orientando il comportamento degli elettori o dei parlamentari. Essa si trasforma così in un potere politico, e la sfera pubblica diviene il luogo in cui si cerca di gestire questo potere mediante l’impiego delle strutture amministrative dello Stato in progetti di influenza sulla sfera pubblica.

In questo modo il sistema diviene ricorsivo:

- 1) la sfera pubblica è il luogo in cui si formano le opinioni pubbliche;
- 2) le opinioni pubbliche politiche qualificate si trasformano in potere politico in virtù della loro influenza sugli attori politici;
- 3) I corpi amministrativi dello Stato, che sono espressione di un potere politico comunicativamente generato e legittimo, possono impiegano parte del proprio potenziale di decisione per produrre degli *input* nella sfera pubblica che ne orientino e forniscano contenuti influenzanti il procedimento di formazione della opinione pubblica.

Il legame ricorsivo tra il punto 3 e 1 è la base per una possibile deriva propagandistica all’interno di uno Stato, che può produrre al suo apice

³⁵⁸ Ivi, cit., p. 428.

³⁵⁹ Ivi, cit., p. 443.

³⁶⁰ Ivi, cit., p. 430.

³⁶¹ Ivi, cit., p. 431.

l'assorbimento o annichilimento della sfera pubblica all'interno dell'opinione pubblica.

Ci si può chiedere in quale modo possa ciò accadere se l'opinione è realmente un sintesi qualificata delle conoscenze presenti nella sfera pubblica. Ciò può succedere qualora l'opinione pubblica divenisse un prodotto plasmato dagli apparati amministrativi dello Stato mediante una accurata progettazione e orientamento delle informazioni trasmesse attraverso i mezzi di comunicazione di massa. E questo prodotto venisse poi calato dall'alto sopra la comunità determinando dunque: l'inutilità di ogni agire comunicativo nella sfera pubblica, l'autocrazia delle strutture dello Stato, la conseguente non legittimità degli atti giuridici; in pratica la scomparsa di ogni carattere di democrazia fondata su base discorsiva procedurale.

Ciò che doveva essere una associazione giuridica di individui liberi ed eguali³⁶² si trasformerebbe in un dispotismo giuridico tra individui ineguali, circuiti e sottomessi. In questa situazione il diritto positivo diventerebbe «puramente positivo» poiché slegato da ogni controllo razionale di validazione, potendo così accogliere qualunque contenuto che il sistema amministrativo vi voglia porre seguendo le procedure di approvazione stabilite. Nessuna autocomprensione della comunità di cittadini vi potrebbe apportare una qualche influenza all'auto-nomia del potere amministrativo.

Questa dissennata deriva si può evitare solo ponendo tutti i poteri dello Stato – legislativo, giudiziario, amministrativo – entro la via segnata dal procedimento democratico di fondazione normativa attraverso legittimazione e validazione riscattabili razionalmente.

Habermas su questa questione ritiene – in sintonia con quanto appena scritto:

contro l'automatizzazione d'un potere illegittimo, ciò che in ultima istanza può fungere da «palladio della libertà» è soltanto una sfera pubblica diffidente, mobile, vigile e bene informata, che influenzi il complesso parlamentare e insista sulle

³⁶² Cfr. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Milano (2008), p. 128.

*condizioni di formazione d'un diritto legittimo*³⁶³.

Dunque una priorità netta della sfera pubblica politica nell'esercizio della propria influenza sul meccanismo di deliberazione degli organi legislativi, i quali devono sempre rispondere della razionalità e della validità dei loro atti alla associazione giuridica che li ha istituiti.

Questa associazione giuridica, che ha assunto la forma dello Stato di diritto democratico, pone come proprio nucleo dogmatico della propria giurisprudenza³⁶⁴

l'idea di autonomia per cui gli uomini agiscono da soggetti liberi solo quando obbediscono alle leggi che si danno a partire da conoscenze intersoggettivamente acquisite³⁶⁵.

La concezione dogmatica – appena riportata – esprime quella tensione tra validità e fattualità che si genera rispettivamente tra la validità e il senso degli atti linguistici di tutti gli agenti di una comunità politica e i dati di fatto storici e culturali del mondo-della-vita.

³⁶³ J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 523

³⁶⁴ “Lo svolgimento del diritto, e l'insieme delle leggi, delle istituzioni giuridiche, di un popolo, di una società storica”. Vocabolario online, *Treccani*, cit., www.treccani.it/vocabolario/giurisprudenza.

³⁶⁵ J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 527.

6 TOLLERANZA E COSTITUZIONE

6.1 Tolleranza, riconoscimento e comunicazione cosmopolita

Muovendosi da una prospettiva che considera il riconoscimento o il mancato riconoscimento a formare la nostra identità individuale e collettiva³⁶⁶, ci si imbatte nelle questioni di come lo Stato di diritto debba effettuare il riconoscimento all'interno della comunità giuridica multiculturale delle varie identità comunitarie e in quale modo e ampiezza le comunità etiche debbano rispettarsi e tollerarsi a vicenda.

La necessità di tolleranza è stata generata da vicissitudini storiche legate ai conflitti religiosi. Essa nasce in seguito al “reciproco rifiuto delle rispettive pratiche e convinzioni”³⁶⁷ tra i partecipanti ad una comunità statale. Questo rifiuto è generato da una contrapposizione tra le varie visioni omnicomprehensive del mondo presenti nei vari gruppi etnico-culturali, tali visioni non possono amalgamarsi senza portare ad una perdita di identità per i gruppi che possedevano ciascuna di esse. Dinanzi a questa situazione si deve mirare a recuperare la situazione di reciproco rifiuto per condurla ad una di permanente dissenso mediante “buone ragioni soggettive”³⁶⁸.

L'inevitabile dissenso tra i reciproci saperi, più o meno tematizzati presenti nelle visioni del mondo, necessita lo sganciamento del dissenso stesso “dal piano sociale, affinché possano proseguire indisturbate le interazioni fra [...] i cittadini della stessa comunità”³⁶⁹.

Questa divaricazione tra dissenso e piano sociale non deve portare all'indifferenza, “giacché l'essere indifferenti verso le altrui pratiche e

³⁶⁶ Cfr. C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo*, Milano (1998), parr. 1-4.

³⁶⁷ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Bari (2006), cit., p. 157.

³⁶⁸ Ibidem.

³⁶⁹ Ibidem.

convinzioni [...] priverebbe la tolleranza del suo oggetto”³⁷⁰. Vi è tolleranza quando i partecipanti debbono, su base razionale, attendersi il perdurare di un disaccordo etico-cognitivo sul modo di pensare e interpretare gli eventi del mondo.

Invece rispetto alle diversità biologiche o etniche non ci si può appellare alla «tolleranza», ma bisogna fare riferimento al «pari rispetto di tutti». Perciò la richiesta di pari rispetto per tutti formulata attraverso la tesi dell’uguale valore di tutte le culture risulta errata. La qual tesi postula che “tutte quelle culture umane che hanno animato intere società per un lasso di tempo considerevole abbiano qualcosa di importante da dire a ogni essere umano”³⁷¹. In primo luogo vi è un errore di metodo poiché postulare l’uguale valore significa dover rinunciare allo studio effettivo sul campo della cultura per noi diversa, riconoscendole già da principio, sulla base appunto della richiesta di uguale rispetto, un effettivo giudizio complessivo di pari valore con la nostra. Ma

dare un simile giudizio su richiesta *sarebbe* un atto di una condiscendenza da togliere il fiato; nessuno potrebbe intenderlo seriamente come un atto di genuino rispetto³⁷².

In secondo luogo un errore concettuale poiché la richiesta di riconoscere uguale valore delle pratiche e tradizioni culturali portatrici di una determinata visione del bene nel mondo fa riferimento maggiormente all’ambito della tolleranza tra singoli individui più che a quello del rispetto. L’eguale rispetto verso le culture deve essere preminente invece per lo Stato di diritto, nei limiti del reciproco rispetto da parte delle culture richiedenti del nucleo dogmatico della giurisprudenza statale e dei principi costituzionali.

Un giudizio di valore per essere espresso in modo corretto e opportuno

³⁷⁰ Ivi, cit., p. 158.

³⁷¹ Cfr. C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas e C. Taylor, *Multiculturalismo*, Milano (1998), cit., p. 55.

³⁷² Ivi, cit., p. 59, (corsivo mio).

richiede la capacità del giudicante di estendere il proprio orizzonte culturale attraverso una riorganizzazione cognitiva del proprio portato culturale. Tutto ciò al fine di rendere possibile intendere lo sfondo di sapere delle proprie valutazioni, precedentemente dato per scontato,

come una delle possibilità esistenti, insieme allo sfondo (diverso) della cultura che era prima estranea. *Il risultato è l'intersecazione* degli orizzonti che opera attraverso lo sviluppo di nuovi vocabolari comparativi grazie ai quali possiamo articolare questi contrasti³⁷³.

Risulta dunque necessario sviluppare quello che W. B. Pearce chiama “eloquenza sociale”³⁷⁴ per una comunicazione cosmopolitica tra i vari attori che si incontrano nel mondo: un tipo di prestazione, questa, necessaria alla comunicazione cosmopolitica per realizzare il coordinamento tra persone diverse, rimanendo estremamente sensibile agli effetti che le proprie pratiche producono sugli altri. A tal fine bisogna cercare di evitare la negazione dell’esistenza e della validità dei modi diversi dal nostro di realizzare coerenza e mistero³⁷⁵.

È proprio nel riconoscimento e nella sensibilità verso chi è diverso da noi, che l’eloquenza sociale si differenzia dall’eloquenza retorica tipica della comunicazione monoculturale, etnocentrica e modernista.

La comunicazione etnocentrica è caratterizzata dalla possibilità di coordinamento tra estranei senza una profonda conoscenza reciproca. Nella comunicazione cosmopolita, invece, è proprio una non superficiale conoscenza

³⁷³ Ivi, cit., p. 56, (corsivo mio).

³⁷⁴ B. W. Pearce, *Comunicazione e condizione umana*, Milano (2001), cit., p. 156.

“L’eloquenza si riferisce alla capacità di usare il potenziale di un sistema (ad es., un linguaggio) per la realizzazione di uno scopo”. Ibidem

³⁷⁵ “La coerenza è il processo attraverso il quale raccontiamo a noi stessi (e agli altri) storie che hanno lo scopo di interpretare il mondo che ci circonda ed il nostro posto in esso. Essa non presuppone che queste storie siano una descrizione accurata di noi stessi o del mondo. [...]

Il mistero è il riconoscimento che il mondo e l’esperienza che ne abbiamo sono più vasti di ogni storia particolare che li rende coerenti o di ogni attività nella quale ci impegniamo”.

Ivi, cit., p. 46.

reciproca che può permettere un adeguato coordinamento. Maggiore è la conoscenza delle storie e pratiche dell'altro con cui si interagisce, migliore potrà essere l'esito coordinativo. Ogni partecipante dovrebbe mirare a giungere ad una conoscenza delle risorse, del vocabolario altrui e del suo uso, del "come e quando fornire spiegazioni, giustificazioni e pretesti"³⁷⁶, tale da poter venir considerato dai nativi di un differente gruppo come uno di loro.

Il compimento di questa idea, che si potrebbe definire come una «inclusione nell'altro»³⁷⁷, risulta molto difficile da raggiungere per un attore – sia esso un gruppo o una singola persona – in una società in cui la pluralità delle culture è molto ampia, poiché ci vorrebbe quasi tutta una vita per imparare tutte le sfumature culturali e linguistiche presenti nel territorio condiviso.

Risulta invece attuabile un approfondimento delle proprie conoscenze sulla cultura, sui valori ritenuti importanti e sui dettami religiosi che attori diversi portano con sé e traducono in pratiche.

Questo al fine di poter «agire socialmente»³⁷⁸ con altre persone, senza porre a fondamento del proprio atteggiamento quel insieme di stereotipi che generalmente ogni gruppo si crea per coordinarsi etnocentricamente con qualsiasi attore che possenga delle differenze a livello di storie e risorse culturali e religiose.

Pearce ai fini delle possibilità di coordinamento fa un'utile differenziazione:

- 1) Se due storie, che hanno delle differenze, possono essere ricondotte ad "un accordo o disaccordo *circa il giudizio su uno stesso insieme di argomenti*"³⁷⁹, allora esse risultano essere compatibili e le loro "differenze possono essere giudicate in base all'eloquenza retorica"³⁸⁰;
- 2) Se tra due storie vi è divergenza "non solo nel giudizio *su gli argomenti*,

³⁷⁶ Ivi, cit., p. 164.

³⁷⁷ In quanto l'altro mi include tra i nativi della sua cultura.

³⁷⁸ Il termine «agire sociale» o «interazione» è usato da Habermas "come un concetto complesso che può essere analizzato facendo ricorso agli elementari concetti dell'agire e del parlare, *i quali sono connessi tra loro nelle interazioni mediate linguisticamente*". J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Bari (2006), cit., p. 65.

³⁷⁹ B. W. Pearce, *Comunicazione e condizione umana*, Milano (2001), cit., p. 182, (corsivo mio).

³⁸⁰ Ibidem.

ma anche sulla rilevanza *delle tematiche*³⁸¹, allora in questo caso esse risultano incommensurabili, ma ciò non toglie che possano essere comparabili;

- 3) Se le storie sono invece così diverse che “le differenze tra di esse non possono neppure esser descritte”³⁸², allora le si indicheranno come incomparabili.

Egli sostiene che tutte le storie posseggono un potenziale di comparabilità pur nella loro iniziale incommensurabilità. Questo potenziale deve essere portato alla luce attraverso una futura elaborazione dei contenuti delle storie, al fine di giungere ad una compatibile commensurabilità. Dunque per i partecipanti ad una comunicazione cosmopolita sarà necessario considerare seriamente “le proprie e le altrui credenze”³⁸³ ed impegnarsi per renderle comparabili.

Il riconoscimento del valore delle risorse e pratiche altrui, porta coloro che comunicano in modo cosmopolita a non mettere a rischio le proprie risorse, poiché vi è coscienza che esistono una pluralità di modi di interpretare il mondo egualmente apprezzabili e da comprendere.

Solo in virtù di una applicazione della forma cosmopolita di comunicazione la richiesta di un eguale riconoscimento di valore per le culture e i prodotti culturali può essere perseguita e in maniera corretta soddisfatta attraverso la pratica della tolleranza individuale e intercomunitaria e del rispetto – giuridicamente disciplinato – dello Stato di diritto nei confronti delle varie visioni del mondo culturali.

La non-discriminazione risulta conforme a ciò che viene descritto come «laicità dello Stato»: un atteggiamento politico dell’organizzazione statale atto a tutelare la libertà di coscienza, ovvero la libertà di appartenere, promuovere e

³⁸¹ Ibidem, (corsivo mio).

³⁸² Ibidem.

³⁸³ Ibidem.

Pearce integra, alla luce di questa differenziazione delle storie, i concetti di «eloquenza retorica» e di «eloquenza sociale». La prima indica delle “pratiche che assumono che ci sia un conflitto tra realtà sociali fondamentalmente compatibili”. La seconda si riferisce a “pratiche che assumono che vi sia un conflitto tra realtà sociali comparabili ma incommensurabili”. Ivi, cit., p. 183.

condividere concezioni etiche e culturali dei vari gruppi comunitari – sempre nei limiti non valicabili di quell’ordinamento giuridico che gli individui che liberamente si sono uniti in associazione si sono autoimposti³⁸⁴ – presenti sotto la giurisdizione dello Stato. Attraverso la rinuncia a utilizzare il potere amministrativo o giudiziario favorevolmente verso una determinata credenza, penalizzando di conseguenza le altre. La rinuncia dello Stato a qualunque intromissione nell’ambito della autonomia privata dei singoli soggetti giuridici per quel che riguarda le visioni etiche della vita. L’assenza in Costituzione di richiami determinate religioni come fondamento o ispirazione dell’agire statale.

La non-identificazione dello Stato con una credenza ideologica o religiosa, rimanda ad una neutralità della produzione giuridica statutale³⁸⁵ che permette agli individui di sapersi al sicuro da eventuali pretese normative “in merito alla propria personalità spirituale ed etica e quindi in particolare alla propria coscienza”³⁸⁶.

“Il superamento della discriminazione religiosa *o legata al sesso o alla razza* diventa il battistrada di diritti culturali di nuovo genere”³⁸⁷. Tali diritti non sono originari, ma derivati dai diritti di libertà che tutti i consociati giuridici si riconoscono fin dall’inizio per coordinare e normare le loro azioni in società. I diritti culturali servono a tutelare le pari opportunità dei membri di diversi gruppi culturali di accesso ai meccanismi discorsivi di formazione della volontà comune e di opinione pubblica.

“Quindi i diritti culturali [...] introdotti nel segno di una «politica del riconoscimento»”³⁸⁸ non possono essere intesi come diritti collettivi specifici

³⁸⁴ “I limiti, al di là dei quali la libertà di coscienza non può andare, si devono piuttosto fissare solo laddove risultino *immediatamente* minacciati i basilari *fini ultimi* dello Stato moderno: [...] la condizione di pace interna allo Stato, la stabilità dello Stato e la possibilità della sua sicurezza verso l’esterno, la sicurezza della vita e della libertà della persona, i diritti che sono da difendere incondizionatamente”. E.-W. Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia*, Milano (2006), cit., p. 302

³⁸⁵ “Il diritto statutale ha come oggetto le forme, le regole e le istituzioni giuridiche che riguardano lo Stato (come unità organizzata d’azione) e l’esercizio della sua potestà sovrana di dominio e di decisione. Tale diritto abbraccia, [...] non da ultimo, la relazione fondamentale fra Stato e cittadino”. Ivi, cit., pp. 5-6.

³⁸⁶ Ivi, cit., p. 297.

³⁸⁷ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Bari (2006), cit., p. 167, (corsivo mio).

³⁸⁸ Ivi, cit., p. 169.

per un determinato gruppo culturale che possano consentirgli di normativizzare da sé i rapporti tra i propri componenti in maniera indipendente dal codice giuridico statale. In tal caso si creerebbe uno Stato dentro lo Stato con la dissoluzione dei caratteri di libertà ed eguaglianza di tutti i membri che erano stati posti alla base della associazione giuridica.

Si tratta piuttosto di diritti soggettivi [...] che assicurano a tutti i cittadini il pari accesso ad ambienti culturali e relazioni e tradizioni interpersonali, nella misura in cui esse siano essenziali per lo sviluppo e la salvaguardia della loro identità personale³⁸⁹.

Affinché l'applicazione di questi diritti avvenga in modo corretto, è necessario che i soggetti della comunità statale assumano l'onere della pretesa di tolleranza: l'accettazione di argomentate ragioni che possano prevalere sui motivi di rifiuto reciproci. Non si è qui di fronte alla imposizione ad un insieme di persone delle concezioni da loro rifiutate, attraverso una relativizzazione di tutte le varie visioni omnicomprensive del mondo, bensì alla limitazione dell'efficacia pratica di tali convinzioni.

La richiesta consiste nella conclusione che la forma di vita prescritta dalla propria religione, o l'*ethos* iscritto nella propria immagine del mondo, si può praticare solo a condizione che vi siano pari diritti per tutti³⁹⁰.

Ad esempio una credenza religiosa, in quanto dottrina omnicomprensiva, rivendica l'autorità a modellare interamente la forma di vita dei propri fedeli ed è inserita in un contesto sociale multiculturale deve rinunciare alla posizione di strutturare per intero i vari aspetti delle esistenze individuali, pena il conflitto

³⁸⁹ Ibidem.

³⁹⁰ Ivi, cit., p. 161.

“Chi è tollerante, da una parte può realizzare il proprio *ethos* solo nei limiti di ciò che compete parimenti a tutti. Dall'altra, deve rispettare, in questi limiti, anche l'*ethos* degli altri”. Ivi, cit., p. 160.

interculturale e il ritorno alla posizione di rifiuto.

Accanto a questa rinuncia, la religione e la forma di sapere ad essa connaturato si devono disporre in un atteggiamento di apprendimento verso i contenuti del diritto e della morale civica – ovvero morale di ragione che è propria “dei cittadini, in quanto appartengono ad uno Stato”³⁹¹ – che si manifestano all’interno dello Stato e dal suo ordinamento.

In molti casi ciò rende necessaria la revisione di idee e prescrizioni che si appoggiano [...] ad una lunga tradizione interpretativa delle sacre scritture³⁹².

Tutto ciò al fine di rendere conciliabili i dettami religiosi con le richieste normative presenti nella comunità politica.

Sul versante opposto i laici non sono esonerati dagli oneri della tolleranza, poiché anch’essi si devono disporre secondo un atteggiamento di apprendimento e comprensione verso i credenti e il portato conoscitivo religioso. I laici hanno il compito di ristrutturare il proprio sapere basato sulle conoscenze scientifiche in modo da trovare un ragionevole rapporto tra il sapere razionale sul mondo e quello della tradizione religiosa. Non dimenticando il fondamentale ruolo che le credenze religiose svolgono per milioni di uomini fornendo loro ciò che altrove è andato perduto, cioè

le possibilità espressive e sensibilità sufficientemente differenziate per il fallimento esistenziale, le patologie sociali, il naufragio di progetti di vita individuali”³⁹³.

Questo risultato è raggiungibile solo “quando alle convinzioni religiose viene riconosciuto uno *status* epistemico che non è semplicemente

³⁹¹ Vocabolario online, *Treccani*, cit., <http://www.treccani.it/vocabolario/civico>.

³⁹² J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Bari (2006), cit., p. 162.

³⁹³ *Ivi*, cit., pp. 14-15.

irrazionale”³⁹⁴.

Solo sulla base di questa apertura reciproca delle visioni religiose e scientifiche del mondo,

lo Stato laico può assicurare imparzialmente la tolleranza *mediante la garanzia* che nella sfera pubblica politica il pluralismo delle visioni del mondo possa liberamente dispiegarsi [...] sulla base del reciproco rispetto³⁹⁵.

Inoltre, in virtù del rispetto neutrale della coscienza dei cittadini da parte dello Stato e della rinuncia a esigere un *sacrificium conscientiae* in caso di conflitto³⁹⁶, rispettando così il tratto formale del diritto che norma solo gli atti esteriori dei soggetti giuridici. Lo Stato ottiene così “la legittimazione di porsi davanti ai suoi cittadini pretendendo fedeltà”³⁹⁷ alla costituzione e applicazione delle norme.

6.2 Lo Stato democratico post-secolare vive di presupposti che non può garantire?

Il profondo coinvolgimento nella vita politica e dibattimentale dello Stato, permette ai cittadini di rimanere sempre collegati a quella linfa vitale per la comunità giuridica che sgorga dal testo costituzionale. È il patriottismo costituzionale³⁹⁸ quella linfa a cui Habermas fa riferimento come sfondo comune per tutti i cittadini. Costoro non debbono più richiamarsi a fonti trascendenti la Costituzione stessa per motivare la loro fedeltà alla nazione e alle leggi poiché essi hanno partecipato con i propri contributi religiosi e laici

³⁹⁴ Ivi, cit., p. 164.

³⁹⁵ Ibidem, (corsivo mio).

³⁹⁶ Cfr. E.-W. Böckenförde *Il diritto fondamentale della libertà di coscienza*, in *Stato, costituzione, democrazia*, Milano (2006).

³⁹⁷ Ivi, cit., p. 297.

³⁹⁸ Cfr. J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Bari (2006).

alla costituzione di questa stessa nazione e Stato, mediante ragioni universalmente accessibili e riscattabili.

Ma il permanere costante del coinvolgimento della coscienza politica dei cittadini nei principi costituzionali non è assicurato da alcunché. Nella loro autonomia privata essi possono decidere di rinunciare al proprio attivo coinvolgimento al dibattito pubblico. In casi estremi possono rinunciare ad esercitare i loro diritti politici e uscire così dalla prassi dibattimentale e dalla condivisione delle idee coordinanti la formazione della Costituzione.

Qui si inserisce la famosa formula esposta da Ernst-Wolfgang Böckenförde nel 1967:

Lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire. Questo è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare³⁹⁹.

Questa asserzione non si discosta dal pensiero di Habermas che ritiene la solidarietà civica il collante sociale necessario per la sopravvivenza dello Stato. D'altro canto – aggiunge Böckenförde – tale solidarietà non può essere garantita dallo Stato stesso mediante

i mezzi della costrizione giuridica e del comando autoritario, *se non al prezzo di rinunciare* alla sua natura liberale. [...] Come Stato liberale, esso può sussistere soltanto se la libertà che concede ai suoi cittadini si regola a partire dall'interno [...] ⁴⁰⁰.

Habermas, tuttavia, ritiene di essere riuscito a risolvere il problema dei presupposti dello Stato liberale mediante il ruolo solidale – costituito e costituzionalizzato – di co-legislatori dei cittadini. Egli ritiene che la garanzia di tale presupposto, se deve essere trovata, vada cercata all'interno dell'ambito statale e non ci sia “necessità della religione o di qualche altro «potere di

³⁹⁹ E.-W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in *Diritto e secolarizzazione*, Bari (2007), cit., p. 53.

⁴⁰⁰ *Ibidem* (corsivo mio).

sostegno»⁴⁰¹ esterno alle istituzioni laiche costituite. Di pare simile Böckenförde, il quale sostiene

un ordinamento politico che riconosca la libertà religiosa come diritto costituzionale specifico non include più la religione al proprio interno. Esso cioè non sta in rapporto alla religione come ad un suo fondamento necessario, e non cerca più nella religione la sua legittimità⁴⁰².

Habermas aggiunge che mediante la comprensione della “procedura democratica [...] come un metodo per produrre legittimità dalla legalità, non si crea alcun deficit di validità che debba essere colmato”⁴⁰³ da forze pre-politiche. In questo modo egli dà una lettura procedurale alla tesi di Böckenförde.

Ritengo che per comprendere e portare innanzi lo spunto di Habermas circa “un’ autorità statale «costituita» (e non soltanto addomesticata costituzionalmente)”⁴⁰⁴ bisogna invertire la priorità dei concetti di «Costituzione/costituire» e «fondamento». Il fulcro di questa idea sta nel porre la Carta Costituzionale come quello sfondo, in base al quale si possa legittimare l’ autorità statale e fondare l’ organizzazione statale.

Dalla assunzione habermasiana di una autorità statale costituita ne consegue che

il dominio e il potere politico di decisione non sono, da questo punto di vista già precostituiti [...] *ma essi sorgono a partire dal popolo*, che è diventato consapevole di se stesso come grandezza politica⁴⁰⁵.

Bisogna perciò evitare di intendere la Costituzione solo come qualcosa di posto dalla volontà di un legislatore, come risulta invece per una qualunque altra legge positiva per la quale risulta difficile individuare un fondamento

⁴⁰¹ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Bari (2006), cit., p. 8.

⁴⁰² E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Brescia (2007), cit., p. 169.

⁴⁰³ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 8.

⁴⁰⁴ Ivi, cit., p. 7.

⁴⁰⁵ E.-W. Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia*, Milano (2006), cit., p. 46, (corsivo mio).

interno al sistema statale che non sia appunto la volontà del momento del legislatore. Poiché la Costituzione non è semplicemente il risultato di un atto del potere legislativo, ma piuttosto è generata dal potere costituente facente parte della sovranità popolare, essa “pone tutti gli organi statali e i loro poteri, compreso il legislatore, in un rango inferiore rispetto alla Costituzione”⁴⁰⁶. Si sancisce così il primato della Costituzione come “conseguenza della concezione dello Stato costituzionale materiale”⁴⁰⁷.

A comprendere il carattere giuridico della Costituzione – secondo l’ermeneutica costituzionale classica – viene in ausilio lo stesso Böckenförde:

le disposizioni costituzionali comprendono essenzialmente dei principi che necessitano di un completamento e di una concretizzazione, per poter essere realizzabili nel senso di un’applicazione giuridica. Tali principi fissano certo gli obiettivi da raggiungere [...] ma lascia aperte modalità, mezzi e intensità della loro realizzazione; sono formule lapidarie [...]; sono formule compromissorie. Questo carattere della Costituzione, frammentato sotto svariati punti di vista, ha come conseguenza che ad essa finisce necessariamente per venir meno la struttura dei contenuti normativi tipici della legge *ordinaria*. [...] La Costituzione è, in modo tipico, un *ordinamento di cornice*, vale a dire essa stabilisce solo condizioni-quadro e regole procedurali per il processo dell’azione e della decisione politica⁴⁰⁸.

Diversamente la legge positiva ordinaria, sempre secondo l’ermeneutica classica del diritto,

è caratterizzata da una struttura avente contenuto normativo di tipo determinato; [...] contiene, in modo prevalente e tipico, una programmazione del tipo « se... allora »; [...] tra l’altro, la singola legge viene inserita in un cosmo di normazioni di uguale struttura già esistenti⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ Ivi, cit., p. 49.

⁴⁰⁷ Ibidem.

⁴⁰⁸ Ivi, cit., p. 68.

⁴⁰⁹ Ivi, cit., p. 67.

Come precedentemente scritto, gli uomini liberi ed eguali decidono volontariamente di unirsi in società giuridica; essi sono portatori di differenti tradizioni e diverse visioni etiche – di che cosa sia una vita realizzata e degna. Tutti questi differenti approcci al mondo-della-vita apportano differenti contributi all'interno del sfera pubblica politica informale la quale, per dare origine allo Stato come istituzione giuridica e di tutela delle libertà e possibilità di vita dei singoli e delle comunità, deve fissare in una Carta Costituzionale i diritti politici fondamentali e regole per l'organizzazione della prassi politica.

Ma la Costituzione non è solo un mero strumento razionale di organizzazione. Essa, in quanto sfondo costitutivo sul quale fondare lo Stato, può incorporare delle indicazioni di principio su ciò che è l'«interesse generale»⁴¹⁰ della comunità politica. Tali indicazioni all'interno della sfera politica devono essere dibattute e argomentate durante le fasi consultive. Da questo confronto nella sfera pubblica politica risulta una visione di ciò che è nell'interesse comune della comunità politica avente a riferimento la Costituzione. Tale visione possiede delle caratteristiche progettuali per una agire teleologicamente orientato al bene politico della società che è laico ed iscritto nell'orizzonte mondano. Sorge così un'etica laica pubblica e politica che orienta l'agire politico. Questa etica fa riferimento a quell'«interesse comune» comunicativamente individuato, che in ogni azione dell'apparato statale e dei governanti deve essere posto come base e come fine.

Böckenförde scrive:

Ogni forma-Stato – nel senso non principalmente formale del termine – ha il suo particolare *ethos*. L'ordinamento che essa rappresenta non nasce da sé a partire da qualche datità preesistente, *la costituzione* è in definitiva il prodotto dell'azione formatrice dell'uomo. [...] La forma-Stato è l'oggettivazione di determinate rappresentazioni della convivenza umana, fondate su riflessioni

⁴¹⁰ Utilizzo la terminologia «interesse comune» e non «bene comune» per non dare una carica valoriale ai principi costituzionali che possa rimandare ad una particolarista visione del mondo e della propria realizzazione in esso da parte di una comunità dominante o maggioritaria sulle altre comunità culturali e tradizionali che coabitano in uno Stato multiculturale.

della ragione e su decisioni della libertà dell'uomo⁴¹¹.

Dunque il prodotto di un il libero atto di individui liberi ed eguali di unirsi in società giuridica.

E aggiunge:

Poiché si tratta di un ordinamento che esiste tra gli uomini, cioè tra esseri di natura etico-personale, in esso è riposto fin dall'inizio un certo *ethos*, che vi viene presupposto come principio di conservazione [...] dell'ordinamento dello Stato e rappresenta quindi il nucleo del suo interesse generale concreto. Questo *ethos* è un *ethos* umano e concreto. Se lo vogliamo cogliere nel suo contenuto [...] dobbiamo attenerci alla realtà stessa, alla struttura immanente della forma d'ordine concreta dello Stato⁴¹².

Nella forma-Stato l'*ethos* vi è collocato dagli uomini mediante il loro agire – seguendo modello di Habermas – comunicativo e modellatore.

Böckenförde distingue la democrazia dallo Stato di diritto poiché essi non sono identificabili e neppure so posti sullo stesso piano. La democrazia riguarda “la forma e i detentori del potere statale”⁴¹³; essa è una modalità di fondazione e costituzione dell'ordinamento e dell'autorità statale a partire da una collettività di individui la quale si possa ritenere autrice dell'ordine e delle leggi a cui essa è sottoposta. Lo Stato di diritto invece si presenta come “titolare della competenza determinante nella formazione del diritto e come garante dell'ordinamento giuridico”⁴¹⁴.

Ma gli ambiti astratti di democrazia e Stato si incontrano presso il fondo dell'agire comunicativo orientato all'interesse generale che produce come proprio *ethos* costituente la libertà (comunicativa e non solo) dei consociati che deve essere tutelata. Questa libertà ha alla propria base – nell'ambito della costituzione della sfera politica – la libertà di voto, libertà di associazione e riunione, libertà di opinione e espressione sia politica che personale. Tutte

⁴¹¹ E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Brescia (2007), cit., p. 184.

⁴¹² Ibidem.

⁴¹³ Ivi, cit., p. 190.

⁴¹⁴ E.-W. Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia*, Milano (2006), cit., p. 9.

libertà che i consociati giuridici si riconoscono vicendevolmente non appena scelgono di unirsi in associazione giuridica. Istituzionalizzato e costituzionalizzato tale contenuto dell'*ethos* da forma a quei diritti politici fondamentali per la democrazia e per il successivo sviluppo dell'organizzazione statale.

Un *ethos* liberale, dunque, è l'elemento della linfa vitale che da forza al patriottismo costituzionale. Liberale appunto, non valoriale.

Se la Costituzione venisse intesa come un «ordinamento assiologico», «come espressione di un consenso su dei valori, si *giungerebbe* ad un'esaltazione ideologica della sua pretesa di validità»⁴¹⁵. Il problema nasce qui dal fatto che i valori non sono entità scientificamente determinabili o quantificabili secondo un loro «peso specifico». «La loro realtà sta solo nella loro validità»⁴¹⁶, perciò la loro affermazione implica la loro realizzazione, altrimenti rimarrebbero semplici *flatus vocis*.

Inoltre, essi sono universali nella loro pretesa di validità, non si limitano ad un determinato ambito del diritto [...] bensì le normazioni costituzionali, ponendo dei valori, sono universali, si estendono a tutti gli ambiti della vita sociale⁴¹⁷.

Un ordinamento assiologico risulterebbe illiberale e per nulla rispettoso delle diversità culturali e tradizionali degli cittadini di uno Stato multiculturale. Difficilmente le varie visioni del mondo presenti nella comunità politica potrebbero convenire su un discreto numero di valori (etici) comuni, giungendo così a formulare dei valori trans-etici o meta-etici e una metodologia per realizzarli.

Ma poniamo che questo accordo possa idealmente, attraverso la pratica discorsiva, essere raggiunto. Ebbene risulterebbe estremamente difficile che si possa convenire sull'ordine secondo il quale la realizzazione di valori debba avere luogo poiché se formulati consensualmente e posti tutti come equivalenti

⁴¹⁵ Ivi, cit., p. 58, (corsivo mio).

⁴¹⁶ Ibidem.

⁴¹⁷ Ibidem.

ed equipollenti. Iniziare da uno e non da un altro vorrebbe dire porli in un ordine e non potrebbero più essere considerati allo stesso livello.

Concediamo pure, per assurdo, che l'equipollenza venga rispettata attraverso una realizzazione normativa simultanea di tutti i valori che si esprimerebbe in una serie di diritti fondamentali. Inevitabilmente alcuni vincoli di diritto potrebbero entrare in conflitto o contraddizione con alcuni punti delle visioni etiche del mondo dei soggetti giuridici. I cittadini a quel punto potrebbero appellarsi alla forza di uno dei diritti fondamentali di valore riconosciuti contro le richieste o le limitazioni eccessive che un altro diritto fondamentale pretende. Con quale criterio si potrebbe sanare questo conflitto giuridico se nella Costituzione i valori sono equivalenti? Tentare di affermare l'equipollenza dei diritti fondamentali di valore non sarebbe perseguibile, poiché è proprio questa equivalenza dei diritti che causa il conflitto. Viceversa, prendere una decisione dirimente riguardo alla priorità di ciascun diritto di valore confuterebbe l'ipotesi che tali diritti siano equivalenti ed equipollenti.

Da tutto ciò appare non perseguibile la formazione della Costituzione come ordinamento assiologico. Essa "non offre la sperata fondazione meta-positiva"⁴¹⁸, quanto piuttosto spiana la strada ad una conflittualità giuridica senza via di uscita.

Esclusa la bontà per lo sviluppo dell'organizzazione statale e del codice giuridico di una costituzionalizzazione dei valori nella Carta Costituzionale, si rimane nell'*impasse* del dilemma di Böckenförde.

Ma se si torna a porre attenzione a quell'*ethos* politico-liberale discorsivamente formato e razionalmente legittimato, di cui Habermas è sostenitore, al di sotto di esso si può trovare il fattore costituente e permanente che sta al fondo di una costituzione di uno Stato democratico di diritto.

Questa base trova espressione nell'idea "di autonomia per cui gli uomini agiscono da liberi soggetti solo quando obbediscono alle leggi che si danno a partire da conoscenze intersoggettivamente acquisite"⁴¹⁹. Le conoscenze per essere condivise devono poter essere comunicate, perciò le libertà di

⁴¹⁸ Ivi, cit., p. 60.

⁴¹⁹ J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 527.

comunicazione e di opinione debbono essere poste all'interno della Costituzione come fondamentali, e successivamente tutelate mediante norme positive del legislatore. Assieme alla comunicazione, anche la possibilità di coordinare le proprie interazioni sociali attraverso l'intesa politica tra le parti è uno degli scopi per i quali i soggetti liberi ed eguali si sono uniti in associazione giuridica; per questo anche le libertà politiche vanno inserite nella Costituzione.

Nella comunità degli individui che si sono uniti in associazione vi è di certo la presenza di più visioni etiche del mondo e di credenze religiose. Queste ultime fanno parte della struttura portante dell'identità delle persone, le quali se si uniscono liberamente e intendendosi fra di loro all'atto di unione si concederanno reciprocamente la tutela della propria sfera etica e la proteggeranno per quel che è necessario alla pacifica convivenza e al mantenimento della propria identità – nei limiti e in virtù della libertà di comunicazione e della libertà politica precedentemente inserite in Costituzione.

Nella Costituzione potrà essere inserito il richiamo alla importanza della religione e delle credenze etiche per l'esistenza e identità umana, ma senza determinarne il contenuto o l'orientamento. Questo richiamo viene come terzo dopo le due precedenti libertà, e ad esso si deve aggiungere la sottolineatura della libertà di religione intesa anche come libertà di mutare credenza religiosa se il mantenimento della propria identità lo richiedesse.

Terzo assieme alla libertà di religione, deve essere inserita nella Costituzione la tutela dell'individuo da ingerenze statali nella sua sfera privata. Anche questo aspetto da tutelare viene riconosciuto da tutti i soggetti giuridici poiché essi si sono uniti in associazione e non fusi in un collettivo.

Le possibilità di autonomia privata, pensiero, parola e credenza sono da tutti i consociati, orientati all'intesa, reciprocamente riconosciute implicitamente sin dall'origine. Queste possibilità originarie attendono solo di trovare formulazione e tutela giuridica nell'ordinamento normativo dello Stato che i consociati costituiscono.

Dunque fatto salvo il libero atto degli individui di unirsi in associazione giuridica, i presupposti di cui lo Stato liberale vive sono presenti nella

Costituzione e fanno riferimento ai diritti portanti⁴²⁰ e al paradigma giuridico proceduralista proposto da Habermas – “autonomia per cui gli uomini agiscono come liberi soggetti solo quando obbediscono alle leggi che si danno [...]”⁴²¹ – che funge da sfondo per una precomprensione degli individui partecipanti, i quali autonomamente e funzionalmente condividono e interpretano la costituzione.

Al riguardo anche Böckenförde sottolinea quanto

lo Stato abbia bisogno che le persone che ne fanno parte, con il loro agire riaffermino e riproducano costantemente la sua unità. Il mantenimento di tale unità è possibile solo quando un ordinamento, articolato e strutturato in qualche modo, [...] si legittimi, di fronte alla coscienza della libertà e ai principi giuridici che vivono nei singoli e nel popolo, per mezzo di un orizzonte ideale condiviso e di un legame costituito da forme procedimenti e controlli⁴²².

⁴²⁰ Cfr. vedi par. 5.4.

⁴²¹ J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano (2005), cit., p. 527.

⁴²² E.-W. Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia*, Milano (2006), cit., pp. 598-599.

7 CONCLUSIONE

Sulla base di quanto descritto in questa tesi, se il legislatore sviluppa il codice giuridico dello Stato rimanendo fedele: agli obiettivi di interesse comune, al rispetto del principio paradigmatico proceduralista sulla cui base si sono posti in associazione gli individui, al rispetto verso le culture, alla laicità della sua costituzione, infine alla implementazione dei diritti portanti e fondamentali; allora i presupposti di cui lo Stato liberale vive saranno soddisfatti presso la cittadinanza senza necessità di alcun richiamo a fonti pre-politiche.

Il soddisfacimento di questi presupposti permette ai cittadini di veder realizzati i motivi espliciti e impliciti per i quali si sono uniti in associazione giuridica costituzionalizzata. In questo modo viene risolta nel soddisfacimento la possibilità del dissenso razionalmente motivato verso le strutture normative e organizzativa dello Stato; in quanto tutti sono tutelati nella loro libertà da leggi coercitive di cui possono essi stessi considerarsi autori. Dunque nessuna legge coercitiva sembra qui necessaria per imporre l'assenso dei cittadini verso il diritto prodotto. Anzi, l'assenso sorge spontaneamente poiché generato dalle procedure democratiche di produzione giuridica.

Solo il tradimento dei principi costituzionali o l'agire egoistico da parte delle persone che occupano ruoli nelle strutture statali può determinare la formazione di un dissenso nella sfera pubblica che, se non risolto mediante il ripristino dei corretti ruoli, può portare alla dissipazione di quell' "amore per la libertà"⁴²³ che tutti i cittadini vedono e considerano realizzato nello Stato. In questo caso i cittadini potrebbero, come soluzione estreme, decidere di riconcentrare presso di sé il potere costituente di cui sono gli originari depositari e dar vita a una nuova associazione giuridica, sanzionando coloro che hanno tradito i presupposti di quella precedente, ormai decaduta.

⁴²³ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia (2006), cit., p. 68. E in E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, Bari (2007), cit., p. 53.

La complementarità tra morale e diritto, sostenuta da Habermas, permette al sistema politico di costituirsi e prendere sul serio le richieste e gli impegni nell'uguale interesse generale dei soggetti giuridici. Ciò avviene sia nella situazione di una prima costituzione dell'associazione giuridica, sia in occasione di una eventuale ricostituzione. Il nesso tra morale e diritto evita inoltre che nel codice giuridico possano trovare sede contenuti discriminatori o escludenti alcune realtà sociali. Questa impossibilità consegue al fatto che una norma avente un contenuto di tal genere andrebbe contro il comune interesse dei cittadini, il quale prende forma nella lunga serie di procedure discorsive e di confronto razionale che si attuano sia nella sfera pubblica informale che in quella politica istituzionale.

Il modello procedurale teorizzato da Habermas non risulta – sulla base di queste argomentazioni – assimilabile ad un sistema capace di assumere istanze di qualunque tipo e di portarle, sulla base di maggioranze variabili, a norme valide per tutti. Le istanze vengono invece scremate prima di entrare nella sfera pubblica politica istituzionale ove valgono solo le ragioni universalmente accessibili e perciò argomentabili e approvabili da tutti i consociati. In virtù di ciò, si può escludere che norme discriminatorie possano essere approvate mediante ragioni comuni a tutti. Se un qualche gruppo sociale richiedesse il sacrificio di una qualche comunità interna allo Stato, sarebbero i diritti fondamentali e portanti, costituzionalizzati sin dall'origine statale, a porsi come discriminine razionale a livello istituzionale riguardo a tali richieste.

La possibilità di indicazione dirimente delle norme costituzionali è effetto del primato giuridico da esse posseduto, che permette alla Costituzione, “dal punto di vista del sistema di regolazione”⁴²⁴, di elevarsi al di sopra dell'ordinamento giuridico delle leggi ordinarie. Inoltre la Costituzione “può essere interpretata solo a partire da se stessa e non sulla base dell'ordinamento giuridico delle leggi e del contesto regolamentativo in esso presente”⁴²⁵. Perciò i principi di diritto inseriti nella Carta Costituzionale fungono da progetto per la loro implementazione all'interno delle norme del codice giuridico ordinario e

⁴²⁴ E.-W. Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia*, Milano (2006), cit., p. 638.

⁴²⁵ *Ibidem*.

da tutela dei cittadini liberi ed eguali.

Il «patriottismo costituzionale»⁴²⁶ di cui parla Habermas scaturisce dalla pratica dibattimentale all'interno della sfera pubblica circa la reale effettuazione del progetto costituzionale e dalle istanze che l'opinione pubblica sollecita al fine di migliorare l'attuazione dei diritti portanti iscritti nella Costituzione.

Questa viva discussione attorno alla Costituzione e ai suoi principi testimonia la comprensione da parte dei cittadini della loro importanza per la salute generale dello Stato e l'appropriazione, a livello culturale di valori, del contenuto del costituzionale quale fonte della loro libertà mediata da leggi coercitive. Tale appropriazione consente lo sviluppo della solidarietà civica tra i cittadini e del vincolo unificatore su base democratica entrambi individuabili e fondati nei diritti della Carta Costituzionale.

Mi sembra di poter affermare che i presupposti di cui vive lo Stato liberale sono garantiti circolarmente dalla Costituzione e dalle procedure razionali discorsive di produzione giuridica adeguatamente sviluppate, che fanno riferimento al modello habermasiano proceduralista. Si propone così un tentativo di soluzione al dilemma di Böckenförde riguardo ai presupposti che lo Stato democratico di diritto, impegnato nell'esplicazione e implementazione della Costituzione, riesce in questo modo a garantire dall'interno.

⁴²⁶ J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 10.

BIBLIOGRAFIA

- *Primaria*

AA. VV., *Sul buon governo*, a cura di G. R. Alberti, Venezia, Marcianum press (2008);

AA. VV., *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G. Boniolo, Torino, Einaudi (2006);

Böckenförde E.-W., *Cristianesimo, Libertà, Democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana (2007);

Böckenförde E.-W., *Diritto e secolarizzazione*, a cura di G. Preterossi, Bari, Laterza (2007);

Böckenförde E.-W., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia, Morcelliana (2006);

Böckenförde E.-W., *Stato, costituzione, democrazia*, a cura di M. Nicoletti e O. Brino, Milano, Giuffrè (2006);

Eliade M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, Borla (1999);

De Giorgi F., *Laicità Europea*, Brescia, Morcelliana (2007);

Giardina A. e Gregari B., *Materiali di storia antica e medievale*, vol B4, Bari, Laterza (2003);

Habermas J., *Etica del discorso*, Bari, Laterza (1993);

Habermas J., *Fatti e norme*, Milano, Guerini (2005);

Habermas J., *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Bari, Laterza (2006);

Habermas J., *L'inclusione dell'altro*, a cura di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli (2008);

Habermas J., *Morale, Diritto, Politica*, a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi (2007);

Habermas J. e Taylor C., *Multiculturalismo*, Milano, Feltrinelli (1998);

Habermas J. e Ratzinger J., *Ragione e Fede in dialogo*, a cura di C. Bosetti, Venezia, Marsilio (2005);

Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza (2006);

Habermas J., *Tra scienza e fede*, Bari, Laterza (2006);

Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 1, a cura di E. G. Rusconi, Bologna, Il Mulino (1997);

Miglio G., *Genesi e trasformazioni del termine-concetto 'Stato'*, a cura di P. Schiera, Brescia, Morcelliana (2007);

Pearce B. W., *Comunicazione e condizione umana*, a cura di C. Baraldi e P. Barbetta, Milano, FrancoAngeli (2001);

Possenti V., *Persona, diritti umani e nichilismo giuridico*, Dispense per la laurea triennale, Venezia, Cafoscarina (2006);

Possenti V., *Le ragioni della laicità*, Catanzaro, Rubbettino (2007);

Rawls J., *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli (2009);

Rémond R., *La secolarizzazione*, Bari, Laterza (2003);

Rusconi G. E., *Non abusare di Dio. Per un'etica laica*, Milano, Rizzoli (2007);

Taylor C., *L'età secolare*, a cura di P. Costa, Milano, Feltrinelli (2009);

Zagrebelsky G., *Contro l'etica della verità*, Bari, Laterza (2008);

Zagrebelsky G., *Scambiarsi la veste*, Bari, Laterza (2010).

- *Secondaria*

AA. VV., *Ritorno della religione?*, a cura di V. Possenti, Milano, Guerini studio (2007);

Civiltà cattolica, n. 99 (1948);

Garve C., *Saggio sul rapporto della morale con la politica*, in *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio_L. Firpo_V. Mathieu, Torino, UTET (2010);

Jonas H., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino, Einaudi (1997);

Kant I., *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio_L. Firpo_V. Mathieu, Torino, UTET (2010);

Kant I., *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio_L. Firpo_V. Mathieu, Torino, UTET (2010);

Kant I., *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio e In che cosa consiste il progresso del genere umano verso il meglio?*, in *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio_L. Firpo_V. Mathieu, Torino, UTET (2010);

Kant I., *Sopra il detto comune <<questo può essere giusto in teoria ma non vale in pratica>>*, in *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio_L. Firpo_V. Mathieu, Torino, UTET (2010);

Kant I., *Per la pace perpetua*, Milano, Feltrinelli (2008);

Kant I., *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Bari, Laterza (1996);

Kelsen H., *La democrazia*, Bologna, Il Mulino (2010);

Kuhn T. S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Vicenza, Einaudi (1999);

Possenti V., *Il principio-persona*, Roma, Armando Editore (2006);

Possenti V., *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione, politica*, Casale M., Marietti (2009);

Ricouer P., *Tradizione o alternativa*, a cura di G. Grampa, Brescia, Morcelliana (1980);

Rorty R., *Scritti filosofici I*, a cura di A. G. Gargani, Bari, Laterza (1994);

- *Sitografia*

Assemblea Nazionale francese, *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* 1789, documento tratto da sito internet

http://www.studiperlapace.it/view_news_html?news_id=dichdiruomo

Catechismo della Chiesa Cattolica, documento tratto da sito internet

http://www.vatican.va/archive/index_it.htm;

Codice di diritto canonico, documento tratto da sito internet

http://www.vatican.va/archive/index_it.htm;

Commissione di riflessione sull'applicazione del principio di laicità nella Repubblica, *Rapporto (Stasi)*, (2003) documento tratto da sito internet

http://ospitiweb.indire.it/adi/Laicismo/Stasi_frame.htm;

Concilio Vaticano II, *Declaratio de libertate religiosa*, documento tratto da sito internet

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_it.htm;

Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, documento tratto da sito internet

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_it.htm.

Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, documento tratto da sito internet

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_it;

Costituzione Stati Uniti d'America, 17 settembre 1787, documento tratto da sito internet:

<http://www.tuttoamerica.it/storia-usa/la-costituzione-americana>;

Legge fondamentale per la Repubblica Federale di Germania, 23 maggio 1949,

documento tratto da sito internet

<http://didattica.spbo.unibo.it/adon/files/leggefondamentaledibonn2001.pdf>;

Papa Pio IX, *Pastor Aeternus*, documento tratto da sito internet

<http://www.zammerumaskil.com/pastoraeternus.html>;

Papa Bonifacio VIII, Bolla *Unam Sanctam* (1302), documento tratto da sito internet

<http://www.bonifacio.bananablu.com/asp/?sez=3&subsez=3&exp=1>;

Papa Gregorio XVI, Enciclica *Mirari Vos* (1832), documento tratto da sito internet

http://www.sanpiox.it/public/index.php?option=com_content&view=article&id=236&Itemid=127;

Papa Pio IX, Enciclica *Quanta cura* e allegato *Syllabus errorum* (1864), documento tratto da sito internet

http://www.sanpiox.it/public/index.php?option=com_content&view=article&id=236&Itemid=127;

Papa Pio XI, Enciclica *Quas primas* (1925), documento tratto da sito internet

http://www.sanpiox.it/public/index.php?option=com_content&view=article&id=236&Itemid=127;

Repubblica francese, *Legge del 9 dicembre 1905 relativa alla separazione delle Chiese dallo Stato*, documento tratto da sito internet

www.eurostudium.uniroma1.it/ricerche/didattica/strumenti_didattici/fonti/900/separazione_stato-chiese.doc+Giornale+ufficiale+della+Repubblica+francese+37°+anno,+N°+336+di+lunedì+11/12/1905;

Vocabolario online, *Treccani*, sito internet

www.treccani.it/vocabolario.