

# ANTROPOLOGIA POLITICA: UOMO, GIUSTIZIA E STATO

GIUSEPPE BONVEGNA\*

## 1. INTRODUZIONE

UNA ricognizione tematica di alcuni testi usciti negli ultimi anni sul tema del rapporto tra l'uomo e lo Stato in un'ottica non solo di teoria della giustizia, ma anche di antropologia filosofica e politica dovrebbe prendere le mosse dalla questione della genesi storica dei diritti: e ciò in quanto l'idea stessa dell'esistenza di un qualcosa che l'uomo può, in un certo senso, rivendicare come proprio diritto di fronte al potere politico non è certo un'idea che l'Occidente ha sempre dimostrato di possedere, essendo essa (al contrario) un "guadagno" piuttosto tardivo. Non solo, ma lo stesso riconoscimento del fatto che il concetto di persona viene introdotto nella filosofia grazie alla riflessione sulle persone della Trinità e quindi grazie alla Rivelazione cristiana non autorizza a pensare che, assieme al concetto di persona, sia nato simultaneamente anche il concetto di quelli oggi chiamiamo i "diritti umani": detto in termini forse più semplici, un conto è riconoscere che l'uomo è persona, un altro conto è riconoscere che, perciò stesso, egli abbia dei diritti, possa cioè rivendicare qualcosa all'Istituzione politica.

Certo, senza persona non c'è diritto, ma si comincia a pensare che l'essere persona è condizione sufficiente per reclamare un diritto solo quando, a un certo punto della storia occidentale, l'incontro della persona europea con persone (apparentemente) diverse costringe la Spagna a chiedersi se tutti gli uomini sono persone. Stiamo parlando della "scoperta" e della conquista dell'America e quindi di quella frattura culturale che portò le Università spagnole a ritenere che la "personalità" degli indios del centro-sud America potesse essere giustificata anche (non solo) sulla base del riconoscimento che ad essi era consentito di rivendicare alla Corona di Madrid qualcosa che l'europeo non aveva mai potuto pretendere formalmente da un altro europeo: il diritto di avere un terreno in affidamento (*encomienda*) e di venirvi in esso istruito ed evangelizzato da parte di un *encomendero*.

\* Università Cattolica del Sacro Cuore, Largo Agostino Gemelli 1, 20123 Milano. E-mail: giuseppebonvegna@gmail.com

## 2. L'“INVENZIONE” DI DIRITTI UMANI

Si potrebbe quindi affermare che la riflessione sui diritti umani è il modo in cui il cristianesimo europeo in Ibero-America, all'inizio dell'Età moderna, riuscì a sopravvivere alla crisi alla quale andava incontro nel vecchio Continente, reinventando se stesso. Ciò si evince sicuramente dalla riflessione sui fondamenti del liberalismo proposta, nel 1985, dal professore argentino Alberto Caturelli, scomparso il 4 ottobre 2016 (e dal 2015 disponibile in prima edizione italiana), nonché da uno studio del 2010 di Maurizio Ormas che offre una ricostruzione storica e teorica della genesi delle nozioni di persona e di libertà in Occidente: Alberto Caturelli, *Esame critico del liberalismo come concezione del mondo* (2015); Maurizio Ormas, *La libertà e le sue radici. L'affermarsi dei diritti della persona nella pastorale della Chiesa dalle origini al XVI secolo* (2010).

Se ci si pone nell'ottica “decentrata” rispetto all'Europa che viene proposta da Caturelli e da Ormas, ne consegue che, stante la natura non del tutto eurocentrica della genesi dei diritti umani, non risulta immediatamente chiaro se la crisi soggettivista della riflessione sui diritti umani, avvenuta in Europa proprio all'inizio dell'Età moderna (e quindi contemporaneamente alla loro stessa formulazione), fu dovuta solo al rifiuto del fondamento classico-cristiano europeo oppure anche al rifiuto e/o all'introduzione di qualcosa d'altro. Rispondere a tale interrogativo richiede un approfondimento che esula dagli obiettivi del presente contributo, ma qui è almeno possibile puntualizzare come sia la stessa nozione di fondamento classico-cristiano, al di là dei suoi nessi, debiti o trasformazioni subiti all'inizio dell'Età moderna, a richiedere di essere specificata: infatti, non essendo (come ha recentemente messo in luce Rémi Brague in una sua intervista sulla storia) la parola “classico” sinonimo di “cristiano”, si può agilmente concludere che, anche sul terreno del diritto, è forse opportuno segnare, nel processo della riduzione di quest'ultimo alla (o alle) volontà soggettive, un confine tra l'abbandono della metafisica e l'abbandono del cristianesimo: Rémi Brague, *Dove va la storia? Dilemmi e speranze* (2015).

ALBERTO CATURELLI, *Esame critico del liberalismo come concezione del mondo*, a cura di Oscar Sanguinetti, D'Ettoris, Crotone 2015, pp. 192.

Autore anche di un libro (edizione italiana a cura di Pier Paolo Ottonello) su Michele Federico Sciacca (*Michele Federico Sciacca. Metafisica dell'integralità*, Ares, Milano 2008), Caturelli fu professore emerito di filosofia del diritto nell'Università di Cordoba dal 1956 e, dal 1975, rettore del medesimo Ateneo. Ha pubblicato una quarantina di volumi e circa cinquecento articoli, tradotti in numerosi Paesi, Italia compresa: in italiano, oltre a questo testo sul liberalismo (l'ultimo in ordine di tempo a essere reso disponibile nella nostra lingua) e allo studio sulla metafisica di Sciacca, è possibile leggere, tra gli altri, un saggio sulla evangelizzazione delle Americhe (*Il nuovo mondo riscoperto*, Ares, Milano 1992).

Nel 2007 Caturelli recensiva, sulla rivista di Buenos Aires «Gladius. Biblioteca del Pensamiento Católico», un volume collettaneo uscito in Italia e significativamente intitolato: *Magna Europa. L'Europa fuori dall'Europa* (a cura di Giovanni Cantoni e Francesco Pappalardo, D'Ettois, Crotone 2006): a esplicita adesione alla tesi (contenuta in quel volume), per la quale il Medioevo cristiano europeo, caduto sotto i colpi del razionalismo moderno, sopravvive in Ibero-America nella forma di una seconda civiltà cristiana che, per nascere, non ha dovuto confrontarsi con l'antitesi ideologica che aveva determinato la fine della prima. Il Nuovo Mondo veniva visto da Caturelli come una sorta di Europa che, in un certo senso, noi europei avremmo forse voluto essere e non siamo stati, all'interno della quale viveva ancora il vecchio modello medioevale, che potrebbe essere sommariamente definito "pre-secolarizzazione", fondato sulla distinzione, ma non sulla separazione, tra sacro e profano.

Non a caso, nelle riflessioni sul liberalismo Caturelli offriva un'ampia descrizione della natura e della genesi delle dottrine liberali, ma non si limitava a riprendere le critiche che, al liberalismo, avevano mosso i Pontefici, almeno da Pio IX e da Leone XIII in poi, e (ancor prima) il pensiero contro-rivoluzionario italo-francese della prima metà dell'Ottocento. Pur esplicitamente fondandosi (anche) su quelle critiche, egli si muoveva decisamente verso un approfondimento filosofico-antropologico e metafisico dell'intera questione che lo portava non solo verso le fonti medievali delle critiche pontificie e controrivoluzionarie, ma anche verso un tentativo di lettura originale e del tutto personale di quelle fonti. Sostenere che il liberalismo, anche nelle sue forme moderate, consiste in un teorizzato individualismo derivante dallo spezzarsi del legame degli uomini con Dio e che il recupero della socialità si fonda (tomasianamente) sul recupero dell'atto d'essere e, quindi, di Dio, significava, infatti, introdurre la verità come "antidoto" al riduzionismo liberale.

Ma, continuava Caturelli, in quanto «l'atto d'essere, oggetto dell'intelligenza, è anche *bonum*, l'oggetto desiderato e amato della volontà» (p. 121), il rapporto tra la conoscenza e la realtà (in cui consiste la verità), è, in quanto tale, anche rapporto d'amore.

Affermando che la verità, proprio nel momento in cui rappresenta un'alternativa all'individualismo liberale, trova un supporto decisivo nell'amore, il filosofo argentino cercava una soluzione sicuramente non ideologica (o comunque post-ideologica) a una delle questioni filosofico-politiche più dibattute a partire almeno dall'inizio dell'Età moderna. Soluzione che si iscrive all'interno di una prospettiva che è certamente cristiana, ma, nello stesso tempo, ripensata alla luce delle forme che il cristianesimo ha assunto oltre l'Atlantico.

MAURIZIO ORMAS, *La libertà e le sue radici. L'affermarsi dei diritti della persona nella pastorale della Chiesa dalle origini al XVI secolo*, Effatà, Torino 2010, pp. 304.

Il testo di Ormas offre una conferma dell'approccio di Caturelli incentrato attorno a una lettura del liberalismo alla luce di una sensibilità non del tutto riconducibile ai capisaldi del pensiero cristiano europeo medioevale e della dottrina della Chiesa di Roma. L'Autore sostiene infatti che l'idea dell'esistenza dei cosiddetti diritti umani si fece strada soltanto nel XVI secolo, grazie alla riflessione del domenicano spagnolo

Francisco De Vitoria (1492-1546), professore all'Università di Salamanca, il quale, riprendendo la dottrina tomista del diritto naturale, affermò i diritti degli indios americani e di tutti gli uomini, consegnandoci -quattrocento anni prima della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo- quella che è stata definita la prima "carta dei diritti umani".

Fu, in altre parole, soltanto grazie alla riflessione del De Vitoria sulla natura degli indios che la lunga riflessione occidentale sul diritto naturale, risalente almeno a Cicerone e integrata, tra il II e il VII secolo d.C. nella riflessione dei Padri della Chiesa e dei pontefici romani, con il concetto di persona (introdotto grazie alla teologia della rivelazione) e con l'apporto del diritto consuetudinario delle tribù germaniche (una volta che furono inserite nell'alveo della romanità cristianizzata) basato sulla fedeltà personale e sull'idea della pari dignità tra signore e vassallo, poté essere "salvata" dalle secche nelle quali era caduta, all'indomani della sintesi tomista, con la "scuola francescana" a partire dalla fine del XIII secolo. Si trattava della negazione della capacità della ragione di cogliere l'ordine inscritto nella natura (Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Occam), fino a concepire il diritto come frutto esclusivo della volontà del governante.

RÉMI BRAGUE, *Dove va la storia? Dilemmi e speranze*, La Scuola, Brescia 2015, pp. 139.

Pensata come tentativo di rispondere alla domanda riguardante le condizioni che rendono possibile un dialogo autentico tra le religioni, la lunga intervista di Giulio Brotti a Rémi Brague, già docente alla Sorbona e membro dell'Institut de France, si muove verso un'analisi delle differenze tra i monoteismi: sarebbe proprio l'esistenza di queste ultime a impedire, nei confronti delle religioni rivelate, non solo un approccio relativista, ma anche uno storicista che superi il relativismo affermando che, nel succedersi storico dei monoteismi, tutto è avvenuto com'era necessario che avvenisse secondo una concatenazione meccanica di causa ed effetto.

Brague sostiene invece che la necessità, in storia, non esiste, in quanto non risulta sempre possibile individuare quale causa abbia prodotto un determinato effetto e non è detto che una tappa storica «richiama irresistibilmente quella successiva». Si tratta, invece, «di distinguere più soglie, situate in diverse regioni e in diverse epoche. Il loro oltrepassamento, quando si è verificato, non è mai stato il risultato di una sorta di necessità meccanica» (p. 94). Ad esempio, l'esperienza religiosa non ha «affatto bisogno di una preesistente visione del mondo e dell'uomo» (p. 36), ma, al contrario, è essa stessa a produrre «un determinato modo di vedere il mondo e l'uomo» (p. 38). Lo dimostra il fatto che «la civiltà cristiana non è stata fondata da gente che credeva nel cristianesimo, ma da gente *che credeva in Cristo*» (p. 123), nel senso che ciò che permise a quella gente di fondare una civiltà fu la credenza non in una visione cristiana del mondo, ma nell'evento salvifico di Cristo. Quindi, a differenza dei «"cristianisti"» (p. 123), il cui agire conforme al cristianesimo si può fondare esclusivamente su una raggiunta persuasione riguardo alla valenza razionale dei valori cristiani che a volte (come nel caso dei cosiddetti "atei devoti") prescinde dalla fede in Cristo, per i cristiani è invece solo quest'ultima a consentire loro di avere una visione cristiana del mondo.

## 3. L'INVENZIONE DELLA MODERNITÀ: QUALE SOGGETTIVISMO?

Come, in altre parole, la visione del mondo metafisica non è, secondo Brague, la condizione sufficiente del cristianesimo, così il soggettivismo è un termine che ha almeno due significati, a seconda cioè che indichi il rifiuto della metafisica oppure (assieme alla metafisica) anche (e soprattutto) del cristianesimo.

A queste due scuole di pensiero sembrano poter essere ricondotte alcune recenti pubblicazioni sul tema, a partire dagli Atti del settantesimo Convegno della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, tenutosi a Roma nel 2015 e incentrato attorno al nesso tra i diritti umani e la natura umana, dal quale emerge una lettura della svolta soggettivista in termini decisamente anti-metafisici: *Legge naturale e diritti umani*, Morcelliana (2016). Ciò riceverebbe, secondo Antonio Allegra, una conferma nel fatto che le più recenti posizioni filosofiche che propugnano un superamento dell'umano attraverso la tecnologia non farebbero altro che riproporre il vecchio modello anti-metafisico della prima Età moderna: *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia* (2017).

Bisogna tuttavia rilevare, come viene messo in luce in due volumi collettanei dedicati rispettivamente al pensiero politico del Novecento e al recente dibattito sul ruolo della religione nella vita pubblica, che la nozione di soggettivismo moderno, intesa nei termini di marcia indietro rispetto non tanto alla metafisica, quanto al ruolo storico delle religioni, riemerge non appena si consideri il fallimento dello sforzo antimetafisico di Marx e di Nietzsche: esso ha portato un autore come John Rawls a tentare, nell'ultima fase della sua riflessione sulle teorie della giustizia, un recupero, anche sulla scorta della riflessione dell'"ultimo" Jürgen Habermas, non già della metafisica, ma delle religioni: *Profili del pensiero politico del Novecento* (2015); *Religioni e spazio pubblico* (2015).

Si tratta comunque, nel caso di Habermas e di Rawls, di un "recupero religioso" parziale che, come si evince da un testo di Habermas recentemente apparso anche in edizione italiana, si basa su una concezione di laicità positiva che, pur ruotando sul riconoscimento del ruolo fondativo del cristianesimo per l'affermazione dei diritti umani e del ruolo pubblico delle religioni, ospita comunque al proprio interno un'ultima "riserva" nei confronti della presenza pubblica del cristianesimo: Jürgen Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari (2015).

FRANCESCO TOTARO (a cura di), *Legge naturale e diritti umani*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 368.

Già il fatto stesso che esiste una legge all'interno della natura (compresa quella umana) non è, secondo gli Autori del volume, per nulla pacifico. Stando almeno a quel filone del pensiero moderno, inaugurato alla metà del Seicento, quando l'inglese

Thomas Hobbes cominciò a interessarsi di Cartesio, ma decidendo di “trasferire” in Inghilterra soltanto il Cartesio meccanicista, dimenticandosi del Cartesio spiritua- lista: il risultato fu che, per Hobbes e per i suoi seguaci (Locke, Berkeley, Hume e, attraverso quest’ultimo, Kant), il discorso sulla natura umana (giusnaturalismo) non prendeva più in considerazione il fatto che quest’ultima potesse essere orientata, ol- tre che al conflitto (*homo homini lupus*), anche al bene e a Dio.

Di tutt’altro avviso era invece il giusnaturalismo classico e medioevale, la cui idea di natura umana, animata da una legge che la orienta al bene, sarebbe passata anche nelle Dichiarazioni dei diritti inglesi e francesi del XVIII secolo e nella *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo* del 1948. Per poi “sopravvivere”, a giudizio di Massimo Reichlin, nella seconda metà del Novecento, in una forma più debole, come si r- scontra anche nel pensiero di Amartya Sen: sulla base di essa, il rapporto tra corpo e anima viene inteso in modo da non escludere, dalla nozione di natura umana, “si- tuazioni affettive” non più esclusivamente centrate sull’identità sessuale corporea.

Questa nuova “tendenza” della riflessione sulla natura umana, che per Reichlin e per Francesco Totaro (curatore del volume), è positiva nel momento in cui consenti- rebbe una visione del naturale più aperta alla valorizzazione della storia e del vissuto, non viene condivisa da Giuseppe Angelini, Francesco d’Agostino, Vittorio Possenti e Marco Cangioti: a loro giudizio, la nozione soggettiva e moderna di diritto, proprio mentre si distanzia dallo *jus naturae* classico, assomiglia a una forma di rivendicazio- ne legislativa di tipo individualista che non riesce a valorizzare nemmeno le forme concrete di prossimità radicate nei costumi dei popoli. Su una linea interpretativa simile si pongono anche Francesco Botturi, Gian Luigi Brena, Angelo Campodonico, Markus Krienke, Francesco Russo, Michele Indelicato e Marianna Gensabella, i quali sottolineano come la modernità ha rifiutato la nozione classica e cristiana di natura anche a causa di un equivoco sul significato stesso di quella nozione. Ciò che si è dimenticato, in questa sorta di epurazione filosofica affrettata, è che già Aristotele e Tommaso d’Aquino riconoscevano, nella natura umana, un dinamismo soggettivo e personale che si sviluppava non nonostante, ma grazie al suo radicamento nella natura.

ANTONIO ALLEGRA, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 156.

La tesi del volume di Antonio Allegra (docente di Storia della Filosofia all’Università per Stranieri di Perugia) può essere compendiata nell’osservazione secondo la qua- le l’ideologia del transumano testimonia come non sia ancora finita la storia, intesa come ricerca del significato dell’agire singolo e collettivo nel tempo: e ciò andrebbe attribuito al fatto che l’umanità crede di non aver ancora trovato il senso definitivo del proprio procedere ed è, di conseguenza, «pronta a sacrificare a qualche nuovo idolo», reiterando e (solo in parte) modificando modelli filosofici entrati in auge a partire dalla prima impostazione razionalistica dell’Età moderna.

Si tratta, appunto, di un idolo nuovo solo in parte, ci spiega Allegra, in quanto il transumano si configura come il tentativo dell’uomo di superare (e finanche di can- cellare) il proprio limite corporeo (vecchiaia e morte incluse), “reincantando” ideo-

logicamente se stesso attraverso la tecnica: il transumano, da questo punto di vista, non sarebbe altro che una versione aggiornata dell'umanesimo antropocentrico moderno, risalente al pensiero inglese della prima metà del XVII secolo (Francesco Bacone), transitato poi nell'Illuminismo francese, per tornare poi in Inghilterra, nell'Ottocento, nella riflessione di Charles Darwin.

Il quale però, col transumano, c'entra, ma solo fino a un certo punto, perché (ci spiega l'Autore) l'evoluzionismo transumano, a differenza di quello darwiniano, è narcisista, propone cioè un perfezionamento per (e alla portata di) tutti, e non solo (darwinianamente) dei più adatti all'ambiente: oltre al pensiero inglese, vivono quindi, nel transumano di autori contemporanei come Peter Sloterdijk o Nick Bostrom, anche il superuomo nietzschiano e l'inconscio di Freud.

L'invenzione del termine è dovuta, nel 1957, all'inglese John Huxley, il cui fratello Aldous, nel 1932, aveva tuttavia già inaugurato, con il romanzo distopico *Il mondo nuovo*, quella che, nella seconda metà del secolo, sarebbe stata la grande reazione filosofica al transumano (Hannah Arendt, Hans Jonas, Eric Voegelin, Edgar Morin, Augusto Del Noce, Jürgen Habermas): facendo dire al protagonista di preferire Dio, la libertà, la poesia, il pericolo reale, la bontà e il peccato alla garanzia di una felicità pianificata dallo Stato attraverso la tecnica.

FRANCO M. DI SCIULLO, FURIO FERRARESI, MARIA PIA PATERNÒ (a cura di),  
*Profili del pensiero politico del Novecento*, Carocci, Roma 2015, pp. 352.

Questo volume, come già accennato, presenta una lettura della parabola filosofico-politica del Novecento, mostrandone innanzitutto la nascita nei termini di un tentativo di superamento, con Marx e con Nietzsche, di quella sorta di "residuo" metafisico (seppur di una metafisica immanentista) ancora presente in Hegel e che si sarebbe comunque ritrovato, in pieno Novecento, nei totalitarismi dei partiti politici di massa.

Non è un caso, infatti, che già quando, all'indomani della Seconda Guerra Mondiale, Hannah Arendt parlava, a proposito del pensiero contemporaneo, di uno spezzarsi del «filo della tradizione occidentale» a causa dell'introduzione del biologismo e dello «sterminio zoologico» (l'espressione era di Ernst Jünger) nella sfera del politico (p. 102), continuasse dicendo che il prezzo pagato consisteva nel totalitarismo, da lei descritto come «delirio soggettivistico della metafisica moderna che assolutizza l'uomo e disprezza i limiti della realtà» (p. 165).

Lo studio e la valorizzazione della massa non costituiva un passo indietro che la modernità compiva rispetto alla propria impronta razionalistica, poiché, al contrario, a farla da padrone era pur sempre quell'impronta, ma traducendosi non più tanto nell'affermazione del carattere assoluto della conoscenza umana, quanto nella pretesa di servirsi di tale modello di conoscenza per cambiare la natura umana attraverso un'opzione ideologica portata avanti dai partiti politici di massa: come si evince dai lavori critici del fenomeno di omologazione di massa di José Ortega y Gasset (*La ribellione della masse*, 1930) e di Elias Canetti (*Massa e potere*, 1960), l'affermarsi delle masse e del moderno partito politico, che sfida la legittimità dello Stato «come rappresentante della totalità e unità degli individui» (p. 27), fa trapelare «il lato oscuro della democrazia e dell'«uomo democratico», spesso più incline a chiedere protezione e

sicurezza al potere tutelare dello Stato o al demagogo di turno che non ad affrontare in prima persona il "rischio" della propria libertà» (p. 26).

Uno dei caratteri più vistosi del pensiero politico del xx secolo sarebbe, quindi, la teorizzazione di una forma di totalitarismo che, attraverso il primato del partito, si basa sul «venir meno della teoria generale dello Stato come obiettivo ultimo del discorso politico» e sul fatto che «la filosofia, che già nell'Ottocento aveva cessato di essere pensata come strumento principale dell'emancipazione umana, nel Novecento non è neppure il punto di riferimento centrale per l'analisi della realtà» (p. 13). Il posto lasciato libero dallo Stato e dalla filosofia viene, allora, occupato non solo dalle discipline sociologiche ed economiche (già presenti nel secolo precedente), ma anche «dalla psicologia, dalla statistica, dall'antropologia, dalla finanza» e, in questo senso, il nuovo volto del potere passa attraverso «lo studio dell'opinione pubblica, della simbologia, della ritualità, dell'iconografia, delle reazioni di mercato» (p. 14).

Prendendo il posto dello Stato e della filosofia (ma anche della religione e dell'arte), queste nuove discipline sociologiche e antropologiche determinano un assorbimento delle "vecchie" dentro se stesse, in un indifferenziato «intersecarsi tra i piani che Hegel aveva strenuamente tentato di tenere distinti»: Stato e società civile, filosofia, arte e religione, identità collettiva e autocoscienza individuale formavano, per il filosofo di Stoccarda, i momenti di una grande «sovraordinazione concettuale del politico rispetto al sociale, del filosofico rispetto all'artistico e al religioso, della prima persona plurale rispetto alla prima persona singolare» (p. 14).

Già Marx e Nietzsche si erano impegnati a smascherare questa subordinazione distinguente di piani, sostenendo che, «dietro le sembianze di una razionalità che si autodefiniva "oggettiva"», la vera funzione di essa fosse «la giustificazione dell'esistente e della sua conservazione», attraverso la «difesa di uno specifico ordine sociale, giuridico, morale e politico». Il punto di arrivo di Marx e di Nietzsche fu, tuttavia, nient'altro che la riproposizione dell'intento hegeliano di «portare a compimento il progetto di liberazione delle potenzialità umane» che solo il Novecento, attraverso il definitivo superamento della metafisica, avrebbe pensato di poter realizzare per intero, ma (questa è la tesi di fondo del volume) senza riuscirci, in quanto avrebbe legato «la proiezione verso il futuro a condizionamenti derivati da un passato irreversibilmente superato». Così, «continuando a coltivare la speranza illusoria e, a volte, ingannevole, di dare inizio a una nuova era dell'umanità, il Novecento ha finito per qualificarsi come età che ha posto fine a un'epoca, senza peraltro riuscire a portare a compimento i suoi ideali» (p. 14).

Infatti, nonostante la fiducia heideggeriana e schmittiana nelle possibilità di una politica guidata esclusivamente da una ragione non metafisica, veniva sempre più allo scoperto, nella seconda metà del secolo, proprio l'impossibilità di costruire un discorso sull'identità e sulla convivenza umana a prescindere da quelle che John Rawls definiva, a partire grosso modo dall'inizio degli anni Settanta del Novecento, le «dottrine comprensive» (p. 301) del bene umano e che egli si era proposto di non far entrare in gioco all'interno della sua teoria della giustizia.

EDUARDO MENDIETA, JONATHAN VANANTWERPEN (a cura di), *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, C. Taylor, J. Butler e C. West*, Armando, Roma 2015, pp. 127.

Il volume raccoglie interventi di Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler e Cornel West sul tema del ruolo della religione nella vita pubblica e mostra come, proprio a partire dal (e grazie al) rawlsiano *A Theory of Justice* (1971), l'interpretazione "radicale" della laicità negativa (proveniente fin dalla formazione degli Stati moderni al termine del Medioevo) che, avrebbe potuto condurre al laicismo, si è in realtà molto attenuata.

In *Political Liberalism* (1993) Rawls si trovava infatti "costretto" a riconoscere, ponendosi (forse non consapevolmente) sulla scia dello Jürgen Habermas di *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), che uno Stato, proprio per (e non nonostante) il fatto di dover essere giusto, non può non tener (almeno parzialmente) conto delle cosiddette "dottrine comprensive" sul bene umano. Già in *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), il filosofo di Francoforte sosteneva che la razionalità pragmatica implica una razionalità argomentativa o discorsiva, orientata all'intesa, anziché al controllo e allo sfruttamento dei beni materiali e, pur non avendo poi sviluppato una posizione filosofico-politica interessata alla religione, sta (ormai da oltre dieci anni) rivalutando il ruolo della religione, proponendo una traduzione delle intuizioni etiche delle religioni in un linguaggio filosofico post-metafisico.

Alla fine del xx secolo, Rawls parlava, dunque, (habermasianamente) dell'esistenza di "dottrine comprensive ragionevoli", intese come concezioni generali del mondo, di tipo religioso, morale o filosofico, che sono consapevoli del loro carattere intrinsecamente controverso, di dover, cioè, essere disponibili a sottoporre la propria generalità a quel processo di relativizzazione che nasce all'interno di un confronto reciproco, volto, in un certo senso, a limitare la pretesa di generalità di ognuna a vantaggio di quella delle altre.

JÜRGEN HABERMAS, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 334.

Secondo Jürgen Habermas, a poter (e a dover) essere riabilitato nella sfera politica non è solo, secondo un'espressione di Paul Ricoeur, il "pluralismo cattivo" (l'accettazione delle diverse identità sulla base della neutralizzazione delle loro specificità), ma anche quello che lo stesso Ricoeur definiva il "pluralismo buono": il tentativo di far convivere identità diverse senza annullarle. Sarebbe infatti la stessa «neutralità ideologica dello stato» a non proibire «di ammettere contenuti religiosi nella sfera pubblica» (p. 303).

Orientato ormai a riconoscere, almeno dal 2009, che la tradizione occidentale e cristiana è il fondamento dei diritti umani, Habermas continua tuttavia a ritenere che tale riferimento fondativo "condanni" i diritti umani all'astrattezza e/o alla non universalità. L'astrattezza sarebbe conseguenza della precisa visione metafisica che li anima; la non universalità sarebbe, viceversa, conseguenza del loro carattere storico; ma astrattezza e non universalità conviverebbero nel cristianesimo, dal momento che

la “pretesa” della tradizione cristiana è proprio quella di veicolare una visione metafisica dell’uomo all’interno di un annuncio storicamente situato nel tempo.

Habermas ritiene quindi che l’unico modo, oggi praticabile, per sconfiggere il laicismo anti-identitario sia quello di affidarsi a un neutralismo statale che riesce a vincere tale battaglia proprio in quanto non si lascia “contaminare” da nessuna delle diverse identità che è chiamato a far convivere all’interno di «un beninteso multiculturalismo»: e ciò anche qualora tale neutralismo avesse (e di fatto ha) un debito con una di quelle tradizioni (il cristianesimo).

Ma la questione che rimane aperta è quella di capire meglio in che senso, per Habermas, il primato del neutralismo si regge sul fatto che, in nome del doppio presupposto antimetafisico e anticristiano, l’affermazione di una verità assoluta nella storia sia sinonimo di intolleranza, vale a dire di una «versione radicale del multiculturalismo» (p. 298): una sorta di rinserramento ideologico di tipo contestualistico, all’interno del quale «le varie culture si presentano come universi semanticamente chiusi, corredate da criteri di razionalità/verità tra loro imparagonabili» (pp. 298-299).

Perché, in altre parole, il fatto che il cristianesimo, nel momento in cui serve da collante di unità per la convivenza civile, si presenta come la trasposizione sul piano giuridico di una dottrina totalizzante del bene umano (avente cioè una pretesa salvifica nei confronti dell’uomo), diventa elemento pregiudiziale alla possibilità di compiere una verifica su questo tipo di scommessa?