[Home](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/index.html) :: [Materiali](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/index.html) :: [Anticipazioni](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/index.html)

(\*) Il presente saggio è destinato alla pubblicazione sulla rivista “Diritto pubblico”, edita da Il Mulino.

**Laicità, postsecolarismo, integrazione dell'estraneo: una sfida per la democrazia pluralista**

*di Francesco Rimoli*

**1. La prospettiva “postsecolare”: un’ipotesi realistica?**

Uno dei più recenti indirizzi dell’ormai diffusissimo dibattito sulla laicità sembra essere quello, assai autorevolmente sostenuto, che indulge a una prospettiva definita “postsecolare”, ossia fondata su un recupero di dialogo tra pensiero laico e pensiero religioso, giustificabile essenzialmente sotto due profili: come passo ulteriore del processo di autocomprensione del pensiero occidentale, razionalista e secolarizzato**[[1]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn1" \o ")**, e, talora assai più prosaicamente, come scelta di opportunità, in un contesto potenzialmente conflittuale in cui un eccesso di contrasto interno all’area geopolitica dello stesso Occidente potrebbe generare una debolezza pericolosa dinanzi all’impatto con le altre civiltà affluenti.  Ovviamente, questo secondo aspetto del problema rimane sullo sfondo negli interventi pubblici degli intellettuali più accorti**[[2]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn2" \o ")**, che operano piuttosto su un piano prettamente filosofico, rinvenendo motivi di convergenza reciproca, delineando un’ipotesi di dialogo non solo formale: così, secondo Habermas, nella “consapevolezza pubblica” di una società postsecolare si riflette “una visione normativa che ha conseguenze per i rapporti politici tra cittadini non credenti e credenti”; la modernizzazione di tale consapevolezza “coinvolge e rende riflessive mentalità, religiose e laiche, asincrone”, cosicché “entrambe le parti possono dunque prendere sul serio i reciproci contributi su temi controversi nell’opinione pubblica politica anche per motivi cognitivi, se intendono insieme la secolarizzazione della società come un processo di apprendimento *complementare*”**[[3]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn3" \o ")**, che tuttavia comporti una rinuncia delle religioni al monopolio delle verità, un riconoscimento delle capacità cognitive della scienza, e di una prevalenza, in campo giuridico, del diritto proceduralmente e democraticamente formato**[[4]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn4" \o ")**.

Ciò dovrebbe perseguire un fine di “incastro” tra ordinamento giuridico universalistico, morale sociale egalitaria ed etica delle singole comunità religiose, così da rendere infine coerenti reciprocamente le due dimensioni, evitando (o limitando) un puro adattamento cognitivo del cittadino, componente ad un tempo della società civile e di una comunità di fede, rispetto alla legge imposta dai poteri pubblici.  Richiamando il modello di giustizia mondana e l’*overlapping consensus* di Rawls, Habermas tenta di rendere praticabile una prospettiva convergente, riconoscendo alle “comunità religiose” una possibilità di esercitare, tramite “l’opinione pubblica politica”, un influsso sulla società, ma sotto la guida della tolleranza, che chiede loro di attendersi “ragionevolmente” la sopravvivenza di un dissenso, dei non credenti e dei credenti di altre fedi; d’altro canto, alla “coscienza laica” si chiede “l’acquisizione di un rapporto auto-riflessivo con i limiti dell’illuminismo”, nonché la medesima aspettativa di dissenso richiesta ai credenti.  Ma il passo operato da Habermas è ancor più evidente: tale ragionevolezza del disaccordo dovrebbe infatti fondarsi sul riconoscimento, alle convinzioni religiose, di uno *status* epistemico che non sia semplicemente irrazionale.   Di qui l’affermazione per cui “nell’opinione pubblica politica…visioni del mondo naturalistiche, debitrici di una rielaborazione speculativa di informazioni scientifiche e rilevanti per l’auto-comprensione etica dei cittadini, non godono *prima facie* di alcuna priorità rispetto a concezioni, di natura religiosa o cosmologica, concorrenti”, poiché a ciò conduce la stessa neutralità del potere statale per quanto riguarda la visione del mondo: e i cittadini secolarizzati  non solo non possono, in linea di principio, disconoscere “un potenziale di verità” alle concezioni religiose del mondo, ma dovrebbero, oltre che riconoscere ai concittadini credenti la facoltà di “contribuire alle discussioni pubbliche in lingua religiosa”, anche “partecipare allo sforzo di traduzione di materiali significativi dalla lingua religiosa a una lingua accessibile a tutti”**[[5]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn5" \o ")**.  Dal canto suo, l’allora cardinale Ratzinger, pur rammaricandosi (tra le righe) della perduta funzione unificante del diritto naturale, concorda con la prospettiva del reciproco sforzo di comprensione, riconoscendo i rischi di un’interpretazione fondamentalista del pensiero religioso, ma anche della *hybris* insita nella ragione: ragione e fede, ragione e religione  dovrebbero piuttosto essere chiamate “alla reciproca chiarificazione”, facendo altresì uso l’una dell’altra e riconoscendosi reciprocamente**[[6]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn6" \o ")**.

Ma potrebbe dirsi questa prospettiva, oltre che plausibile sul piano cognitivo, concretamente praticabile nell’attuale fase storica? O non costituisce, piuttosto, un’illusoria (e contingente) soluzione di problemi ben altrimenti radicati nel contesto della cultura occidentale? E infine, per il profilo che più ci riguarda, in che modo l’idea di un “apprendimento reciproco” può innestarsi sul tronco del modello di democrazia pluralista proprio dei nostri ordinamenti?  Sul piano epistemologico, in effetti, è lecito nutrire più di qualche dubbio: la prospettiva in esame si inserisce, in effetti, piuttosto coerentemente nel contesto dell’etica discorsiva di Habermas, tentando, in sede applicativa, di superarne uno dei nodi logici più delicati, e riflette anche l’idea secondo cui la stessa secolarizzazione culturale e sociale sia un “processo di apprendimento doppio (*doppelter Lernprozess*), che obbliga tanto la tradizione dell’Illuminismo, quanto la tradizione della dottrina religiosa a riflettere sui propri rispettivi limiti”**[[7]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn7" \o ")**.

L’idea di un principio di universalizzazione concepito come strumento di verifica della dimensione aletica consensuale, e dunque della capacità integrativa della democrazia deliberativa, è al centro del modello discorsivo: l’opinione pubblica politica, infatti, deve essere il luogo del confronto *inclusivo* della pluralità sociale, in cui la prospettiva religiosa assume, da sempre, un rilievo decisamente non trascurabile**[[8]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn8" \o ")**.  Il punto che sembra meno convincente è tuttavia quello che, al contempo, rivela il tratto più problematicamente utopico (ossia, non realistico) delle teorie habermasiane: la ricerca di un agire orientato all’intesa, fattore essenziale per i rapporti intersoggettivi nell’etica discorsiva, assume in gran parte come risolti taluni problemi di fondo del confronto, incorrendo di fatto in un diallelo.  In altri termini, una lettura in senso postilluminista dei processi di secolarizzazione induce a ritenere l’idea di verità *per sé*non spendibile nel contesto etico, e tanto meno in quello politico: in quest’ultimo ambito, in particolare, la razionalità dell’azione si misura su ciò che è *possibile*, su ciò che ottiene consenso mediante l’accordo, o, in una prospettiva più strettamente realistica, mediante la composizione delle forze in gioco (il che non esclude affatto, ma anzi implica, un agire strategico, orientato al successo)**[[9]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn9" \o ")**. Laddove cioè le concezioni di fondo dell’esistenza siano *realmente*contrapposte, l’apprendimento reciproco risulta improbabile sul piano della scelta, e forse possibile solo in un contesto di opportunità, se non addirittura di una necessità resasi tale nel contesto contingente.

In effetti, il dialogo tra Habermas e Ratzinger è già, per sé, una prova di ambedue i fenomeni: da un lato, la  possibile convergenza tra un filosofo antiscientista e postcognitivista e un autorevole teologo, custode dell’ortodossia cattolica e nostalgico di un  giusnaturalismo fondato sul diritto divino, ma ben consapevole dell’eredità di una cultura razionalista della modernità, che, pur condannata dal magistero ecclesiale**[[10]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn10" \o ")**, non può essere ignorata, rendendo altresì non più proponibile, almeno nel nostro contesto, un integralismo dogmatico.  Dall’altro, però, si ha la percezione di una distanza difficilmente colmabile, fondata sul ben diverso valore attribuito dai due al processo della conoscenza: una ragione che accetta la fede come fattore discorsivo non equivale affatto a una fede che accoglie la ragione come elemento di moderazione nei confronti di derive fondamentaliste, ben possibili anche nel mondo cattolico (come in quello islamico o in quello ebraico).

Il linguaggio, e la possibilità del suo uso in senso strategico (orientato al successo), anziché orientato all’intesa, come Habermas più di ogni altro sa, non è *uno* dei problemi da risolvere: è piuttosto, nell’etica discorsiva, *il*problema, che rende concreta la distanza tra chi pone il tema della verità in termini di ricerca *globale* di senso dell’esistenza, e, soprattutto, concepisce la verità come elemento plurale e in modo *relativo* (nel non cognitivismo che ben si attaglia alla prospettiva laica, sebbene l’etica habermasiana abbia piuttosto un taglio di tipo “postcognitivista”)**[[11]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn11" \o ")**, e chi, invece, coerentemente, non può che fondarsi su una ricerca che muove (e deve rimanere) nei ranghi dell’ortodossia di una Verità rivelata, seppur tradizionalmente mediata da una pervadente e spesso raffinata razionalità strumentale (che ne costituisce peraltro – basti pensare alla filosofia scolastica e al suo culmine nel pensiero tomista - uno dei tratti storici salienti)**[[12]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn12" \o ")**.  Lo sforzo di convergenza, e addirittura di “traduzione” linguistica, cui sono dunque reciprocamente chiamati, ciascuno per la propria parte, il credente e il laico (che peraltro non può essere identificato sommariamente con il “non credente”), non appare affatto riducibile a un problema di mera strumentalità: da un lato non è una novità, ché un tale confronto ha, in senso lato, sempre costituito un canone di sviluppo della stessa cultura occidentale della modernità; dall’altro però si riflette in esso una divergenza profonda e mai risolta, attinente alla stessa visione del mondo, che separa, ancora una volta, il “laico” dal “chierico”, ossia da colui che crede nei dogmi di qualunque chiesa, religiosa o politica, e a essi si vincola**[[13]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn13" \o ")**.

Dunque, se l’ipotesi “postsecolare” non è plausibile su un piano strettamente filosofico, lo è piuttosto su quello politico contingente? Qui la prospettiva cambia alquanto. Certo, il fenomeno di una convergenza concreta tra non credenti e forze cattoliche è dato di frequente esperienza: se è declinato sul più volgare piano dell’opportunismo elettorale, esso riempie ormai da tempo le pagine dei quotidiani, in cui pullulano “atei devoti”, *teocons*all’italiana appena convertiti e già decisi a nuove crociate, ma non può che complicare la già delicata situazione attuale**[[14]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn14" \o ")**. Se è invece elaborato ad un livello più evoluto, quale quello qui esaminato, esso risponde all’esigenza oggettiva di rinvenire elementi di coesione della cultura occidentale, che, senza degenerare in rozze contrapposizioni ideologiche e senza alimentare sconsiderati fondamentalismi cattolici per far scudo a quelli dell’islamismo più acceso, perseguano tuttavia un modello integrativo equilibrato, capace di assorbire la novità portata dall’estraneo che preme alla frontiera senza perdere la propria identità, e dev’essere dunque considerato con maggiore attenzione. E, d’altronde, è vero che il postsecolarismo “non è sinonimo di fallimento o fine della secolarizzazione cui seguirebbe un ‘ritorno di Dio’”, ponendo piuttosto il problema di “quale Dio” sia compatibile con il ciclo concluso della secolarizzazione del moderno, e con gli esiti del processo di razionalizzazione compiuto finora, nell’ambito della conoscenza scientifica, e nell’ambito della politica, con le acquisizioni del modello pluralista**[[15]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn15" \o ")**.

Ma, in quest’ultimo contesto, le domande da porre sono le stesse che agitano il dibattito pubblico europeo, alle prese con un difficile processo costituente, da alcuni anni: in quale misura la storia religiosa della cristianità definisce l’identità dell’Occidente? E quale deve essere l’atteggiamento dinanzi alle attuali trasformazioni della globalizzazione sociale? La laicità, eredità illuministica e rivoluzionaria, nata dalle lotte di religione che hanno travagliato l’Europa della prima modernità (nonché quanto di essa si è trasferito in America), e fatta propria, seppur con misura e forme diverse, dagli Stati occidentali, consente la determinazione di un’identità puntualmente definita anche sul piano della fede religiosa?  E infine, un’Unione europea che non riaffermi chiaramente la propria laicità potrà realmente integrare l’estraneo e darsi un senso politico e culturale per il nuovo secolo?

**2. Lo Stato laico dinanzi all’estraneo: alcuni nodi dell’integrazione politica…**

Evidentemente, alcuni dei principi che oggi sono invocati per definire l’atteggiamento che la società pluralista deve tenere nei confronti dell’estraneosono incongrui: un primo elemento è quello della difesa di una presunta identità del modello occidentale, che vedrebbe come fattore basilare quello della religione cristiana, intesa come segno di appartenenza ben prima che come fede nella trascendenza.

Qui si rende possibile la figura, ormai, come detto, non rara, dell’”ateo devoto”, che recupera il senso di una battaglia per l’identificazione culturale nella lotta per l’integrità religiosa: una sorta di “difensore della fede” *post litteram*, che tuttavia usa della medesima, in modo affatto palese, come strumento politico di aggregazione.  In effetti, l’idea che l’identità di un’intera area geopolitica del pianeta, quella dell’Europa e del mondo in genere definito “occidentale”, che da sempre si presenta come crogiolo di etnie, culture, fedi e lingue di estrema complessità, possa essere ridotta a una sola, per quanto rilevante, istanza culturale e religiosa, appare a dir poco ingenua.  Pur non considerando le numerose e significative differenze esistenti all’interno delle confessioni *lato sensu* cristiane, infatti, sembrano del tutto ovvi due punti essenziali. Il primo consiste nel fatto che l’identità occidentale si è nutrita di filoni di pensiero affatto diversi, e spesso tra loro in conflitto cruento (la stessa idea di laicità, nata in origine come distinzione interna al popolo dei credenti tra *laici* e *chierici*, si definisce e si afferma in età moderna con le lotte religiose)**[[16]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn16" \o ")**. Così, dignità almeno pari a quella del pensiero cristiano (e delle sue origini nella cultura ebraica) dev’essere riconosciuta al pensiero dell’antichità classica, al razionalismo illuminista (vero autore del paradigma dei diritti in senso moderno), e al filone nato dalla riflessione marxiana (fautrice di un’eguaglianza sostanziale e terrena alquanto diversa da quella affermata dal cristianesimo): in tale prospettiva, si sono correttamente rilevate le “radici meticce” dell’Europa**[[17]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn17" \o ")**.   Il secondo sta nella considerazione, anch’essa non nuova, che l’identità non può essere intesa come un dato *statico*, presentandosi piuttosto come fattore di individuazione di un soggetto che è, per sé, in continua trasformazione: essa è dunque carattere distintivo, ma eminentemente *dinamico*, derivante dal contatto costante del soggetto (singolo o comunità) con l’alterità, con la diversità, nell’inevitabile interazione con le altre identità**[[18]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn18" \o ")**.

A ben vedere, l’identità del soggetto muta non solo nell’atto dell’accoglienza dell’Altro, ma anche in quello opposto del rifiuto, dell’autodifesa o dell’aggressione: in altre parole, il contatto con l’estraneo è *comunque* momento di trasformazione, anche – o forse soprattutto – quando tale estraneo provoca una reazione di timore, e dunque di repulsione.   Posta in questi termini, la difesa dell’identità è, in sé, impossibile.  Perché, se ogni contatto produce mutamento, e il contatto è inevitabile nell’esperienza concreta, è evidente che inevitabile è il mutamento stesso, giacché ogni atto, anche se compiuto solo per difendere la propria presunta identità, rappresenta, per sé, gesto produttivo di metamorfosi e dunque *pragmaticamente*autocontraddittorio: così, il popolo tedesco e i popoli europei che, riconoscendosi nei deliri razzisti di Hitler, avallarono la persecuzione, la deportazione e lo sterminio del popolo ebraico, in realtà, non difendevano la propria presunta purezza, ma si autocomprendevano piuttosto come qualcosa di diverso (e di assai peggiore) rispetto alle comunità da cui avevano tratto origine (sebbene, evidentemente, le radici di tali nefaste scelte fossero da ricercare in tempi lontani, poiché l’identità si evolve secondo criteri di sostanziale continuità, pur nella varietà delle opzioni possibili)**[[19]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn19" \o ")**.

Altro argomento di scarso pregio, eppure non di rado invocato, è quello della cosiddetta “reciprocità”: concetto che, calato in questo contesto, vorrebbe significare l’opportunità del riconoscimento dell’Altro (della sua religione, del suo costume, del suo modo di vita) solo a condizione che l’Altro riconosca noi nello stesso modo.  Così, accetteremo che l’estraneo viva qui secondo le sue regole solo se, nel suo Paese d’origine, i nostri concittadini avranno un analogo grado di libertà: ad esempio, riconoscerò la libertà religiosa al cittadino algerino, musulmano, solo se il cittadino italiano, cattolico, potrà godere del medesimo trattamento in Algeria.   Il che, a uno sguardo superficiale, sembra ragionevole: ma, almeno per quanto riguarda i diritti fondamentali, tanto più nei rapporti tra uno Stato e i singoli individui, non lo è affatto. Perché chi invoca la superiorità delle democrazie sulle teocrazie dovrebbe poi mantenere ancor più ferma la loro differenza proprio su questi punti critici, riconoscendo cioè *agli* *individui,* intesi come tali e non (con qualche eco di arcaici tribalismi) come componenti di una comunità straniera del cui comportamento possano essere ritenuti oggettivamente responsabili, quel nucleo di diritti che dovrebbe essere costitutivo dello *status* personale di ciascun essere umano, indipendentemente dalla sua appartenenza. In altre parole, vi è una palese contraddizione nel ritenere (a torto o a ragione) il paradigma eurocentrico occidentale della modernità democratica degno di essere universalizzato ed esportato (anche, se del caso, con le armi), e poi operare in casa propria negandone, contro *singoli* stranieri, i tratti fondamentali di apertura, inclusività e pluralismo.   Derivano da qui molti dei problemi che le pressanti esigenze della realizzazione di un effettivo principio di laicità, oggi diffuse al punto da essere addirittura strumentalizzate e ridotte a facile *slogan* elettorale da qualche forza politica in campo, pongono nel contesto attuale, soprattutto in Italia.

Dunque, il paradigma dell’alterità si pone, sul piano anzitutto culturale e politico, come schema di autocomprensione della propria identità: solo dalla dimensione dinamica di questa sarà possibile inferire le possibilità di una reale integrazione dell’estraneo**[[20]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn20" \o ")**. Sul piano istituzionale, il passaggio più rilevante per tale integrazione è quello della definizione di un modello concreto di cittadinanza, intesa come fattore di appartenenza a un *demos****[[21]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn21" \o ")***: notoriamente, tuttavia, la cittadinanza si pone, insieme, come strumento di inclusione (del cittadino) e di esclusione (del non cittadino) dal soggetto collettivo**[[22]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn22" \o ")**. La cittadinanza politica (intesa come *citizenship*) comprende in sé, pur nella sua natura ordinariamente ascrittiva, un diritto di emigrazione o di rinuncia, ed esprime un nucleo di diritti e doveri che delineano lo *status* del cittadino: essa, tuttavia, non può essere sommariamente sovrapposta all’identità etnico-culturale.

Già lo Stato nazionale moderno intese questa possibile equiparazione come alcunché di provvisorio**[[23]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn23" \o ")**: peraltro, la prospettiva liberale, contrapposta a quella di tipo repubblicano, o al modello comunitarista, per certi versi a quest’ultima affine, intende l’appartenenza espressa nella cittadinanza come alcunché di volontario, basato sul nucleo di diritti e doveri, anziché come elemento coesivo basato su una prassi di autodeterminazione collettiva**[[24]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn24" \o ")**.  Pregi e difetti dei due modelli sono evidenti: se il modello liberale, rispettando una sfera più ampia di libertà dei singoli, tende però alla frammentazione e all’isolamento di istanze fondate sul libero gioco degli interessi individuali, favorendo di fatto l’affermazione dei soggetti privati più forti e il conseguente aumento delle disuguaglianze, quello repubblicano-comunitario, risalente all’etica politica aristotelica, può scivolare facilmente in una dimensione olistica della comunità, funzionalizzandone i singoli come componenti e comprimendone gli spazi della volontà individuale, fino ad aprire le porte, tramite una democrazia eticamente identificata entro specifici contenuti tradizionali, a un’involuzione criptototalitaria, secondo un sempre possibile esito del modello rousseauiano, già evidenziato da una nota (e forse ormai superata) analisi del medesimo**[[25]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn25" \o ")**.

Un’ulteriore ipotesi, con cui Habermas vorrebbe individuare strumenti più equilibrati per l’integrazione, passa per la definizione di un modello fondato sul riconoscimento reciproco delle diversità, e su un confronto dialogico e discorsivo, tendente a definire, con procedura comunemente accolta e orientata all’intesa deliberativa, le regole della convivenza “a partire da princìpi che, in quanto riguardano in egual misura gli interessi di ciascuno, possano incontrare la fondata approvazione di tutti”**[[26]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn26" \o ")**: in tal senso, attori orientati strategicamente al successo non potrebbero realizzare un’autonomia politica della collettività entro cui operano, potendo questa risultare solo da una “prassi intersoggettivamente condivisa”.  Disancorata la cittadinanza politica dall’identità nazionale, dunque, Habermas ricorre al ben noto concetto di “patriottismo costituzionale”, che è assunto a modello già in parte realizzato in società multiculturali come quella svizzera o quella statunitense, basato su una “cultura politica di stampo liberale”, ossia sul presunto contenuto universalistico dei princìpi costituzionali, e tuttavia rivolto ad acuire insieme “la sensibilità per la molteplicità e l’integrità delle diverse ‘forme di vita’ coesistenti dentro una società multiculturale”**[[27]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn27" \o ")**.

Una traduzione di questi profili, nella dimensione dell’integrazione europea, si ha ora nel dibattutissimo tema delle “tradizioni costituzionali comuni” dei Paesi membri dell’Unione: concetto indeterminato, facilmente strumentalizzabile quale giustificazione degli orientamenti di volta in volta preferiti dagli organi di giustizia europei**[[28]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn28" \o ")**, che recupera (senza risolverlo) il problema dell’identità collettiva di una società estremamente eterogenea, qual è quella di un’Europa allargata fino ai Balcani e, in prospettiva, a Russia e Turchia**[[29]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn29" \o ")**.  Ma un’identità della comunità legata ai “*princìpi* *costituzionali* ancorati nella *cultura* *politica*” e non “agli orientamenti etici di una particolare  *forma di vita culturale* prevalente nel paese”**[[30]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn30" \o ")** non può non tener conto della dimensione strettamente etnocentrica di quegli stessi princìpi: se il modello di universalizzazione del paradigma dei diritti, proposto da Habermas sulla scia del cosmopolitismo kantiano, perde quella (pur suggestiva) patina di utopica astrazione che lo caratterizza, perde altresì il proprio fondamento**[[31]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn31" \o ")**. Nei princìpi costituzionali, infatti, si traduce in termini giuridici ciò che è anzitutto il frutto di un’opzione assiologica di una comunità, in cui il fattore di autocomprensione*etica* della stessa svolge un ruolo essenziale.

A dispetto di ogni preteso universalismo, dunque, l’adesione dell’estraneo al nucleo fondante di un contesto costituzionale specifico non può che passare per una forma più o meno contenuta di coazione, ossia di riconoscimento, potrebbe dirsi, “sinallagmatico”: l’includente riconosce l’escluso, solo se questi, da parte sua, accetta le regole fondamentali del contesto d’inclusione, *senza possibilità effettiva di discuterle*. Ciò è realistico, e probabilmente inevitabile: ma rivela anche quanto di artificioso ci sia nella concezione discorsiva habermasiana, particolarmente ove questa debba essere applicata ai fenomeni dell’integrazione multiculturale.  In altre parole, se è vero che l’impostazione comunitarista eccede nella protezione di una dimensione etica del soggetto includente, è altresì da dubitare che l’ipotetica costruzione di un universalismo costituzionale di tipo postkantiano possa realmente risolvere il problema della diversità, pur con l’incontestabile supporto di una rilettura del tradizionale principio di tolleranza, ora declinato, da Voltaire a Rawls, nelle sue varie sfumature**[[32]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn32" \o ")**.

In particolare, il piano dell’integrazione religiosa, oggi tornato a essere di primaria importanza, denota tutte le difficoltà di applicazione pratica del modello discorsivo: perché la prospettiva del sacro pone se stessa come l’area del “separato”, ossia di ciò con cui la religione vale, insieme, a dividere e a mantenere un contatto, con “pratiche rituali capaci da un lato di evitare l’espansione incontrollata del sacro e dall’altro la sua inaccessibilità”**[[33]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn33" \o ")**.  In quest’area, in cui si sono sempre espressi alcuni dei contenuti più arcani del potere, secondo modi sovente riemersi nella ritualità sacralizzante dei culti politici propri dei totalitarismi novecenteschi**[[34]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn34" \o ")** e degli integralismi delle teocrazie islamiche, secondo una derivazione concettuale peraltro già percepita, seppur in forme diverse, dalla teologia politica schmittiana**[[35]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn35" \o ")** e dall’analisi della distinzione tra secolarizzazione e secolarismo proposta da Friedrich Gogarten**[[36]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn36" \o ")**, ciò che oggi intendiamo con “fondamentalismo” non è, in sé, una mera ed episodica degenerazione.  Il sacro è infatti uno dei luoghi oscuri in cui, ambiguamente, si manifesta l’enigmatica violenza del potere (concetto ben espresso nell’ambivalenza semantica del termine tedesco *Gewalt*)**[[37]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn37" \o ")**, momento di esclusione e insieme inclusione dell’oggetto sacralizzato rispetto al contesto di vita**[[38]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn38" \o ")**.

In tale ambito, dunque, la speranza di una postsecolarizzazione che si basi su un “apprendimento reciproco”, inteso in senso “complementare”, come fattore discorsivamente operante nel senso dell’integrazione sociale, appare alquanto incongrua: riconoscere alle convinzioni religiose, dal punto di vista del sapere laico, “uno *status* epistemico, che non è semplicemente irrazionale”, negando priorità, nel dibattito politico, a visioni del mondo “naturalistiche, debitrici di una rielaborazione speculativa di informazioni scientifiche e rilevanti per l’auto-comprensione etica dei cittadini”, nei confronti di “concezioni, di natura religiosa o cosmologica, concorrenti”, ossia negare la legittimità di una “generalizzazione politica di una visione del mondo secolaristica” è certamente, in sé, opzione coerente con il modello pluralistico.  Ma risulta meno convincente laddove chiede “ai credenti la propensione, nel rapporto con i non credenti e i credenti di altre fedi, a dover  *ragionevolmente*attendere la sopravvivenza di un dissenso”**[[39]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn39" \o ")**.

Un’ipotesi del genere, a ben vedere, è alquanto implausibile: per il credente cattolico, fondato sull’obbligo di adesione agli indirizzi imposti dal magistero ecclesiastico, il dissenso che sopravvive, prima che un dato di fatto da accettare, è, anzitutto, un *errore*, da evitare (per sé), e correggere (in sé e negli altri), fin dove possibile. Dinanzi a una verità morale sostenuta dal dogma, non si dà, *su ciò che è investito di sacralità*, reale possibilità di discorso, di ricerca dialogica di una soluzione condivisa.  La libertà dell’arbitrio sta cioè nell’accogliere o nel rifiutare la soluzione indicata dal magistero, e l’auspicio rivolto da Ratzinger per una capacità di “ascolto” interculturale, una “correlazione polifonica”, una “complementarità” tra ragione e fede che dovrebbero far crescere un “processo universale di chiarificazione” verso un’illuminazione prodotta dalle “norme e i valori essenziali in qualche modo conosciuti o intuiti da tutti gli esseri umani” lascia più di qualche perplessità, dopo tante*recenti* condanne rivolte dalla Chiesa cattolica alla razionalità scientifica propria della modernità**[[40]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn40" \o ")**.

Piuttosto, pare significativo che tale convergenza si manifesti tra un filosofo certamente laico, ma tradizionalmente diffidente rispetto al funzionalismo sistemico della razionalità tecnico-scientifica, e rivolto a tutelare la coesistenza di questa con una dimensione integrativo-comunicativa, tradotta nella sua peculiare concezione della *Lebenswelt****[[41]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn41" \o ")***, e un eminente teologo della gerarchia vaticana, futuro Pontefice e garante istituzionale dell’integrità dei dogmi di una fede basata, in senso assoluto, su una rivelazione.  In fondo, Habermas, che non ha tema di riconoscere alla sua etica discorsiva una valenza di tipo cognitivo, più di altri può condividere la svalutazione del metodo epistemologico scientifico con chi di una prospettiva opposta a questo fa la base dei propri strumenti di conoscenza**[[42]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn42" \o ")**.

Ma, in concreto, appare difficile comprendere come sia possibile giungere a una convergenza effettiva, sul piano gnoseologico più profondo, tra concezioni affatto antitetiche. Che il procedimento di verificabilità delle affermazioni effettuate in sede scientifica sia tutt’altro che aproblematico, dovendo certamente risultare anch’esso da una definizione stipulativa (e, in certa misura, discorsiva) dei paradigmi, alla luce di una sempre maggiore indeterminazione cognitiva, è ben noto**[[43]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn43" \o ")**; e lo è altrettanto che, sull’altro fronte, la riflessione teologica, e ancor più la realtà delle comunità ecclesiali di base, costituiscono fenomeni non omogenei, ma affatto variegati e complessi**[[44]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn44" \o ")**. Ma una semplificazione è di fatto necessaria, anche per tentare di svelare ciò che un uso contingente (e talora strategico) delle argomentazioni rischia di dissimulare: realisticamente, l’ambito di “negoziabilità” dei parametri della razionalità tecnico-scientifica non può eccedere un minimo che è ontologicamente connesso alla ricerca, inteso come presupposto di verificabilità/falsificabilità prognostica dei risultati, anche laddove sia impossibile, in un dato contesto, la riproducibilità empirica dei fenomeni osservati.

In questo senso, risulta poco comprensibile la possibilità di una “traduzione” di contenuti come quella auspicata da Habermas, o di un vero “apprendimento reciproco”, se non su aspetti *secondari* ed *effettuali*dell’azione: ciò che si può, più realisticamente, ottenere, è la coesistenza pluralistica delle diverse istanze, che potranno trovare, da prospettive che permangono *comunque* diverse, un accordo strettamente operativo, giocando su un consenso *overlapping* da ricercare di volta in volta su problemi specifici di *policy****[[45]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn45" \o ")****.*   Ma resta, nonostante tutto, una serie di nodi difficilmente solubili: ad esempio, gli *hard cases* della bioetica, o quelli che in vario modo hanno a che fare con l’inizio e la fine della vita, e che mettono in discussione le prospettive esistenziali e la dimensione escatologica dell’esperienza vitale.  Qui si manifesta uno dei punti critici del confronto tra pluralismo liberale e visione religiosa, tra la tendenza all’isolamento della “nuda vita” della biopolitica contemporanea, emblematicamente rappresentata nella pur estrema esperienza del campo di concentramento da un lato, e l’ambiguo modello della sacralizzazione della vita stessa fornito dalle religioni dall’altro**[[46]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn46" \o ")**.

**3. …..e dell’integrazione giuridica.**

Infatti, la concreta esperienza giuridica dimostra la sostanziale incompatibilità delle due prospettive, allorché si vadano a toccare i temi “eticamente sensibili”: per limitarci a qualche esempio recente nel contesto italiano (e tralasciando il ciclico riproporsi di dispute sulla legge n.194 del 1978, relativa all’interruzione volontaria di gravidanza, disciplina in sé assai opportuna ma certo non priva di interne contraddizioni), il dibattito sul principio di laicità dello Stato, già vivace tra gli studiosi**[[47]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn47" \o ")**, è assurto a nuovi clamori dopo l’approvazione della legge 19 febbraio 2004, n.40, sulla procreazione medicalmente assistita, e soprattutto in occasione del *referendum* abrogativo che, svoltosi nel giugno del 2005, non ha raggiunto il*quorum* dei votanti prescritto dall’art.75 Cost. per la validità della consultazione.

Non è questa la sede per ripercorrere le tappe dell’intenso confronto, politico prima che giuridico, mostratosi alla frastornata opinione pubblica di quel periodo, né opinare sullo scaltro quanto pragmatico atteggiamento assunto in tale occasione dalle gerarchie vaticane, con una propaganda astensionistica che ben poco aveva a che fare con un leale confronto su princìpi etici pur dichiarati inderogabili, e dunque degni di miglior difesa**[[48]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn48" \o ")**.  Ciò che rileva ai nostri fini è piuttosto notare come la legge in esame, che è venuta a colmare un vuoto normativo protrattosi in materia per molti anni, non sia stata affatto il frutto di un reale compromesso tra diverse prospettive, bensì la conseguenza di un’opzione assiologica netta ed esclusiva, dettata dalla contingenza politica, orientata totalmente a favore di una delle ideologie presenti, ossia della concezione cattolica basata su una sacralizzazione della vita, e sul riconoscimento di diritti dell’embrione**[[49]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn49" \o ")**.

Altrettanto significativa, in tal senso, è la più recente legge 9 gennaio 2006, n.7, concernente la prevenzione e il divieto di pratiche di mutilazione genitale femminile: anche in questo caso, l’opzione accolta con l’inserimento di nuove fattispecie di reato con gli articoli 583-*bis* e 583-*ter****[[50]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn50" \o ")*** del codice penale, pur condivisibile nel merito, resta il frutto di una decisa riaffermazione di cultura eurocentrica, in sé non bilanciata con le opposte visioni che costituiscono il portato di culture “altre”, antropologicamente sentite come lontane e ritenute, dalla *nostra* prospettiva, tuttora informate a un primitivismo incompatibile con il paradigma dei diritti proprio della civiltà occidentale. Infatti, al di là dell’ulteriore (e sempre eluso) problema della parità di trattamento rispetto a comportamenti analoghi, da sempre ritenuti leciti in quanto appartenenti a culture pur non dominanti, ma ben radicate nella nostra area (come la circoncisione, non esclusiva, ma tipica della pratica religiosa ebraica)**[[51]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn51" \o ")**, resta il fatto che il carattere rituale di tali comportamenti, benché sovente accolto come tale dalle stesse donne sottoposte agli interventi, non rende più tollerabile, agli occhi della *nostra* sensibilità di occidentali, il tratto di violenza insito in tali pratiche.

In termini analoghi, l’aver assunto, a base dell’opzione legislativa espressa nella legge n.40/04 (in modo peraltro assai più arbitrario e meno condiviso), una concezione della vita embrionale orientata in senso fortemente sacrale ha condotto a conseguenze fortemente limitative in ordine all’attività di ricerca biogenetica e alle possibilità di impiego delle tecniche di fecondazione assistita, deprivando di fatto i singoli (e in particolare i meno abbienti) di una tutela effettiva e generalizzata in relazione al diritto alla maternità, pur previsto dall’art.31 Cost..   Qui non interessa, ovviamente, entrare nel dettaglio di scelte specifiche; ciò che rileva ai nostri fini è piuttosto la percezione di una palese difficoltà di operare in senso compromissorio, ossia di “reciproco apprendimento”, ogni volta che le opzioni possibili debbano scontare un approccio *lato sensu* “sacrale” dell’esistenza: certo, di grande importanza resta il ruolo dei giudici costituzionali, costantemente chiamati al bilanciamento di interessi contrastanti, e per tal via attori primari del processo di attuazione del principio di laicità**[[52]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn52" \o ")**.  Se, come detto, sacro è ciò di cui (e su cui) non si può trattare, luogo insieme della catarsi e della violenza, appare evidente che tale dimensione non è, per chi ne accetta l’esistenza, compendiabile né bilanciabile con altre: in tale prospettiva, la confusione tra le modalità del permesso/facoltativo e dell’obbligatorio/vietato è tutt’altro che occasionale, essendo invece connaturata alla prospettiva etica del credente nel dogma, e da questo resa inevitabile. Qui l’idea di tolleranza, dell’indipendenza del singolo autodeterminantesi secondo un’autonoma scelta e secondo un’assunzione di responsabilità *individuale,*non può trovare accoglienza, giacché il diritto non è alla scelta in senso pieno, tra alternative equivalenti e valutabili secondo un’etica delle conseguenze, ma tutt’al più all’*errore*: e questo, come detto, dev’essere evitato e corretto, non solo per il bene di quel singolo, ma anche (di nuovo qualche eco di arcaiche prospettive) perché le conseguenze di quell’errore possono investire *l’intera* *comunità*.

Di qui la perplessità, ben radicata, che ha sempre colto il laico, non credente o agnostico (lascia qualche dubbio di collocazione la figura, pur così diffusa, del “diversamente credente”)**[[53]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn53" \o ")**, dinanzi alle prospettive di un rapporto con il credente (di qualunque chiesa, religiosa o secolare) che vada al di là del mero confronto in vista di soluzioni operative comuni rispetto a singoli problemi: nella consapevolezza che, oltre la collaborazione pratica, sempre necessaria e (forse) sempre possibile, è ben più difficile procedere verso la *condivisione* di prospettive che restano sovente, sul piano esistenziale, antitetiche. Tale considerazione pone in una luce affatto diversa, e ben più problematica, l’idea di un postsecolarismo inteso come soluzione alle esigenze di rafforzamento della coesione nella cultura dell’Occidente, e riflette i suoi contenuti di incertezza anche sul proposto modello dell’integrazione interculturale. Se è in parte vero che lo Stato liberale, secolarizzato, “vive di presupposti che non può garantire”, secondo la citata tesi di Böckenförde**[[54]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn54" \o ")**, non è questa una ragione sufficiente per chiedere un sostegno alla prospettiva religiosa (e all’autorità ecclesiastica che se n’è assunta il monopolio): lo Stato liberale, in quanto laico, è piuttosto alla costante ricerca delle condizioni ottimali di sviluppo del pluralismo, nella consapevolezza delle difficoltà e dei  propri limiti, ma anche nella convinzione dell’impossibilità di rinunciare al proprio obiettivo e della propria autosufficienza etico-politica**[[55]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn55" \o ")**.

**4. Cittadinanza inclusiva,  identità dinamica,  religione civile.**

Dunque, tornando al tema iniziale, non si può disconoscere l’esistenza di un nucleo “rigido” di inconciliabilità tra prospettive etiche diverse. Il *demos*, in altre parole, non potrà essere costruito, nella sua costante trasformazione, nella fusione di ciascun *ethnos* all’interno di un unico grande crogiuolo: il *melting pot*statunitense resta probabilmente un fenomeno non riproducibile, e comunque non privo di limiti intrinseci**[[56]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn56" \o ")**. La prospettiva di un multiculturalismo inteso in senso stretto è in sé rischiosa, come ben evidenziato da qualche autore, poiché genera ghetti contrapposti, e si pone infine come antitesi piuttosto che come attuazione del modello pluralista**[[57]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn57" \o ")**; peraltro, la stessa concezione comunitarista, che sovente si affaccia anche qui in Europa, soffre di non pochi elementi di contraddizione nei confronti dell’obiettivo di un’effettiva integrazione.  C’è, qui, infatti, il già menzionato problema dell’autocomprensione etica della comunità, fondata anzitutto sul livello dell’acquisizione di una *propria* storia e di una *propria* identità: non a caso l’argomento della “storicità” è ormai comunemente usato da chi vuole sostenere la necessità (e non solo la liceità) del mantenimento dei simboli religiosi cristiani, intesi come “patrimonio comune” identitario, nei luoghi pubblici**[[58]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn58" \o ")**.

Per questa via, ovviamente, si accentua la prospettiva conflittuale, opponendo le diverse storie, o le narrazioni diverse di una medesima storia, in funzione di autodifesa, o addirittura di aggressione dell’estraneo, con evidenti limitazioni all’azione comunicativa dei singoli, e nella ricerca di coesioni garantite dal riconoscimento di diritti collettivi**[[59]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn59" \o ")**.  D’altronde, una prospettiva liberale orientata all’estremo esito di un universalismo postkantiano dei princìpi resta, come detto, piuttosto astratta, oltre che viziata da un insostenibile eurocentrismo**[[60]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn60" \o ")**: e la pur condivisibile impostazione individualista che la sorregge si rivela spesso insufficiente a garantire un reale equilibrio democratico in società sempre più alterate dagli scompensi economici, politici e psicologici indotti dal processo di globalizzazione sulla vita quotidiana dei singoli.  Rimangono però, e non perdono affatto significato, alcune delle categorie consuete dell’analisi. In primo luogo, il tratto inclusivo della cittadinanza (che pur non ne esclude, come detto, un’ambigua valenza opposta, di separazione rispetto all’estraneo) merita di essere ulteriormente considerato: se il *demos* non è sovrapposto sommariamente all’*ethnos*, né è inteso come semplice “somma” di etnie, bensì come soggetto di un’identità costantemente *in fieri*, frutto di una storia che si espone a continua reinterpretazione, offrendosi a episodi significativi come quello dello *Historikerstreit* apertosi in Germania sull’onda delle tesi revisioniste di Ernst Nolte**[[61]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn61" \o ")**, la cittadinanza stessa può agire da strumento per quell’integrazione sociale che vale a prevenire, almeno in parte, i più aspri profili di conflitto.

Ma ecco, ancora, il punto decisivo: qual è, in questa prospettiva, il nucleo capace di edificare un *demos* plurale, basato sugli elementi dell’affinità e non su improbabili ecumenismi postsecolari, un nucleo che non neghi né dissimuli le differenze, ma le accetti senza alimentarle, le consenta senza esasperarle? Le proposte avanzate in tal senso non paiono soddisfacenti: da un lato, il patriottismo costituzionale, inteso come “l’adesione a una Costituzione nella quale lo statuto della cittadinanza è qualificato non soltanto dal catalogo dei diritti e dei doveri individuali, ma dal riconoscimento che i vincoli imposti presuppongono e riportano a una comunanza di storia e cultura, chiamata sinteticamente nazione”**[[62]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn62" \o ")**, implica un palese diallelo, poiché non spiega cosa succede laddove, come sempre più spesso accade, a essere rifiutata, in forma pregiudiziale e “culturalmente” programmatica, sia la stessa prospettiva del dialogo, ovvero gli stessi princìpi della dialettica politica cui, dopo una lunga e peculiare evoluzione storico-costituzionale, si sono informate le democrazie occidentali; in altri termini, sia respinta quella stessa idea di “nazione”, che, pur con tutte le sue esasperazioni storiche, rimane un punto cardinale della *nostra*civiltà politica.  Dall’altro, sta l’incerta figura della religione civile, cara alla tradizione statunitense, e, in forme diverse, a quella francese di ascendenza rousseauiana**[[63]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn63" \o ")**, nonché spesso connessa a un repubblicanesimo con cui costituisce un duplice modo “per promuovere l’idea dell’integrazione civica e del civismo”**[[64]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn64" \o ")**.

Ma la religione civile, intesa o nel suo modello radical-repubblicano d’ispirazione mazziniana, come “l’insieme di credenze che fanno riferimento a una entità trascendente (di solito indicata con il nome di Dio) e che fungono da legittimazione a una comunità politica, più esattamente alla sua integrazione”, ovvero nella sua versione cattolico-liberale, che “mantiene e valorizza i contenuti e i comportamenti religiosi tradizionali, comunque determinati, ne rispetta la specificità e la separatezza dalla politica pur finalizzandoli a obiettivi civico-politici”**[[65]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn65" \o ")**, è in Italia comunque fagocitata dalla religione promossa dalla Chiesa**[[66]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn66" \o ")**; in più, le religioni secolarizzate, nate anche per sostituire le religioni trascendenti (in particolare quella cattolica romana) mutuandone strutture e liturgie nell’idea ottocentesca di Nazione**[[67]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn67" \o ")**, inclinano pericolosamente al dogmatismo autoritario, e la retorica patriottica conserva in Europa, dove lo spirito nazionale facilmente trasmoda in un devastante nazionalismo, ben tristi memorie. E dunque, può questa essere un plausibile strumento d’integrazione? Si torna cioè alla definizione del sacro: il paradigma religioso da cui questo prende le mosse non muta la sua configurazione profonda nell’atto della secolarizzazione, e una sacralità della politica non preoccupa meno, ai fini del dialogo e dell’integrazione, di una sacralità della trascendenza.

Ma se il sacro è ciò che dev’essere evitato, ciò che per sua natura (e per sua funzione) si sottrae alla discussione, esso non può essere accettato come carattere comune dei processi inclusivi dell’integrazione sociale.  Non si tratta tanto dell’affermazione di Rousseau, per cui il cristiano sarebbe cattivo cittadino in quanto disimpegnato dall’esistenza terrena, sociale, in vista di una ultraterrena, individuale**[[68]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn68" \o ")**: in effetti, potrebbe dirsi, la storia dimostra che molti credenti, soprattutto nelle gerarchie ecclesiastiche, hanno finora nutrito una certa cura per le faccende dell’al di qua, e si sono piuttosto astenuti dal trascurarle. Ma il problema è più complesso: una vera “desacralizzazione”  del sacro priverebbe il medesimo della sua funzione profonda; l’annullamento di quell’elemento di irrazionalità e di violenza che ne ha sempre costituito tratto essenziale, da un certo momento in poi sublimato a pura forma simbolica, ma sempre pronto a riemergere dalla sua latenza, ne rappresenterebbe la fine, sul piano sociale e su quello della psicologia collettiva.  In ciò, ovvero nell’impossibilità del sacro di essere altrimenti, sta la vera ragione della connessione tra democrazia pluralista e laicità: quest’ultima si pone come insostituibile momento di neutralizzazione e razionalizzazione della prima proprio perché tende a coglierne, ben oltre i pur delicati e complessi – ma circoscritti - profili dei rapporti tra Stato e Chiese, il più profondo contenuto epistemico ed etico.

In altra prospettiva, può dirsi che qui viene in gioco l’intera filosofia del dialogo**[[69]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn69" \o ")**: non si può offrire al confronto ciò che si pone *a priori* come assoluto, da parte di chi ritiene che la relatività delle valutazioni, delle diverse assiologie, sia per sé, in un confuso quanto pregiudizialmente negativo approccio al relativismo etico, concepito solo come fattore di disgregazione morale, e non, invece, come presupposto di ogni effettiva aspirazione alla democrazia**[[70]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn70" \o ")**.

Il principio di laicità, se inteso correttamente, ossia non “sacralizzato” a sua volta, né anestetizzato nella nebulosa di una “sana” laicità (il cui stato di salute debba essere ovviamente certificato da medici vaticani), vale dunque piuttosto a elidere le argomentazioni trascendenti dal discorso politico: il che non significa, ovviamente, che della trascendenza, in sé elemento problematicamente vitale dell’esistenza individuale e collettiva, non debba tenersi conto nelle procedure discorsive della democrazia deliberativa.  Significa però che, ferma restando la pari dignità delle motivazioni di ciascun attore, saranno integrabili, di fatto, solo quelle argomentazioni che si pongano come capaci di rinunciare a pretese di verità, confrontandosi con*tutte* le altre che, a pari titolo, vogliano proporsi nel processo deliberativo discorsivo.  Ciò che respinge tale principio si pone comunque, infine, *fuori* dal modello: e qui l’*impasse*, al di là degli encomiabili sforzi effettuati dalla riflessione filosofica, resta tale.

In altre parole, la sacralizzazione dell’esistenza, o di singoli aspetti di essa, è, in sé, chiusura al dialogo, sottrazione di principi o di oggetti al vaglio della critica razionale, non permette di praticare gli spazi dell’incontro e del compromesso, conduce irrimediabilmente al conflitto.  In una società in cui gli *homines sacri* non sono più eccezioni, non sono più soltanto i pochi sottoposti a bando, o i rinchiusi in campi di concentramento, ma si allarga a cerchie sempre più vaste e insospettabili di individui, comprendendo tutte quelle “categorie marginali che non possono essere (o non si desidera siano) raggiunte dalle ‘forze del mercato’ che le hanno ormai definitivamente iscritte a bilancio come casi di insolvenza senza rimedio”, con una nuova forma di *sacratio* che non è più monopolio dell’autorità statale, ridotta con il proprio potere post-panoptico a sancire esclusioni già determinate altrove, da poteri sociali privati, da meccanismi sistemici sempre più anonimi e ineluttabili, che definiscono i criteri di un’emarginazione irreversibile, di una “inutilità” irredenta che ne costituisce lo stigma di “consumatori ‘difettosi’ o falliti”**[[71]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn71" \o ")**, la sacralità (che, si badi, può inerire alla dimensione religiosa trascendente, ma anche a quella politica immanente, può riguardare l’altare ma anche il trono) rivela di nuovo (o mantiene) la sua dimensione di ambiguità esclusiva, di luogo della possibile coercizione, di momento funzionale dell’irrazionalità. Infine, di paradosso negativo, nella logica di esclusione/inclusione e di esterno/interno, per una cittadinanza staticamente iperidentitaria.

**5. Pluralismo interculturale, identità europea e democrazia nella società globale.**

Ovviamente, temi così vasti possono essere qui solo sfiorati: ma la centralità del principio di laicità, inteso anzitutto come espressione primaria della libertà di coscienza individuale, come atteggiamento rivolto alla ricerca, al dubbio, al confronto, al dialogo, risulta ancora una volta evidente. La prospettiva discorsiva, se tenuta immune da eccessi di utopico universalismo da un lato, e dalle improbabili evoluzioni postsecolariste di cui si è detto dall’altro, mantiene una sua indiscutibile (ma non illimitata) capacità integrativa. Peraltro, l’affermazione di princìpi potenzialmente comuni, tali cioè da consentire un’intesa *operativa* tra concezioni diverse del mondo, non è propria solo di tale modello: la solidarietà e la carità, per esempio, se concepite come atteggiamenti etici propri della pratica interindividuale, e scevri di moralismi universalistici, possono certamente essere, seppur con varia giustificazione, fattore di coesione tra appartenenti a culture diverse (laici, credenti di varie fedi, “diversamente credenti”)**[[72]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn72" \o ")**.

La prospettiva interculturale, che tutela il dialogo e la libertà di espressione (ma ancor prima di coesistenza) di concezioni diverse, si presenta certo come modello evolutivo auspicabile; resta tuttavia quel margine di irriducibilità del conflitto che si basa sulla sensibilità più profonda e radicata dei singoli contesti culturali (si pensi a quanto detto in merito alla legge n.7/06), e che rappresenta un (peraltro incerto, e talora arbitrario) confine difficilmente valicabile per l’accoglienza dell’Altro. Il confronto con l’alterità non può, tuttavia, che passare per il dialogo forgiato dai modelli discorsivi della razionalità, assumendone le dinamiche possibili e gli esiti come gli unici in grado di legittimare la decisione: in tal senso la democrazia pluralista non è, per la sua stessa struttura cognitiva, in grado di accettare partecipanti che programmaticamente rifiutino i presupposti stessi del confronto. Comunque concepito, il linguaggio, interpretato in senso semantico *e* pragmatico, deve consentire, per essere inserito in un contesto democratico, una effettiva partecipazione degli interlocutori del parlante al discorso: ciò che si pone al di fuori di tale dinamica, esiste per sé (né convincono i tentativi per negare tale presupposto ontologico)**[[73]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn73" \o ")**, ma, semplicemente, *non è integrabile* dalla società pluralista.

In altri termini, il fondamentalismo, di qualunque matrice, non può, in quanto negazione della stessa *possibilità* del confronto, essere accolto *in* *quanto* *tale*: le istanze integraliste (religiose, politiche, culturali) che non si dispongano all’impiego degli*strumenti* del confronto razionale, rispettando l’altrui dignità come la propria, consentono (e anzi obbligano) la democrazia pluralista all’autodifesa, anche con l’uso della coercizione.  Il che non contraddice affatto i princìpi su cui si fonda il modello, che, in quanto tale, può e deve tutelare la *totalità*delle istanze presenti sulla scena politica, impedendo la prevaricazione di alcune sulle altre.

Una prospettiva diversa, di omnicomprensività possibile della società aperta, è di fatto illusoria: l’auspicato “apprendimento reciproco” è fine che non può non essere, in sé, condiviso, ma rischia di diventare pericolosamente fuorviante se è inteso come risultato non solo da perseguire, ma realmente conseguibile.  Perché quando i presupposti dei partecipanti al discorso sono antitetici, se si supera il piano dell’intesa operativa, della soluzione di problemi specifici, del compromesso negoziabile, inevitabilmente si svela il nucleo rigido, sovente irrazionale, ma comunque inattaccabile e non trattabile, dei dogmi e delle fedi (religiose o secolari).  Il problema non è, ovviamente, solo quello, estremo, del terrorismo suicida, del fondamentalismo devastatore, dell’ideologismo politico estremista: è anzitutto quello delle tendenze sacralizzanti presenti in ogni cultura, a partire da quella occidentale.  È quello dell’inguaribile inclinazione a trasformare in alcunché di intoccabile ogni prodotto della propria storia, dall’esperienza religiosa a quella politica, dal simbolo mistico al paradigma dei diritti umani, per farne in realtà strumento di autoesaltazione, e spesso di sopraffazione dell’Altro; così è *sacer*il reo, bandito dalla società civile, insacrificabile e uccidibile, ma lo è, in forma simmetrica e rovesciata, all’estremo opposto della gerarchia sociale, il sovrano, che può decidere dello stato di eccezione perché è, insieme, all’interno e all’esterno del sistema, dal quale è fuori e al quale pure appartiene, ma affrancato di fatto da vincoli e consacrato come luogo del potere puro, come padrone della nuda vita, dotato della *vitae necisque potestas* (e della sua conferma speculare, insita nel potere di grazia)**[[74]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn74" \o ")**.

In altri termini, se il sacro è ciò che, per la sua stessa natura di intangibilità, si *sottrae* alla discussione (e all’ironia, che è in sé *sacrilegio*: si pensi all’emblematico caso delle vignette a sfondo religioso pubblicate sui giornali olandesi), esso non può essere, se sacro rimane in senso stretto, incluso *come tale* nella dinamica discorsiva.  Ciò rappresenta, infine, un limite teorico e pratico per ambedue le dimensioni: per l’etica discorsiva, perché l’incontestabile esistenza del sacro sul piano fenomenologico come alcunché di non integrabile ne svela un punto critico, legato all’atteggiamento soggettivo dei partecipanti e alla realistica indisponibilità di *tutti* i partecipanti al discorso a porre in discussione *tutti* i possibili temi di dialogo**[[75]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn75" \o ")**; per il sacro stesso, perché le istanze, individuali e collettive, in cui esso si esprime si rivelano incompatibili con la sua stessa intangibilità, decretandone una sostanziale emarginazione dai meccanismi della democrazia deliberativa, almeno finché esso non si adegui a un certo grado di “desacralizzazione” (a rischio però di uno snaturamento), almeno sul piano del linguaggio pragmatico**[[76]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn76" \o ")**.

Dinanzi a ciò, l’idea di laicità si pone come momento di razionalizzazione, di neutralizzazione della coercizione esclusiva connaturata ad ogni pretesa di sacralità, di ricerca e posizione del dubbio nella conoscenza del sé e nella lettura dell’altro: la stessa identità, oltre che mutevole, è in sé frutto di una palese costruzione, di una *selezione* operata *a posteriori* dei dati della propria storia nel mondo**[[77]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn77" \o ")**, è l’esito di una scelta tra varie opzioni alternativamente possibili, ed è dunque esposta a una costante riscrittura**[[78]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn78" \o ")**. L’identità dell’Europa, e del nuovo cittadino europeo, è anch’essa l’esito di una tale selezione, da operare entro un coacervo di fattori diversi: la tradizione di razionalità derivante dal pensiero greco e da quello della modernità dell’umanesimo e dell’illuminismo si affianca a quella della fede di ascendenza giudaico-cristiana, e all’esperienza del sacro come momento cruciale dell’esistenza storica e politica delle comunità; alla fiducia nel metodo scientifico come mezzo di soluzione dei problemi della vita si alterna quella nel miracolo come possibilità dell’attesa, e come attribuzione di senso alla storia umana mediante la *kenosis*; a una ragione che non ha mai preteso di spiegare tutto, ma ha sempre riconosciuto i propri limiti (pur cercandone il superamento), si è sempre contrapposta una fede pronta invece a dare contezza di ogni fenomeno, della vita e della morte, del giusto e dell’ingiusto, con risposte mai verificabili ma sempre psicologicamente efficaci.   La battaglia che si è fin qui combattuta (e che certo continuerà, in vista di una probabile revisione del testo dopo le bocciature di Francia e Olanda) per l’inserimento del riferimento alle “radici cristiane” nel Trattato che adotta una Costituzione per l’Europa ha dunque un valore altamente simbolico: è un atto politico e culturale nel senso più alto, di definizione autocomprensiva del sé, di scelta della propria identità attuale, (pur nella consapevolezza dell’imprevedibilità di quella futura), e insieme di riconoscimento della propria ascendenza, di valutazione del fattore della tradizione.  Infine, è scelta di privilegiare il carattere statico del proprio esistere, o quello dinamico del proprio vivere**[[79]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn79" \o ")**.

Ben oltre, dunque, il pur delicato problema del peso concreto che alle Chiese (a quella cattolica in particolare) sarà da riconoscere nel nuovo modello dell’Unione, l’opzione che si esprime in questo ambito è proprio quella sull’autocomprensione etica della comunità, sulla costruzione dell’*ethnos* ancor prima che del *demos*, e, in conseguenza di ciò, sulla capacità di trasformazione futura del sé, di possibilità di integrazione e accoglienza dell’estraneo, di prima, fondante, determinazione circa quei limiti essenziali della propria soggettività che, in prospettiva, legittimeranno l’autodifesa possibile del proprio permanere. Inoltre, la dimensione spazio-temporale dell’esperienza storica attuale, caratterizzata dai processi della nuova globalizzazione**[[80]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn80" \o ")**, non consente di integrare una molteplicità di culture se non rendendo le società affluenti capaci di definire (e difendere) una frontiera minimale, ma inderogabile, del confronto, basata essenzialmente sull’adesione a contenuti essenziali di convivenza misurati sull’ordine pubblico materiale, e con l’inevitabile esclusione di quelle istanze che, *programmaticamente*, si prefiggano di imporsi come esclusive, anche in forma prevaricatoria: in altre parole, la globalità possibile non può che essere laica, e non può che essere, altrettanto (e conseguentemente), flessibile sul piano identitario, pronta a tener conto delle tradizioni, ma anche a superarle storicizzandole, non sacralizzando alcunché, a partire dal mercato**[[81]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftn81" \o ")**.

La prospettiva interculturale, rivolta a consentire la sopravvivenza delle singole culture, e il dialogo tra le medesime, ma senza creare spazi di tutela forzata che, come accade nell’impostazione multiculturalista, generano ghettizzazioni e conflitti, si presenta dunque come la più idonea a sostenere lo sviluppo di una società pluralista. Questa, tuttavia, dovrà potersi difendere dinanzi alle trasformazioni imposte dai grandi fenomeni migratori, non nel senso di un’ottusa chiusura all’estraneità, né in una tetragona quanto vana difesa di presunte tradizioni proprie di un comunitarismo iperidentitario e xenofobo, ma al fine di conservare piuttosto il proprio carattere di luogo di confronto, di incontro (e non di scontro) tra civiltà, emarginando per quanto possibile le forme di intolleranza che nascono dalla presunzione del possesso di Verità, e da una incapacità (prima che indisponibilità) di riconoscere la necessità e l’utilità del dialogo e del dubbio.  Accettare il proprio limite cognitivo, da sempre riconosciuto quale carattere proprio dal laico (ben più che dal credente), è il miglior presupposto per permettere un’effettiva integrazione politica, evitando gli opposti eccessi di un utopico (e pericolosamente strumentalizzabile) universalismo eurocentrico da un lato, e di un angusto, statico e anacronistico identitarismo dall’altro; solo il coraggio di trasformare se stesso nel contatto con l’altro, di mettersi in dubbio senza preclusioni, in un’equilibrata ma ferma concezione della forza della propria razionalità, renderà l’Occidente laico capace di affrontare  le sfide del nuovo secolo.

(28 settembre 2006)

**Note**

**[[1]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref1" \o ")** Il tema della secolarizzazione è trattato da una letteratura vastissima: si vedano, tra molti, gli studi di G.MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, nuova ed., Bollati Boringhieri, Torino, 2005; una ricostruzione storica dell’evolversi del concetto in ID., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994; più risalenti gli studi di H.LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto* (1965), tr.it. Il Mulino, Bologna, 1970; P.PRODI, *Il sacramento del potere*. *Il giuramento politico nella storia costituzionale dell’Occidente*, Il Mulino, Bologna, 1992; sul rapporto tra secolarizzazione e fondazione dello Stato moderno, E.-W.BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*(1967), ora in ID., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991, 91 ss. (tr.it. *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, in *Cristianesimo e potere*, a cura di P.Prodi e L.Sartori, EDB, Bologna, 1986, 121 ss.); J.HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in Humanitas, n.2/2004, 239 ss.; ID., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005, 106 ss.

**[[2]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref2" \o ")** Sul tema, si legga quanto emerge dal confronto svoltosi nel 2004 e contenuto in J.HABERMAS-J.RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G.Bosetti, Marsilio, Venezia 2005; la prospettiva del “postsecolarismo” è già avanzata da K.EDER, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, in *Berliner Journal für Soziologie*, 3, 2002, 331 ss.. 

**[[3]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref3" \o ")** Così J.HABERMAS, *op.ult.cit.,*59; sul punto già ID., *Fede e sapere*, in *MicroMega*, n.5/2001, 7 ss..

**[[4]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref4" \o ")** Sul tema ancora J.HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, cit., 27 ss. (su agire comunicativo e *detranszendentalisierte Vernunft*), e 119 ss. (sulla religione nella sfera pubblica).

**[[5]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref5" \o ")** J.HABERMAS, *Ragione e fede*, 60-62; sulla “traduzione cooperativa di contenuti religiosi”, ID., *Fede e sapere*, cit., 13 ss.; l’idea di una incompatibilità tra la “generalizzazione politica di una concezione del mondo di tipo secolare” e la “neutralità ideologica del potere statale, che garantisce eguali libertà etiche per tutti i cittadini” è riaffermata in ID., *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in Humanitas, n.2/2004, 239 ss.; sulle diversità tra la lettura habermasiana della laicità e l’impostazione di Rawls, C.MANCINA, *Laicità e politica*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a cura di G.Boniolo, Einaudi, Torino, 2006, 5 ss., ma spec.16 ss.

**[[6]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref6" \o ")** Nella tradizione della *fides quaerens intellectum* di Anselmo di Aosta, secondo quanto rilevato da G.BOSETTI, *Idee per una convergenza “postsecolare”*, *ibidem*, 7 ss.

**[[7]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref7" \o ")** Così lo stesso J.HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici*, cit., 240.

**[[8]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref8" \o ")** Sulla democrazia discorsiva il riferimento obbligato è ancora a J.HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria del diritto e della democrazia* (1992), tr.it. Guerini e ass., Milano, 1996, spec. 342 ss.

**[[9]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref9" \o ")** Una sintesi delle impostazioni realistiche, di fatto antitetiche a quella habermasiana, in P.P.PORTINARO, *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari, 1999. Il delicato problema della dimensione veritativa dell’intesa discorsiva nei giudizi morali è nuovamente affrontato da J.HABERMAS, *Giustezza contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, tr.it. in ID., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*(1995-98)*,*Laterza, Roma-Bari, 2001, 265 ss.

**[[10]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref10" \o ")** Si legga, per il magistero attuale, l’enciclica *Fides et ratio* (1998), in cui già si opera un tentativo di rendere compatibile, particolarmente sul piano dei rapporti tra fede e filosofia, il *credo ut intellegam* con l’*intellego ut credam* (capitoli II e III); per una riflessione più personale, si veda il volume di Giovanni Paolo II, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo del millennio*, Rizzoli, Milano, 2004.

**[[11]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref11" \o ")** Il riferimento è a J.HABERMAS, *Etica del discorso* (1983), tr.it. Laterza, II ed., Roma-Bari 1993, spec.57 ss. (ma una rilettura dei problemi inerenti alla dimensione cognitiva e aletica della riflessione morale è ora in ID., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici* (1999), tr.it. Laterza, Roma-Bari, 2001); sul tema, qui impossibile da approfondire, sia permesso il rinvio a F.RIMOLI, *Pluralismo e valori costituzionali. I paradossi dell’integrazione democratica*, Giappichelli, Torino, 1999, 124 ss.; il problema dell’uso linguistico apertamente strategico nella prospettiva pragmatico-trascendentale è affrontato da K.-O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas* (1997), tr.it. Guerini & ass., Milano, 1997, 237 ss.

**[[12]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref12" \o ")** Evitando cioè semplicistiche quanto ingenue contrapposizioni, è ovvio che l’impiego *strumentale*e *argomentativo*della razionalità è da sempre, nella nostra cultura, proprio anche del pensiero basato sulla fede religiosa, che ne usa sapientemente per corroborare i propri dogmi: il che incide anche in campo giuridico, con l’appello alla natura o al diritto naturale, e con l’intangibilità dei princìpi che si presumerebbero derivarne. Ma le differenze con il pensiero laico restano: così, secondo M.BERTOLISSI-U.VINCENTI, *Laicità e diritto*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., 70 ss., dinanzi ai problemi posti dalla bioetica, ad esempio, laddove il giurista laico si rimetterà ai risultati della scienza per dedurre il momento dell’inizio della vita, il giurista cattolico “non potrà assumere lo stile autenticamente occidentale, della necessaria verifica della realtà in funzione della (conseguente) fissazione di un’ipotesi normativa….non avrà da ricercare nulla, ma solo dare applicazione o, al più, dedurre dai princìpi intangibili o dogmi della sua religione”, e non dirà mai “che la sua decisione dipende dalla sua fede, bensì si appellerà alla natura, o, anche, alla realtà delle cose” (ivi, 83).

**[[13]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref13" \o ")** Per l’uso dei termini, E.TORTAROLO, *Laico/laicista*, in *Parolechiave*, n.33, 2005, 27 ss.; un ulteriore tentativo di definizione del concetto di laicità è operato da G.BONIOLO, *Introduzione*al volume *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., IX ss., ma spec. XIX ss.

**[[14]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref14" \o ")** Si veda l’icastico giudizio dato di tale fenomeno da M.PIRANI, *Stato, Chiesa e la lezione di Giolitti*,                            nel volume *Dialogo sul  laicismo*, a cura di E.Scalfari, ed. La Repubblica, 2005, 45 ss.; per una visione iperidentitaria e conflittuale del confronto religioso, M.PERA, *Il relativismo, il cristianesimo e l’Occidente*, in M.PERA-J.RATZINGER, *Senza radici. Europa relativismo cristianesimo Islam*, Mondadori, Milano, 2004, 5 ss. 

**[[15]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref15" \o ")** In tal senso G.E.RUSCONI, *Laicità ed etica pubblica*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., 47 ss. (citazioni a pp.49-50).

**[[16]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref16" \o ")** Sul punto, in sintesi, E.TORTAROLO, *Il laicismo*, Laterza, Roma-Bari, 1998, 18 ss.

**[[17]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref17" \o ")** Così, perspicuamente, A.FOA, *Le radici meticce dell’Europa*, in *Le ragioni dei laici*, a cura di G.Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2005, 152 ss.

**[[18]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref18" \o ")** Così, tra molti, anche lo stesso J.HABERMAS, *Lotta per il riconoscimento nello Stato democratico di diritto*(1996), tr.it. in J.HABERMAS-CH.TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998, 63 ss.; sul tema, con una prospettiva che parte da presupposti hegeliani integrati con la psicologia sociale di G.H.Mead, anche A.HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto* (1992), tr.it. Il Saggiatore, Milano, 2002, spec. 114 ss.

**[[19]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref19" \o ")** Non è questa la sede per affrontare problemi così complessi, tanto più che razzismo e antisemitismo sono fenomeni affatto distinti, seppur spesso connessi: si vedano comunque in merito gli studi di G.L.MOSSE, *Le origini culturali del Terzo Reich*(1964), tr.it. Il Saggiatore, Milano, 1994, spec. 131 ss.; ID., *Il razzismo in Europa dalle origini all’Olocausto* (1978), tr.it. A.Mondadori, Milano, 1992 (I ed. Laterza, Roma-Bari, 1985), e M.FERRARI ZUMBINI, *Le radici del male. L’antisemitismo in Germania da Bismarck a Hitler*, Il Mulino, Bologna, 2004, nonché il notissimo studio di H.ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (ed. americana, New York 1966), tr.it. Ed di Comunità, Milano, 1996, 3 ss.; ID., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (II ed., 1964), tr.it. Feltrinelli, Milano, 1999, 158 ss..  Secondo R.DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, nuova ed., Einaudi, Torino 1993, “tanto la psicologia popolare quanto la cultura…non hanno mai veramente conosciuto in Italia l’eccitamento razziale ed il razzismo”, e “non ne hanno mai portato in sé neppure i germi”, tanto che gli sforzi per la politica della razza, avviata dal regime fascista nel 1936-37 e culminata nel 1938-43, “caddero di fatto nel vuoto e non trovarono che pochissimi e scialbi (e spesso prezzolati) ripetitori” (ivi, 27); diverso è il problema dell’antisemitismo, anch’esso moderato ma più legato alla tradizione cattolica (*ibidem*, 31 ss.). Sul tema, tutt’altro che inattuale, con altra prospettiva, F.FERRAROTTI, *La tentazione dell’oblio. Razzismo, antisemitismo, neonazismo*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

**[[20]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref20" \o ")** Sul tema, tra molti, B.WALDENFELS¸ *Fenomenologia dell’estraneità*(lezioni e saggi, 1987-2001), tr.it. a cura di G.Baptist, Istituto italiano per gli studi filosofici, Vivarium, Napoli, 2002; ID., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997; U.BECK, *Lo sguardo cosmopolita* (2004), tr.it. Carocci, Roma, 2005, spec. 71 ss.

**[[21]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref21" \o ")** Nel senso proposto da R.A.DAHL, *La democrazia e i suoi critici*(1989), tr.it. Ed.riuniti, Roma, II ed.1997, 168 ss.

**[[22]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref22" \o ")** Sul tema, per tutti, una nitida sintesi in P.COSTA, *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari, 2005; F.CERRONE, *La cittadinanza e i diritti*, in *I diritti costituzionali*, a cura di R.Nania e P.Ridola, II ed., I, Giappichelli, Torino, 2006, 277 ss.; si vedano anche i saggi contenuti nel volume *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, a cura di D.Zolo, Laterza, Roma-Bari, 1994; in senso critico verso la cittadinanza come fattore ascrittivo, L.FERRAJOLI, *Diritti fondamentali*(1998), ora in ID., *Diritti fondamentali. Un  dibattito teorico*, a cura di E.Valente, Laterza, Roma-Bari, 2002, 5 ss. ma spec. 24 ss. e 35 ss.; su cittadinanza e multiculturalismo, W.KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*(1995), tr.it. Il Mulino, Bologna, 1999.

**[[23]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref23" \o ")** Sul punto J.HABERMAS, *Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell’Europa* (1991), tr.it. in ID., *Morale, diritto, politica* (raccolta di saggi), Einaudi, Torino, 1992, 105 ss., ma spec. 110 ss.

**[[24]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref24" \o ")** La prospettiva comunitarista  sul tema è sintetizzata da CH.TAYLOR, *La politica del riconoscimento* (1992),                                                      tr.it. in J.HABERMAS-CH.TAYLOR, *Multiculturalismo e lotte per il riconoscimento*, cit., 9 ss.

**[[25]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref25" \o ")** Il riferimento è al noto saggio di J.L.TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), tr.it. Il Mulino, Bologna, nuova ed. 2000, 57 ss.

**[[26]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref26" \o ")** Così J.HABERMAS, *Cittadinanza politica*, cit., 113.

**[[27]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref27" \o ")** *Ibidem*, 115-117; Habermas precisa altrove che “contro un fraintendimento assai diffuso, ‘patriottismo della Costituzione’ significa che i cittadini si appropriano dei princìpi della Costituzione non solo nel loro contenuto astratto, ma anche, partendo dal contesto della loro rispettiva storia nazionale, nel loro significato concreto” (*Quel che il filosofo laico concede a Dio*, in J.HABERMAS-J.RATZINGER, *op.cit.*, 50).

**[[28]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref28" \o ")** Sul punto, tra molti, P.RIDOLA, *La Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea e le “tradizioni costituzionali comuni” degli Stati membri*, in *Le riforme istituzionali e la partecipazione dell’Italia all’Unione europea*, a cura di S.P.Panunzio e E.Sciso, Giuffrè, Milano, 2002, 83 ss.; L.COZZOLINO, *Le tradizioni costituzionali comuni nella giurisprudenza della Corte di giustizia delle Comunità europee*, in *La Corte costituzionale e le Corti d’Europa*, a cura di P.Falzea, A.Spadaro, L.Ventura, Giappichelli, Torino, 2003, 3 ss.; su un profilo più specifico, A.MOSCARINI,*Proprietà privata e tradizioni costituzionali comuni*, Giuffrè, Milano, 2006.

**[[29]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref29" \o ")** Su questi temi, P.RIDOLA, *I diritti di cittadinanza, il pluralismo ed il “tempo” dell’ordine costituzionale europeo. Le “tradizioni costituzionali comuni” e l’identità culturale europea in una prospettiva storica*, in *Diritto romano attuale*, 2003; S.BARTOLE, *La cittadinanza e l’identità europea,*in *Quad.cost.*, n.1/2000, 39 ss.; per un approccio più strettamente politico, E.LETTA, *L’Europa a venticinque. Dalla Turchia al supereuro: le nuove sfide dell’Europa*, Il Mulino, Bologna, 2005.

**[[30]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref30" \o ")** J.HABERMAS, *Lotta di riconoscimento*, cit., 99 ss.

**[[31]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref31" \o ")** Sul tema, vastissimo, si vedano anche M.IGNATIEFF, *Human Rights as Politics and Idolatry* (2001), tr.it. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano, 2003, nonché l’intervento critico di D.ZOLO, *Fondamentalismo umanitario*, *ibidem*, 135 ss.; sia altresì consentito il rinvio a F.RIMOLI, *Universalizzazione dei diritti fondamentali e globalismo giuridico: qualche considerazione critica*, in *Studi in onore di G.Ferrara*, III, Giappichelli, Torino, 2005, 321 ss.

**[[32]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref32" \o ")** Sul tema S.VECA¸ *Dell’incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli, Milano, 1997, 198 ss.;M.L.LANZILLO, *op.cit.*, 66 ss.

**[[33]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref33" \o ")** Così U.GALIMBERTI, *Sul sacro*, in ID., *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano, 2000, 13 ss.

**[[34]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref34" \o ")** Sul tema E.GENTILE¸ *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell’Italia fascista*, II ed., Laterza, Roma-Bari, 2003; il fenomeno del “trasferimento di sacralità”, alla ricerca di una religione civile sostitutiva del cattolicesimo tradizionale già nella Francia rivoluzionaria, è descritto da A.ELORZA, *La religione politica. I fondamentalismi* (1996), tr.it. Ed.riuniti, Roma 1996, 29 ss., secondo il quale tale trasferimento può essere solo formale, parziale, o dar luogo a “una costruzione dottrinale articolata, globalizzante”, nel qual caso si è di fronte a una “religione politica” (ivi, 30). Sul tema si veda tuttavia anche J.J.LINZ, *Democrazia e autoritarismo. Problemi e sfide tra XX e XXI secolo*, Il Mulino, Bologna, 2006, 95 ss..

**[[35]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref35" \o ")** Il riferimento è ovviamente a C.SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*(1922), tr.it. in ID., *Le categorie del ‘politico’*, a cura di G.Miglio e P.Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972; ID., *Teologia politica II*(1970), tr.it. Giuffrè, Milano, 1992 (sul fondamento teologico del decisionismo schmittiano, di recente, G.AZZARITI, *Critica della democrazia identitaria. Lo Stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005, 54 ss.). Alcuni degli esiti concreti di tale concettualizzazione nella storia tedesca si possono leggere in G.L.MOSSE, *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perception of Reality* (1980), tr.it. *L’uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Roma-Bari 1999, spec. 195 ss. sulle origini mistiche del nazionalsocialismo; sul punto anche G.NESI, *La gnosi segreta dei “maestri spirituali” del nazismo*, in *Rivista di filosofia*, 2002, n.3, 403 ss.

**[[36]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref36" \o ")** F.GOGARTEN, *Destino e speranza dell’epoca moderna: la secolarizzazione come problema teologico*(1953), tr.it. Morcelliana, Brescia, 1972, su cui si veda G.MARRAMAO, *Cielo e terra*, cit., 92 ss.; sul tema delle religioni politiche, E.GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001; nonché  A.ELORZA, *La religione politica*, cit., 4 ss., che imposta invece la sua analisi sulla polarità sacralizzazione/secolarizzazione, combinata al fattore dell’unità o pluralità del soggetto sovrano (dalla sacralizzazione si generano teocrazia o ierocrazia, dalla secolarizzazione autocrazia o democrazia/oligarchia);  J.J.LINZ, *op.cit.*, 96 ss..  Il processo della *Entzauberung der Welt* (disincantamento del mondo) proprio della secolarizzazione, e più in genere della razionalizzazione nelle sue varie forme, è esaminato da M.WEBER, *La scienza come professione* (1919), tr.it. in ID., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1966, spec.20 ss.

**[[37]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref37" \o ")** Che significa, insieme, violenza, potere, autorità, anche in funzione di creazione del diritto: sul tema il noto saggio di W.BENJAMIN, *Per la critica della violenza*(1920-21), tr.it. in ID., Angelus novus. *Saggi e frammenti*, a cura di R.Solmi, Einaudi, Torino, 1995, 5 ss.: “ogni violenza è, come mezzo, potere che pone o che conserva il diritto” (ivi, 16).

**[[38]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref38" \o ")** Sulla complessa ed enigmatica figura dell’*homo sacer*, nel diritto romano arcaico individuo non sacrificabile ma uccidibile, si leggano i suggestivi saggi di G.AGAMBEN, Homo sacer. *Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, spec. 90 ss.;ID., *Stato di eccezione*. Homo sacer, II, 1, Bollati Boringhieri, Torino, 2003; sull’ambiguità del concetto di sacro nella civiltà romana (il *sacer* inteso come luogo di “ambiguità tra il consacrato e l’impuro nel concetto comune di un’alienazione dell’umano”), J.BAYET, *La religione romana. Storia politica e psicologica* (1959), tr.it. Bollati Boringhieri, Torino, 1992, 45, 115 ss., 142;  sul tema del rapporto tra sacertà e violenza, R.GIRARD, *La violenza e il sacro* (1972), tr.it. Adelphi, Milano, VII ed., 2005; sul sacro come necessario luogo di conoscenza della follia prerazionale, U.GALIMBERTI, *Sul sacro*, cit., 14 ss..

**[[39]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref39" \o ")** J.HABERMAS, *op.ult.cit.*, 61-62; il tema dell’autorità del sacro, fondato sulle riflessioni di Durkheim in merito alle radici sacrali della morale e innestato sulle prospettive teoriche dell’agire comunicativo, è esaminato da Habermas anche nella *Teoria dell’agire comunicativo*, cit., II, 603 ss..

**[[40]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref40" \o ")** Sul punto ancora la *Fides et ratio*, ove si riafferma, puntualmente, che la conoscenza proposta all’uomo dalla Chiesa “non le proviene da una sua propria speculazione, fosse anche la più alta, ma dall’aver accolto nella fede la parola di Dio” (§ 7); su tale base l’enciclica individua, tra l’altro, gli *errori* più diffusi nel pensiero filosofico contemporaneo, condannando l’eclettismo (§ 86), lo storicismo (§ 87), lo scientismo (§ 88), il pragmatismo (§ 89), e, sommamente, il loro presunto esito, il nichilismo (§ 90), affidando alla teologia il compito di presentare, in opposizione a tutto ciò, “l’intelligenza della Rivelazione e il contenuto della fede” (§ 93); qui sembrano ormai lontane le aperture del Concilio Vaticano II e della costituzione pastorale *Gaudium et spes*  del 7 dicembre 1965.

**[[41]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref41" \o ")** Definita in  J.HABERMAS, *Teoria dell’agire comunicativo. II. Critica della ragione funzionalistica* (1981, III ed. 1984), tr.it. Il Mulino, Bologna, 1997, 697 ss.

**[[42]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref42" \o ")** Sul tema J.HABERMAS, *Conoscenza e interesse* (1968), tr.it. Laterza, Roma-Bari, 1990, spec. 113 ss.

**[[43]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref43" \o ")** Sul punto, obbligato il riferimento a K.R.POPPER, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*(IV ed. 1968,I ed. italiana 1970), Einaudi, Torino, 1995; e notoriamente ormai non vale, per le scienze empiriche contemporanee, alcuna illusione di esattezza predittiva, prevalendo piuttosto l’impostazione probabilistica: un quadro critico del problema ancora in K.R.POPPER, *Poscritto alla logica della scoperta scientifica. I. Il realismo e lo scopo della scienza* (II ed. 1983), tr.it. Il Saggiatore, Milano, 1984, spec. 293 ss.

**[[44]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref44" \o ")** Alcune dispute storiche, di recente ravvivatesi, sono peraltro assai significative: si pensi alla questione dell’insegnamento delle tesi darwiniste nelle scuole, e al riaffermarsi, non solo negli Stati Uniti dell’era *teocon,* delle ipotesi creazioniste: sul punto M.LUZZATTO, *Laicità e scienza. Darwin e l’idea pluralista e immanente della vita*, in *Parolechiave*, 33, 2005, 229 ss.

**[[45]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref45" \o ")** Secondo la nota prospettiva di J.RAWLS, *Liberalismo politico*(1993), tr.it. Ed. di Comunità, Milano, spec.135 ss.; ma dello stesso a. si veda anche il saggio *Un riesame dell’idea di ragione pubblica* (1997), tr.it. in ID., *Il diritto dei popoli,*a cura di S.Maffettone, Ed. di Comunità, Torino, 2001, 175 ss..

**[[46]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref46" \o ")** Sul tema del campo come *nomos* della modernità, ancora G.AGAMBEN, Homo sacer, cit., 185 ss.; ID., *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone (*Homo sacer *III*), Bollati Boringhieri, 1998; sulla biopolitica, d’obbligo il riferimento alla lezione di M.FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-78)*(2004), tr.it. Feltrinelli, Milano, 2005; ID., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-79)*(2004), tr.it. Feltrinelli, Milano, 2005; ID., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984* (1994), tr.it. Medusa, Milano, 2001; R.ESPOSITO, Bíos. *Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004.

**[[47]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref47" \o ")** Sul principio di laicità, inteso dalla Corte costituzionale, a partire dalla sentenza n.203/89, come principio costituzionale supremo, desunto dagli articoli 2,3,7,8, 19 e 20 Cost., sia permesso il rinvio a F.RIMOLI, *Laicità (dir.cost.)*, in *Enc.giur.*, XVIII, Ist.Enc.It.-G.Treccani, Roma 1995; ID., *Stato laico e integrazione nella prospettiva costituzionale*, in *Parolechiave*, n.33, 2005, 207 ss.

**[[48]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref48" \o ")** La vicenda referendaria è ricostruita nel volume *Il referendum sulla fecondazione assistita*, a cura di M.Ainis, Giuffrè, Milano, 2005.

**[[49]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref49" \o ")** Un esame della legge, e dei suoi numerosi profili di incostituzionalità, è effettuato da C.TRIPODINA, *Studio sui possibili profili di incostituzionalità della legge n.40 del 2004 recante “Norme in materia di procreazione medicalmente assistita”*, in questa*Rivista*, 2004, 2, 501 ss.; P.VERONESI, *La legge sulla procreazione assistita alla prova dei giudici e della Corte costituzionale*, in *Quad.cost.*, 2004, 3, 523 ss.

**[[50]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref50" \o ")** Punendo, con la reclusione da quattro a dodici anni,  “chiunque, in assenza di esigenze terapeutiche, cagiona una mutilazione degli organi genitali femminili” (art.583-*bis*); l’art.583-*ter*dispone la pena accessoria dell’interdizione dalla professione da tre a dieci anni per l’esercente una professione sanitaria che si renda colpevole del reato descritto.

**[[51]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref51" \o ")** In sé comunque lesiva dell’integrità personale, al di là delle sottili (e un po’ capziose) disquisizioni sulle differenti conseguenze sull’espressione della sessualità individuale derivanti dalle singole pratiche mutilatorie: sul punto, più diffusamente,A.GUAZZAROTTI, *Giudici e minoranze religiose*, Giuffrè, Milano, 2001, 226 ss.

**[[52]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref52" \o ")** Sul tema, di recente, S.CECCANTI, *Laicità e istituzioni democratiche*, in *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., 27 ss.

**[[53]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref53" \o ")** Sul punto G.E.RUSCONI, *Laicità ed etica pubblica*, cit., 49. In realtà, il tentativo di costruzione di una religiosità individuale, al di fuori del magistero ecclesiastico, è oggi fenomeno particolarmente rilevante e diffuso: un esempio raffinato inG.VATTIMO¸ *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, II ed. Garzanti, Milano, 1999; ID., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano, 2002; sul *bricolage* religioso dei “*born again*” delle società postmoderne, si legga l’intervista a O.Roy condotta da G.Bosetti, in *Reset*, 2005, 88, marzo-aprile, 60 ss..  Altro e più radicato fenomeno è quello dell’inesauribile proliferazione di nuovi movimenti religiosi, talora caratterizzati da preoccupanti sfondi distruttivi: sul tema E.BARKER, *I nuovi movimenti religiosi. Un’introduzione pratica* (II ed., 1991), tr.it. A.Mondadori, Milano, 1992; per l’ambito statunitense, H.BLOOM, *La religione americana. L’avvento della nazione post-cristiana*(1992), tr.it. Garzanti, Milano, 1994.

**[[54]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref54" \o ")** E.-W. BÖCKENFÖRDE, *op.cit.*, 112-113: “Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren  kann.... Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischer Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert.  Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heiβt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat“. Sul “teorema” di Böckenförde anche J.HABERMAS, *I fondamenti prepolitici*, cit., 248 ss., che intende dare ad esso un senso “non pericoloso” tramite il discorso della “società postsecolare”.

**[[55]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref55" \o ")** Sul punto F.RIMOLI, *Stato laico e integrazione*, cit., 207 ss. e 222 ss*.*; di una legittimità della richiesta di un “ruolo pubblico”, o almeno di una “de-privatizzazione” della fede religiosa nel contesto politico occidentale parla invece A.FERRARA, *La religione entro i limiti della ragionevolezza*, in *Parolechiave*, n.33, 2005, 125 ss.

**[[56]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref56" \o ")** Sul contesto statunitense M.WALZER, *Che cosa significa essere americani?* (1989-90), tr.it. in ID., *Che cosa significa essere americani*(raccolta di saggi), a cura di N.Urbinati, Marsilio, Venezia, II ed., 2001, 15 ss.;  S.P.HUNTINGTON¸*La nuova America. Le sfide della società multiculturale*(2004), tr.it. Garzanti, Milano 2005.

**[[57]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref57" \o ")** E’ la nota tesi di G.SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica*, II ed., Rizzoli, Milano, 2002; sul punto anche Z.BAUMAN¸*Voglia di comunità*(2001), tr.it. Laterza, Roma-Bari 2003, 107 ss.; una sintesi delle opinioni sul tema in M.L.LANZILLO, *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

**[[58]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref58" \o ")**E anche la giurisprudenza si adegua: si veda, per tutte, la recente sentenza di Cons.Stato, VI sez., n.556/2006, che ha assai opinabilmente concluso una lunga e discussa vicenda giudiziaria sull’uso del crocifisso nelle aule scolastiche; da ricordare che i princìpi del cattolicesimo “fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano” secondo l’art.9, co.2 del Concordato tra Santa Sede e Italia, nel testo modificato con l’Accordo del 18 febbraio 1984.  Sul tema dell’uso dei simboli, tra molti, E.OLIVITO, *Laicità e simboli religiosi nella sfera pubblica: esperienze a confronto*, in questa *Rivista*, 2004, 2, 569 ss.; sul divieto legislativo adottato in Francia per i simboli “ostensibili”, A.RIVERA, *L’interdetto del “velo”: antropologia di una contesa pubblica*, in *Parolechiave*, n.33, 2005, 171 ss.; J.RISSET, *Sulla nozione di laicità: a proposito della “legge sul foulard”*, *ibidem*, 167 ss.

**[[59]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref59" \o ")** Sul tema, tra molti, K.BAYNES, *La controversia liberalismo-comunitarismo e l’etica comunicativa*, in *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A.Ferrara, II ed., Ed. riuniti, Roma, 2000, 115 ss.; una rilettura storica dell’approccio comunitarista inR.ESPOSITO, Communitas. *Origine e destino della comunità*, nuova ed., Einaudi, Torino, 2006; per i rapporti tra comunitarismo e multiculturalismo, M.L.LANZILLO, *op.cit.*, 32 ss.

**[[60]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref60" \o ")** Una recente riformulazione dell’ideale cosmopolitico kantiano si trova anche in S.BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini* (2004), tr.it. R.Cortina, Milano, 2006, 21 ss., e in J.HABERMAS, *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in ID., *L’occidente diviso*(raccolta di saggi, 2004), tr.it. Laterza 2005, 107 ss.

**[[61]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref61" \o ")** Sul tema il volume *Germania: un passato che non passa*, a cura di G.E.Rusconi, Einaudi, Torino, 1987; il riferimento nel testo è soprattutto al notissimo studio di E.NOLTE, *Nazionalsocialismo e bolscevismo. I grandi totalitarismi europei del XX secolo*(1987), tr.it. Rizzoli, Milano, 1999.

**[[62]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref62" \o ")** Così lo definisce G.E.RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari, 1999, 32.

**[[63]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref63" \o ")** Ne parla infatti, com’è noto, J.-J.ROUSSEAU, *Il contratto sociale o Principi di diritto politico* (1762), lib.IV, § 8, tr.it., II ed., Rizzoli, Milano, 1974, 149 ss.; il tentativo di realizzarne i presupposti, effettuato nella Francia rivoluzionaria dal 1793 in poi, ebbe tuttavia esiti assai controversi: sul punto E.TORTAROLO, *Il laicismo*, cit., 41 ss.

**[[64]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref64" \o ")** G.E.RUSCONI, *op.cit.*, 48; sul tema  P.PETTIT, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1997), tr.it. Feltrinelli, Milano, 2000; M.VIROLI, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1999; di un’ambigua nozione di “religione cristiana non confessionale” parla poi M.PERA, *Lettera a Joseph Ratzinger*, in M.PERA-J.RATZINGER, *Senza radici,*cit., 86 ss., definendola “privata, perché fede di individui che la professano”, e “pubblica, perché spirito e sentire comune di una società civile che se ne nutre” (ivi,87).

**[[65]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref65" \o ")** G.E.RUSCONI, *op.cit.*, 43-45; ma di una religione civica risalente già alla democrazia ateniese e alla repubblica romana, intesa, pur con qualche variante specifica nei due contesti, come “orientata ad assicurare la coesione tra i cittadini e le istituzioni pubbliche”, parla A.ELORZA, *op.cit.*, 28.

**[[66]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref66" \o ")** Come rilevato dallo stesso G.E.RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino, 2000, 23 ss.

**[[67]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref67" \o ")** In tal senso anche E.TORTAROLO, *Il laicismo*, cit., 78 ss.; sul concetto di nazione restano sempre esemplari le pagine di F.CHABOD¸*L’idea di nazione* (1961), Laterza, Roma-Bari, 1974, che ben rileva come, già dopo la rivoluzione francese e l’Impero, “la *nazione*diventa la *patria*: e la patria diviene la nuova divinità del mondo moderno. Nuova divinità: e come tale *sacra…*Patria, *sacra*;sangue versato per essa, *santo*”; per la prima volta, il termine “martire”, religioso per diciotto secoli, “viene assunto a indicare valori, affetti, sacrifici puramente umani, politici: i quali dunque acquistano l’importanza e la profondità dei valori, affetti, sacrifici religiosi, diventano *religione* anch’essi. La ‘religione della patria’, cioè della nazione” (ivi, 61-62; corsivi dell’a.).

**[[68]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref68" \o ")** Così J.-J.ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., lib.IV, § 8: “la patria del cristiano non è di questo mondo. Egli fa il suo dovere, è vero, ma lo fa con una profonda indifferenza circa il buono o cattivo esito dei suoi sforzi… se lo Stato è fiorente, a mala pena egli osa gioire della pubblica felicità, temendo di inorgoglirsi della gloria del suo popolo; se lo Stato deperisce, benedice la mano di Dio che grava sul suo popolo” (p.156 ed.cit.).

**[[69]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref69" \o ")** Un riferimento è qui doveroso ai sempre attuali scritti di G.CALOGERO, *Filosofia del dialogo* (raccolta di saggi), Comunità, Milano, 1962.

**[[70]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref70" \o ")** Sul punto, per tutti, le note considerazioni di H.KELSEN, *Assolutismo e relativismo nella filosofia e nella politica* (1948), tr.it. in ID., *La democrazia*(saggi 1922-1956), V ed., Il Mulino, Bologna, 1984, 441 ss.

**[[71]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref71" \o ")** Così Z.BAUMAN, *Vita liquida* (2005), tr.it. Laterza, Roma-Bari, 2005, 109-110, con riferimento critico ai provvedimenti adottati in Francia da Sarkozy in tema di immigrazione, indicando “obiettivi di espulsione” che i prefetti devono periodicamente conseguire.

**[[72]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref72" \o ")** Sul tema, di recente, gli scritti raccolti in R.RORTY-G.VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità. ironia*, a cura di S.Zabala, Garzanti, Milano, 2005, 33 ss.; nonché l’articolo di G.ZAGREBELSKY, *La Chiesa, la carità e la verità*, in *La Repubblica* del 13 maggio 2006.

**[[73]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref73" \o ")** Sul problema dei presupposti inaggirabili del discorrere e sulle contraddizioni performative del fallibilismo, K.-O. APEL, *L’*apriori *della comunità di comunicazione* (1973), tr.it. in ID., *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, 243 ss.; J.HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., 89 ss.; S.PETRUCCIANI, *Etica dell’argomentazione. Ragione, scienza e prassi nel pensiero di Karl Otto Apel*, Marietti, Genova, 1988; ID., *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari, 2000, 76 ss.; una critica icastica alle tesi di Apel in G.AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, cit., 58 ss., per il quale Auschwitz, con la figura estrema del “musulmano” nel *lager*, è “la confutazione radicale di ogni principio di comunicazione obbligatoria” (ivi,59).

**[[74]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref74" \o ")** Sulla simmetria tra *sacratio* e sovranità, e sulla sacertà come “forma originaria dell’implicazione della nuda vita nell’ordine giuridico-politico”, ancora G.AGAMBEN, Homo sacer, cit., 93-94: “Ai due limiti estremi dell’ordinamento, sovrano e *homo sacer* presentano due figure simmetriche, che hanno la stessa struttura e sono correlate, nel senso che sovrano è colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente *homines sacri* e *homo sacer* è colui rispetto al quale tutti gli uomini agiscono come sovrani”; ID.*Stato di eccezione*, cit., 19 ss. e 48 (l’*essere-fuori*e insieme appartenere, l’ossimoro *estasi-appartenenza* è proprio dello stato di eccezione, ma anche del sovrano, che su esso decide, e che sta insieme fuori dell’ordinamento e gli appartiene, richiamando C.SCHMITT, *Teologia politica*, 34 dell’ed.cit.).   Sul tema già W.BENJAMIN, *Per la critica della violenza,* cit., 26: “Poiché con la nuda vita cessa il dominio del diritto sul vivente. La violenza mitica è violenza sanguinosa sulla nuda vita in nome della violenza; la pura violenza divina sopra ogni vita in nome del vivente. La prima esige sacrifici, la seconda li accetta”; sul saggio di Benjamin anche J.DERRIDA, *Forza di legge. Il “fondamento mistico dell’autorità”*(1994), tr.it. Bollati Boringhieri, Torino, 2003, 86 ss.; sul rapporto tra Benjamin e Schmitt, ancora G.AGAMBEN, *op.ult.cit.*, 68 ss.. Sull’atto di perdono e di grazia come espressione estrema di potenza, E.CANETTI, *Massa e potere* (1960), tr.it. Bompiani, Milano, 1981, 360-361: “il potere ha un limite, giacché non gli è possibile restituire alla vita chi è stato davvero ucciso; ma con l’atto di grazia che giunge dopo lungo temporeggiare, il potente sembra spesso aver quasi superato quel limite”.

**[[75]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref75" \o ")** La regola per cui “chiunque può problematizzare qualsiasi affermazione” sarebbe invece tra le condizioni poste per il discorso: sul punto già R.ALEXY, *Teoria dell’argomentazione giuridica*(1978), tr.it. Giuffrè, Milano, 153 ss. (è la regola 2, in particolare 2.2 (a) del discorso pratico generale, di cui quello giuridico è per Alexy, un caso particolare [*Sonderfall*]; le tavole riassuntive delle regole sono a pp.235 ss.); J.HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., 99 ss.

**[[76]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref76" \o ")** Poiché “la sacertà della vita, che si vorrebbe oggi far valere contro il potere sovrano come un  diritto umano in ogni senso fondamentale, esprime, invece, in origine proprio la soggezione della vita a un potere di morte, la sua irreparabile esposizione nella relazione di abbandono, in quanto “sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e in sacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera”: cosìG.AGAMBEN, Homo sacer, cit., 92-93 (97 ss. sul potere di vita e di morte come attributo della sovranità).

**[[77]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref77" \o ")** Sul tema T.TODOROV, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*(2000), tr.it. Garzanti, Milano, 2004, spec.139 ss. e 193 ss.

**[[78]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref78" \o ")** Con le conseguenti polemiche: un esempio recente, nel quadro del già citato *Historikerstreit* sul revisionismo e in particolare sulla *Shoah*, è relativo allo studio di  D.J.GOLDHAGEN, *I volonterosi carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l’olocausto*(1996), tr.it. A.Mondadori, Milano, 1998, su cui J.HABERMAS, *Über den öffentlichen Gebrauch der Historie* (1997), ora in ID., *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1998, 47 ss., e  anche G.E.RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, cit., 111 ss.

**[[79]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref79" \o ")** Sul tema, con prospettive diverse da quelle qui accolte, J.H.H.WEILER, *Un’Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Rizzoli, Milano, 2003; sul processo di costruzione dell’identità costituzionale europea, C.PINELLI, *Il momento della scrittura. Contributo al dibattito sulla Costituzione europea*, Il Mulino, Bologna, 2003; sui profili del multiculturalismo nell’integrazione europea, C.CARDIA, *Laicità e multiculturalismo*, in *Processo costituente europeo e diritti fondamentali*, a cura di A.Celotto, Giappichelli, Torino, 2004, 29 ss..

**[[80]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref80" \o ")** Peraltro in una linea di sostanziale continuità con fenomeni tutt’altro che nuovi: sul tema J.OSTERHAMMEL-N.P.PETERSSON, *Storia della globalizzazione. Dimensioni, processi, epoche* (2003), tr.it. Il Mulino, Bologna, 2005; la letteratura sull’attuale fase della globalizzazione è ormai alluvionale: una rapida ma efficace sintesi dei problemi in D.ZOLO, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi,*Laterza, Roma-Bari 2004; si vedano inoltre U.BECK, *Che cos’è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria* (1997), tr.it. Carocci, Roma, 1999; Z.BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone* (1998), tr.it. Laterza, Roma-Bari, 2001; L.GALLINO, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari, 2000; A.BALDASSARRE,*Globalizzazione contro democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

**[[81]](http://archivio.rivistaaic.it/materiali/anticipazioni/postsecolarismo/index.html" \l "_ftnref81" \o ")** Sul tema, ma con prospettiva affatto diversa, impostata sulla “Tradizione” come forma di “essere nel divenire”, e tradizioni (di varie categorie, dal linguaggio alla famiglia, dalle tradizioni artistiche ai costumi),  M.VENEZIANI, *Di padre in figlio. Elogio della Tradizione*, nuova ed., Laterza, Roma-Bari,  2002, spec. 10 ss.