



diritto & religioni

Semestrale
Anno XIII - n. 2-2018
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

26



LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno XIII – n. 2-2018
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttori
Mario Tedeschi – Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Albisetti, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, G.B. Varnier, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,
A. Vincenzo
M. Jasonni,
M. Pascali
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale
e comunitaria*

Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco, R. Rolli
M. Ferrante, P. Stefani
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali, C.M. Pettinato
S. Testa Bappenheim
V. Maiello
A. Guarino, F. Vecchi

Parte III

SETTORI

*Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Angelo Abignente – Prof. Andrea Bettetini – Prof.ssa Geraldina Boni – Prof. Salvatore Bordonali – Prof. Mario Caterini – Prof. Antonio Giuseppe Maria Chizzoniti – Prof. Orazio Condorelli – Prof. Pierluigi Consorti – Prof. Raffaele Coppola – Prof. Giuseppe D’Angelo – Prof. Pasquale De Sena – Prof. Saverio Di Bella – Prof. Francesco Di Donato – Prof. Olivier Echappè – Prof. Nicola Fiorita – Prof. Antonio Fuccillo – Prof.ssa Chiara Ghedini – Prof. Federico Aznar Gil – Prof. Ivàn Ibàn – Prof. Pietro Lo Iacono – Prof. Carlo Longobardo – Prof. Dario Luongo – Prof. Ferdinando Menga – Prof.ssa Chiara Minelli – Prof. Agustin Motilla – Prof. Vincenzo Pacillo – Prof. Salvatore Prisco – Prof. Federico Maria Putaturo Donati – Prof. Francesco Rossi – Prof.ssa Annamaria Salomone – Prof. Pier Francesco Savona – Prof. Lorenzo Sinisi – Prof. Patrick Valdrini – Prof. Gian Battista Varnier – Prof.ssa Carmela Ventrella – Prof. Marco Ventura – Prof. Ilaria Zuanazzi.

Legàmi: Logos e Diritto al tempo della secolarizzazione. Sul dialogo Ratzinger-Habermas

PIERO MARINO

1. Premessa: una questione ancora attuale

È trascorso più di un decennio dall'ormai celebre incontro tra Jürgen Habermas e l'allora cardinal Ratzinger. Il dialogo¹ che ne scaturì ha riscosso una certa eco mediatica ed ottenuto, com'è noto, notevole riscontro sul piano scientifico. Definito, infatti, singolare e straordinario², ha suscitato interrogativi e riflessioni ancora attuali, essendo incentrato³ su questioni tutt'altro che risolte: la domanda sul ruolo dell'etica nel processo di legittimazione del

¹ Il dialogo, originariamente edito nel 2004 presso la Katholische Akademie in Bayern col titolo *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, è rappresentato dall'intervento di JÜRGEN HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* e dall'intervento di JOSEPH RATZINGER, dal titolo *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, ed è stato ripubblicato nel 2005 col significativo titolo *Dialektik der Säkularisierung*, presso la casa editrice Herder GmbH Freiburg in Breisgau. La versione italiana, a cura di MICHELE NICOLETTI, è JOSEPH RATZINGER, JÜRGEN HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia, 2005. Il titolo dell'intervento di Habermas, in traduzione alle pp. 21-40, è: *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*; il titolo dell'intervento di Ratzinger, in traduzione alle pp. 41-57, è: *Ciò che tiene unito il mondo*.

² Il giudizio è di Floria Schuler, autrice dell'introduzione alla versione italiana, *ivi*, p. 7.

³ Nel corso del decennio sono stati dedicati alla questione una serie di interessanti lavori. Tra i più importanti segnaliamo: KARL JOSEF KUSCHEL, "Wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden können". *Zum Diskurs zwischen Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas und Hans Küng*, in *Politische Studien*. Monatshefte der Hochschule für Politische Wissenschaften München, n. 1, 2006, pp. 27-41; MICHAEL WELKER, *Habermas und Ratzinger zur Zukunft der Religion*, in *Evangelische Theologie*, n. 68, 2008, pp. 310-324; JÖRG DIERKEN, *Die Autonomie der Vernunft und ihr theologischer Sinn. Zur Habermas- Ratzinger Debatte über Vernunft und Religion*, in *Kommunikation über Grenzen*, a cura di FRIEDRICH SCHWEITZER, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2009, pp. 644-656; VITTORIO POSSENTI, *Stato, diritto, religione. Il dialogo tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger*, in *Roczniki filozoficzne*, Tomo LXII, n. 1, 2014, pp. 71-85; GIAN ENRICO RUSCONI, *Quale approccio cognitivo tra "fede e sapere"? Un confronto critico con Jürgen Habermas*, in *L'Europa e le religioni*, a cura di PIERFRANCESCO STAGI, Castelveccchi, Roma, 2017, pp. 122-143.

moderno stato costituzionale di stampo liberal-democratico e quella sul ruolo che, nell'ambito di tale cornice istituzionale, deve essere attribuito alla religione.

Il primo dei due problemi non rappresentava di certo un novità per il filosofo di Francoforte che, nel corso della sua produzione, aveva espresso con sufficiente chiarezza la sua avversione nei confronti di un'interpretazione puramente positivista delle istituzioni democratiche⁴. Del secondo, invece, prima di allora, mai si era occupato in modo così diretto. Di contro il teologo tedesco affronta la prima questione alla luce della seconda.

La "cifra" del dialogo può essere individuata in una domanda significativamente posta dallo stesso Habermas all'inizio del proprio intervento: «*Si mette in dubbio che lo Stato costituzionale democratico sia in grado di rinnovare, con le proprie risorse, i presupposti normativi che stanno alla sua base; e, altrettanto, si avanza l'ipotesi che questo Stato non possa che fare affidamento su tradizioni autoctone, di tipo ideologico o di tipo religioso, tradizioni che costituiscono i necessari vincoli etici della collettività. Questo metterebbe in pericolo uno Stato che tenendo conto del 'fatto del pluralismo' [...] è obbligato alla neutralità ideologica*»⁵. Habermas contraddice questa ipotesi perché, contro ogni riduzionismo di tipo positivista, ribadisce la possibilità di instaurare una relazione virtuosa tra la dimensione democratica e pluralistica dello stato moderno e i principi etici che, intrinsecamente, lo caratterizzano, al tempo stesso negando, con forza e chiarezza, la necessità di ricorrere ad ele-

⁴ La questione dell'intreccio tra etica e diritto nell'ambito del moderno stato democratico è stata oggetto di particolare attenzione da parte di Habermas, soprattutto nel corso della sua più recente produzione filosofica. Ciò che particolarmente gli preme è di affermare l'insostenibilità della posizione giuspositivista secondo la quale lo stato moderno sarebbe in grado di autolegittimarsi senza alcun riferimento ad altro che alla propria dimensione "positiva". Di contro, Habermas insiste sul ruolo svolto dalla morale (una morale naturalmente coniugata in senso moderno, universale e formale) nel preservare quella dimensione di "indisponibilità" del diritto che, nello stato pre-moderno, era indubbiamente svolta dalla religione. Si vedano a tal proposito JÜRGEN HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2013 e ID., *Morale, Diritto, Politica*, Einaudi, Torino, 2007. Del secondo lavoro si veda soprattutto la parte prima (pp. 5-78), espressamente incentrata sulla questione del rapporto tra morale e diritto. In merito alla questione è utile fare riferimento ad ANGELO ABIGNENTE, *Legittimazione, discorso, diritto. Il proceduralismo di Jürgen Habermas*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2003, in cui si attraversa il percorso habermasiano dalla formulazione della teoria dell'agire comunicativo alla teoria discorsiva del diritto (pp. 15-34), fino a soffermarsi in modo particolarmente accurato sulla relazione tra diritto e morale (pp. 45-70), elementi tra i quali sembra potersi instaurare un rapporto di "complementarietà" e "co-originarietà" da un fondamento comune (p. 48). Nel testo è possibile ritrovare anche i riferimenti ad altri lavori di Habermas che, per motivi di spazio, è impossibile citare in questa sede.

⁵ JÜRGEN HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*. cit., p. 21. La questione è nota nel mondo scientifico come *dilemma* di Böckenförde, il giurista tedesco che, negli anni '60, pose la questione con singolare chiarezza (ERNST WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello stato come processo di secolarizzazione* in ID., *Diritto e secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 33-54).

menti “esterni”⁶ in grado di svolgere funzione di supporto. Se questo è vero per il filosofo, Ratzinger sottolinea come tali principi derivino la loro funzione dal diritto naturale cristiano, avendone ereditato la capacità di correggere e mettere in discussione le forme storiche di ogni diritto positivo⁷. Tuttavia, per entrambi, il riconoscimento dell’universalità dei diritti umani rappresenta il piano privilegiato del discorso etico: se Habermas, infatti, intende ricondurre la loro esistenza ed applicazione nell’ambito della dimensione discorsiva delle istituzioni democratiche⁸, Ratzinger, pur sottolineando la mancanza di una piano fondativo in grado di garantirne l’assoluta validità, ne riconosce la stretta parentela storica col diritto naturale e col diritto naturale cristiano⁹.

I due pensatori si mostrano, dunque, sostanzialmente concordi nel porre in primo piano la questione etica. Tuttavia, il percorso storico che avrebbe determinato lo sviluppo delle istituzioni giuridiche e politiche nel moderno segue per loro vie diverse. Mentre Ratzinger, infatti, sottolinea la natura sostanzialmente “sottrattiva” del processo di secolarizzazione, che avrebbe preso forma estromettendo la religione e le ragioni dei credenti dalla dimensione pubblica, giuridica e politica della società moderna (ed insieme ad esse anche le ragioni del diritto naturale cristiano e, nel corso del tempo, del diritto naturale)¹⁰, Habermas lo descrive come un processo di trasformazione cognitiva cui avrebbero preso parte, seppur in modo diverso, sia credenti che non credenti¹¹. Entrambi però indicano come tale processo evolutivo abbia determinato una frattura in qualche modo bisognosa di ricomposizione. Per Ratzinger si tratta, infatti, di avviare un percorso in cui, nel pieno rispetto delle conquiste del pluralismo democratico, i credenti siano chiamati ad abbandonare qualsiasi tentazione di tipo fondamentalistico e i non credenti alle forme di un razionalismo sterilmente anti-religioso¹²; per Habermas, invece, si tratta di condurre il pensiero laico a superare il pregiudizio positivistic per il quale le ragioni dei credenti, irrilevanti sul piano pubblico ed istituzionale, altro non rappresentano che un residuo di superstizione¹³, e di indurre i cre-

⁶ JURGEN HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, cit., pp. 26-32.

⁷ JOSEPH RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, cit., pp. 48-52.

⁸ JURGEN HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, cit., pp. 26-30. Si vedano a tal proposito Id., *Legittimazione in forza dei diritti umani*, in *Fenomenologia e società*, n. 2, 1997, pp. 7-13 e il più recente Id., *Una costituzione politica per la società pluralistica mondiale?*, in Id. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 214-253.

⁹ JOSEPH RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, cit., pp. 51-52.

¹⁰ *Ivi*, pp. 48-54.

¹¹ JURGEN HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, cit., pp. 36-40.

¹² JOSEPH RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, cit., pp. 55-57.

¹³ «Nei confronti dei cittadini privi di sensibilità religiosa, ciò significa invitarli a determinare il

denti, attraverso il confronto col sapere mondano e scientifico, a rinunciare, sul piano pubblico ed istituzionale, ad attribuire alla prospettiva religiosa il monopolio interpretativo della realtà¹⁴. Questo processo di “apprendimento complementare” rappresenta, secondo il filosofo di Francoforte, un esercizio di riflessione in grado di completare il passaggio storico verso una società pienamente post-secolare che possa considerarsi a tutti gli effetti pluralista¹⁵.

Sicché l’aspetto importante del dialogo, a nostro avviso, consiste nel fatto che entrambi i pensatori, accennando a differenti letture del processo di secolarizzazione, mostrano come la domanda etica sulla legittimità delle istituzioni democratiche possa ribaltarsi nella domanda sul rapporto che, proprio nell’ambito di tali istituzioni, viene ad instaurarsi tra la prospettiva laica dei non credenti e quella religiosa dei credenti, facendo emergere questioni cruciali per l’attuale dibattito giuridico-filosofico.

Nelle pagine che seguono intendiamo illustrare le forme di tale relazione, prendendo in considerazione le riflessioni che, nel corso dell’ultimo decennio, sia Habermas che Ratzinger hanno dedicato ai temi affrontati nel corso dell’incontro di Monaco.

2. Del sacro e del profano: l’incompiuto della secolarizzazione

Nel corso dell’ultimo decennio, gli interessi di Habermas sono andati sempre più incentrandosi sul rapporto tra religione e sapere profano: ciò ha permesso al filosofo di Francoforte di cimentarsi in un’interessante lettura dei fenomeni del sacro e del rito¹⁶. Questi ultimi avrebbero svolto un ruolo fondamentale nella gestione ed organizzazione delle nuove forme di socializzazione sorte con la nascita del linguaggio e con la comparsa delle forme simboliche¹⁷.

rapporto di fede e sapere, “in maniera autocritica”, a partire dalla prospettiva del sapere mondano [...]. L’aspettativa di un perdurante non-accordo tra fede e sapere guadagna infatti il predicato di “ragionevole” solo se, dalla prospettiva del sapere secolare, venga riconosciuto anche alle convinzioni religiose uno status epistemico che non è irrazionale in modo assoluto», JÜRGEN HABERMAS, I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale, cit., p. 39.

¹⁴ «La religione è obbligata a rinunciare alla [...] pretesa di un monopolio interpretativo e di una strutturazione complessiva della vita, dovendo sottostare alle condizioni date dalla secolarizzazione del sapere, dalla neutralità del potere statale e dalla libertà religiosa divenuta generale», *ivi*, p. 37.

¹⁵ *Ivi*, pp. 36-37.

¹⁶ La raccolta di saggi di maggiore interesse per il nostro discorso è rappresentata da JÜRGEN HABERMAS, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 2015. Si vedano in modo particolare le pp. 51-78 nelle quali è possibile rinvenire la complessa, articolata e documentata riflessione antropologica sulla natura del *sacro*, cui si farà riferimento nel corso del testo.

¹⁷ «Il complesso sacrale deriva dal modo con cui i primati hanno risolto il problema dell’oltrepas-

Il “salto” linguistico-simbolico avrebbe infatti segnato un’importante cesura nella storia della comunicazione umana determinando, una volta per tutte, il superamento di quell’ “immediatezza” direttamente tesa alla soddisfazione dei bisogni. La necessità di individuare un elemento di mediazione in grado di garantire, al tempo stesso, la soddisfazione dei bisogni individuali e la stabilità delle comunità, avrebbe esposto le nuove forme di socializzazione a conflitti e tensioni¹⁸.

Sulla base di queste premesse, Habermas mette in campo *l’ipotesi per cui il rito sarebbe una risposta alla precarietà della nuova forma di socializzazione, vale a dire un modo di padroneggiare una socializzazione comunicativa passante attraverso simboli linguistici*¹⁹. La comunicazione rituale non si riferisce a qualcosa di esterno, identificabile nel mondo, ma ad un *referente* – *materialmente inafferrabile* – che *si colloca in un’altra dimensione, per così dire extramondana*²⁰. Pertanto, *l’assenza [...] di qualsivoglia riferimento alle cose del mondo esterno si spiega con l’elaborazione autoreferenziale di quella crisi che, costitutiva del processo di socializzazione, [...] viene intercettata dal carattere “normativo” delle aspettative di comportamento istituzionalizzante*²¹, attraverso l’evocazione di una *superiore potenza normativa*²² rappresentata dall’universo del sacro. In altre parole, per risolvere i conflitti derivanti dal processo di simbolizzazione linguistica, secondo Habermas, le società umane hanno fatto ricorso a forme comunicative di tipo extra-mondano, dando vita all’universo del sacro. Nel corso del tempo, quest’ultimo ha svolto principalmente una funzione normativa grazie all’ausilio di narrazioni mitiche in grado di sedimentarsi in un vero e proprio sapere che, affiancatosi al sapere profano – fondato su forme quotidiane e mondane di comunicazione – può essere considerato a tutti gli effetti la caratteristica peculiare delle nuove forme di socializzazione.

Sapere profano e narrazioni mitiche, dunque, vengono in un primo mo-

samento di una fondamentale soglia evolutiva, quella rappresentata dalla comunicazione simbolica. Nell’evoluzione della specie la nascita del linguaggio segna una cesura» ivi, p. 69.

¹⁸ L’ipotesi è che tale necessità «nasca dal fatto che la “conoscenza” si converte [...] a una nuova modalità di funzionamento, laddove il “coordinamento comportamentale” trapassa “dal” piano pre-linguistico “al” piano linguistico. In questo passaggio, la socializzazione dell’intelligenza procede parallelamente all’individuazione degli attori. Si spiega così il conflitto immanente alla socializzazione delle motivazioni individuali», ivi, p. 76.

¹⁹ Ivi, p. 70.

²⁰ Ivi, p. 74.

²¹ Ivi, p. 76.

²² Ivi, p. 77.

mento ad integrarsi²³, ma la loro interazione è destinata ad emergere sotto forma di conflitto: il primo è infatti mosso da esigenze prevalentemente conoscitive e pratiche e, al contrario delle narrazioni mitiche, trova di fronte a sé il proprio campo di esperienza; da canto suo, il secondo è costretto a stare sempre più “sulla difensiva”, nell’ingrato compito di preservare la veridicità delle proprie narrazioni, senz’altro utili a stabilizzare la società, armonizzando le esigenze degli individui e della comunità, ma a rischio di essere quotidianamente smentite dall’esperienza²⁴. Proprio la polarità tra questi due aspetti del sapere e della conoscenza rappresenta, secondo Habermas, la principale spinta propulsiva all’apprendimento culturale; apprendimento che prende forma attraverso la determinazione di ben precisi stadi evolutivi²⁵.

L’intento di Habermas, completamente estraneo alla tentazione di attribuire al corso degli eventi storici un unico principio evolutivo guidato da intrinseca necessità o razionalità, è quello di rappresentare determinati stati evolutivi di tipo cognitivo, indicandone i corrispondenti processi di adattamento sociale²⁶. Tra questi, alla luce della riflessione Jaspersiana²⁷, la svolta dell’età post-assiale, storicamente collocata intorno al V secolo a.C., epoca in cui, nelle principali società mondiali, sarebbe sorta una prospettiva cognitiva di tipo olistico ed universalistico tesa a rappresentare l’universo quale prodotto di un’unica forza divina, creatrice delle cose e delle norme e fonte trascendente della vita dell’uomo e della natura. Habermas sintetizza le conquiste cognitive di tale stadio evolutivo nella nascita dei concetti della “trascendenza”, del “monoteismo” e della “legalità cosmica”²⁸. Sebbene tale svolta abbia comportato, sotto il profilo sociale e normativo, la supremazia del sapere teologico e religioso su quello profano, è ai progressi di quest’ultimo che dobbiamo attribuirne la nascita. L’accumularsi progressivo di conoscenze empiriche e mondane (nel campo dell’astronomia, delle scienze o dell’interpretazione dei testi sacri) ha infatti finito per mettere in crisi le credenze dell’universo mitico e magico²⁹: di conseguenza, sotto il profilo strettamente “genealogico”, l’U-

²³ *Ivi*, pp. 53-54.

²⁴ «Con tutta evidenza, le spiegazioni “mitiche” non potevano reggere a lungo alla pressione delle “dissonanze cognitive” nascenti dallo scontro con un “sapere pragmatico-mondano” empiricamente verificabile. A questo punto le ragioni sviluppano una loro dinamica interna», *ivi*, p. 54.

²⁵ «Con tutto ciò, io penso che questo antagonismo – tra il sapere empirico-mondano che si accumula nelle sfere profane della vita e le immagini-di-mondo legate al complesso sacrale – sia proprio ciò che spinge avanti i processi dell’apprendimento culturale», *ivi*, pp. 54-55.

²⁶ *Ivi*, pp. 104-110.

²⁷ KARL JASPERS, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965.

²⁸ JURGEN HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 106.

²⁹ «Si era infatti formata una consapevolezza riflessiva sui testi sacri, sommandosi a conoscenze tec-

niverso “post-assiale”, sebbene caratterizzato dalla presenza del sacro e dalla religione, può essere considerato figlio legittimo del sapere profano.

Il secondo stadio evolutivo è invece indicato nel processo di secolarizzazione che, nel corso dell’era moderna, ha reso autonomo il sapere profano da quello religioso. Se le società post-assiali si sono adattate, sul piano della comunicazione pubblica, ad una fusione olistica tra sapere mondano e sapere religioso, attribuendo di conseguenza a quest’ultimo un ruolo giuridico e politico fondamentale, la società moderna, sulla quale agisce il processo di secolarizzazione, si adatterà alla separazione tra sfera religiosa e sfera pubblica³⁰.

È possibile individuare, nel discorso di Habermas, almeno quattro caratteristiche del processo di secolarizzazione: dal punto di vista cognitivo, la prospettiva metafisica sembra perdere colpi di fronte allo sviluppo del metodo scientifico-sperimentale³¹; dal punto di vista religioso, sorge sempre più forte l’esigenza di fare i conti con l’esegesi scientifica delle Sacre Scritture e dunque con la moderna scienza filologica³²; dal punto di vista politico, si assiste alla nascita dello stato moderno che, separato dall’influenza delle Chiese, rappresenta l’unica fonte legittima di sovranità; infine, dal punto di vista strettamente giuridico, si registra la scomparsa del diritto naturale cristiano per giungere, nel corso del tempo, alla formulazione delle moderne carte costituzionali di stampo liberal-democratico, improntate alla laicità dello stato, al pluralismo religioso e ideologico e al rispetto dei diritti individuali³³. L’elemento unificante di tali processi sembra essere rappresentato dallo sviluppo di un nuovo approccio cognitivo la cui natura empiristica e nominalistica, in opposizione a quella olistico-metafisica dello stadio precedente, influenza sia il piano religioso che quello giuridico-politico, determinando in tal modo una trasformazione epocale che contribuirà alla costruzione delle molteplici sfaccettature della società moderna³⁴.

niche organizzative, nonché a saperi di natura matematica, astronomica, medica, filosofico-naturale. L’accumulo di tali saperi profani non poteva non entrare in conflitto con le spiegazioni mitiche e le pratiche magiche. Queste dissonanze cognitive trovavano soluzione solo nelle prospettive concettuali – teologiche oppure cosmologiche – delle nuove immagini-di-mondo dell’età assiale», ivi, p. 107.

³⁰ Si vedano a tal proposito le pagine 103-136 del testo che stiamo commentando, nelle quali è possibile anche rinvenire i riferimenti al dibattito nell’ambito dell’attuale panorama culturale tedesco. In merito alla secolarizzazione dello stato e del diritto si vedano le pp. 219-236. È utile fare riferimento anche a JÜRGEN HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., pp. 24-28 e p. 40.

³¹ Si veda, in merito alla genealogia del pensiero post-metafisico, JÜRGEN HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. 123-136.

³² *Ivi*, pp. 292-294 e *Id.*, *Tra scienza e fede*, cit., p. 40.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Habermas illustra in questo modo i molteplici percorsi che, partendo dal nominalismo, determinano la realizzazione del processo di secolarizzazione: «Un primo percorso porta al protestantesimo

Alla radice del processo di secolarizzazione possiamo dunque senz'altro indicare le tensioni mai sopite tra forme quotidiane e forme extra-quotidiane della comunicazione, tensioni che comportano il contrasto tra sapere sacro e sapere profano. Ma siccome non siamo di fronte ad una filosofia della storia, la comparsa di un nuovo stadio evolutivo non può in alcun modo mostrarsi risolutiva: piuttosto, il confronto tra l'approccio nominalistico e quello metafisico assume le forme di una sfida. Se infatti, per un verso, assistiamo all'arretramento del sacro e del metafisico dallo spazio mentale delle società secolarizzate, per altro verso l'universo del sacro e quello metafisico non coincidono affatto: l'approccio nominalistico, infatti, penetra anche all'interno della prospettiva religiosa, producendo inedite trasformazioni e relative forme di adattamento³⁵: se la cifra interpretativa della svolta post-assiale è la trascendenza, la cifra della secolarizzazione è indicata nel fallibilismo. La mentalità illuministica, nella quale culmina "simbolicamente" il processo del moderno, mette infatti la società di fronte alla sfida del sapere scientifico, falsificabile ed empirico, "post-metafisico". A sua volta quest'ultimo affonda le sue radici nelle forme della comunicazione quotidiana e profana, ma non si identifica in assoluto con esse: di fronte a questa sfida stanno infatti sapere sacro e sapere filosofico (e dunque mondano), entrambi in qualche modo in bilico tra pensiero metafisico e sapere scientifico³⁶.

[...]. Valorizzando le certezze di fede soggettive, il protestantesimo apre la strada all'autonomia dell'individuo: nei confronti del potere statale diventano possibili sia l'indifferenza sia la resistenza. Un secondo percorso porta dal nominalismo alla scienza moderna. L'espulsione dalla natura delle idee divine – compiuta dai nominalisti – e un'ontologia che considera esistenti soltanto gli enti individuali, sono posizioni che aprono alle scienze sperimentali. Queste ultime acquiscono il contrasto fede/sapere e pretendono che – nel pluralismo ideologico della società – sia l'autorità pubblica del sapere mondano a valere come base delle conoscenze universalmente disponibili [...]. Del tutto evidente è [...] l'erosione compiuta dal nominalismo dei fondamenti del diritto naturale cristiano. Oltre a scuotere la legittimazione religiosa dell'autorità, il nominalismo apre infatti la strada alla filosofia della soggettività, vale a dire alle correnti della "teoria della conoscenza" e del "giusrazionalismo" che dominano la filosofia del seicento e preparano i fondamenti secolari della legittimazione politica», JURGEN HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 226.

³⁵ «Secondo me, "sia" le interpretazioni religiose del Sé del mondo [...] "sia" le varie correnti di pensiero post-metafisico tra loro concorrenti rientrano entrambe nei legittimi discorsi della modernità», *ivi*, p. 105. Guardando al processo di secolarizzazione in profondità ci accorgiamo infatti che esso propone «sfide cognitive per entrambi i fronti, sia quello secolare sia quello teologico. Le teologie scioglie poco alla volta la simbiosi del messaggio evangelico con la cosmologia dei Greci e impara a fare i conti con la critica storica delle fonti. La Chiesa, da canto suo, impara ad accettare la secolarizzazione dello stato costituzionale. Sul fronte opposto, anche la filosofia – nello stringere alleanza con le scienze e con lo stato secolare – finisce per trasformarsi non meno radicalmente. Accettando il fallibilismo della coscienza, impara a sottoporre a revisione l'eredità metafisica e a prendere le distanze dalle "forti" pretese teoretiche della metafisica greca», *ivi*, pp. 108-109.

³⁶ «Alimentandosi alle fonti profane del sapere, l'illuminismo mette ora di fronte la religione e la filosofia alle stesse sfide cognitive, ricevendone due risposte "diverse e complementari". La coscienza

La differenza tra la prospettiva laica e la prospettiva religiosa non è dunque dovuta alla persistenza in quest'ultima della dimensione del metafisico o della trascendenza, ma alla persistenza del sacro che, come abbiamo visto, non si identifica completamente con nessuna delle due³⁷. La scoperta del concetto della trascendenza, infatti, pur con delle trasformazioni significative, conserva validità e funzionalità cognitiva anche nell'ambito del mondo secolarizzato e quindi anche all'interno della prospettiva culturale del mondo laico³⁸, la quale, a sua volta, pur essendo figlia della rivoluzione scientifica (o forse proprio per questo), conserva in sé la tentazione del pensiero metafisico, come è possibile agevolmente notare prendendo in considerazione le immagini-di-mondo di tipo naturalistico³⁹. La dialettica tra sapere sacro e sapere profano assume dunque le forme della tensione tra fallibilismo e pensiero metafisico sia nella

religiosa subisce una riforma [...]; la filosofia, dal canto suo, mette in atto una critica della ragione [...]. Questa complementarità colloca storicamente le due figure dello spirito – religione e filosofia – allo stesso livello. Sicché non è più possibile screditare secolaristicamente la religione», *ivi*, p. 109.

³⁷ In merito alla persistenza del sacro in ambito post-secolare si veda *ivi*, pp. 288-292.

³⁸ «Se lo intendiamo in questo modo, il pensiero post metafisico non si lascia schiacciare in quella comprensione del Sé e del mondo che Charles Taylor – descrivendo lo “immanente frame” in maniera ricca ma non differenziata – ha inteso privare di trascendenza», *ivi*, p.109. La tesi di Charles Taylor è che il processo di secolarizzazione abbia avuto come ultimo esito la sostanziale chiusura del soggetto in una sfera di tipo solipsistico ed immanentistico. Pur condividendo con Habermas una lettura del processo di secolarizzazione da egli stesso definita “non sottrattiva” (perché non immediatamente caratterizzata dall’eliminazione del sacro, ma da una sua intrinseca trasformazione), Taylor ne individua gli esiti ultimi nella perdita del senso della trascendenza. Si veda a tal proposito il lavoro di CHARLES TAYLOR, *L’età secolare*, Feltrinelli Editore, Milano, 2009, in cui è possibile ritrovare un’esautiva ricognizione del dibattito contemporaneo sul tema che in questa sede ci è del tutto impossibile. Si vedano inoltre dello stesso autore, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1993; e *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma, 2004. Di contro Habermas non rinviene nella dimensione post-metafisica della società post-secolare l’eliminazione della trascendenza, quanto piuttosto una sua interna trasformazione, in esplicito riferimento alla teoria dell’“agire comunicativo” (JÜRGEN HABERMAS, *Teoria dell’agire comunicativo*, 2 Vol., Il Mulino, Bologna, 1986/1987): «Già la legge morale di Kant subordinava i giudizi della ragion pratica a una “trascendenza dall’interno”. La teoria dell’agire comunicativo “detrascendentalizza” le idee della ragione kantiana, spiegando l’intesa linguistica nei termini di un discorsivo “risatto” delle pretese di validità: sono pretese che vengono sollevate sul piano locale, ma che esigono una validità “oltrepassante il contesto”. Io sono convinto che, senza questo continuo “autosuperamento generante distanza”, non c’è convivenza civile che possa stabilirsi e conservarsi», *Id.*, *Verbalizzare il sacro*, *cit.*, pp. 109-110. Habermas intende sottolineare come la trasformazione in senso fallibilistico e post-metafisico non rappresenti una chiusura alle pretese della verità teoretica e della legge morale che la svolta post-assiale aveva coniugato in senso metafisico e trascendente. Piuttosto una loro ri-collocazione in un’ambito discorsivo e argomentativo che, pur privato di assolutezza, tende sempre al superamento – interno – della barriera dell’immanenza. In tale modello possono dunque riconoscersi sia credenti che non credenti. In merito alla questione della “trascendenza dall’interno” si veda ANGELO ABIGNENTE, *op. cit.*, pp. 28-30.

³⁹ Se il pensiero post-secolare assume le forme di un pensiero naturalistico, fondato – *strictu sensu* – sul modello delle scienze naturali e sperimentali, presenta le proprie immagini di-mondo come l’“unica” immagine del mondo e mostra la propria parentela con l’approccio metafisico. Si vedano JÜRGEN HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, *cit.*, pp. 208-215 e *Id.*, *Tra Scienza e fede*, *cit.*, pp. 41-44.

prospettiva dei credenti che in quella dei non credenti. La ricaduta giuridico-politica di tale conflitto è rappresentata dal reciproco mancato riconoscimento pubblico tra cultura laica e cultura religiosa e rappresenta, a tutti gli effetti, l'incompiutezza del processo di secolarizzazione. Da qui la necessità di assicurare spazio pubblico alle ragioni dei credenti: il processo di adattamento complementare rappresenta infatti il tassello mancante affinché possa prendere forma compiuta una società post-secolare, adattamento consequenziale al salto cognitivo post-metafisico del fallibilismo.

Se il processo di secolarizzazione rappresenta dunque per Habermas l'esito di un'evoluzione in cui giocano un ruolo essenziale la comunicazione quotidiana e quella extra quotidiana, l'universo del sacro e la conoscenza empirico-sperimentale e, più in profondità, la tensione tra esigenze individuali ed esigenze della collettività, è pur vero che la sfida lanciata dall'approccio nominalistico a quello metafisico sembra raccogliere in sé tutti questi elementi. Ci sembra perciò possibile affermare che proprio la duplicità della comunicazione umana – in bilico tra quotidianità ed extraquotidianità – rappresenti, dal punto di vista cognitivo, il nucleo duro di tutti i processi di adattamento. Di conseguenza, è proprio attraverso l'apprendimento reciproco di credenti e non credenti – “eredi e custodi”, i primi, di forme extraquotidiane della comunicazione e dunque dell'universo sacro; “figli e portatori”, i secondi, dell'adattamento che ha trasferito sul piano scientifico sperimentale le basi della comunicazione quotidiana – che il processo di secolarizzazione richiede di essere completato. Tuttavia, per quanto il processo di secolarizzazione sia indicato come quel processo – da compiersi – attraverso il quale la prospettiva metafisica possa definitivamente cedere il passo all'approccio fallibilistico, la richiesta esplicita a tradurre i propri contenuti cognitivi in un linguaggio pubblicamente accessibile riguarda unicamente il mondo dei credenti⁴⁰. Il che significa che in gioco non sono solo le tensioni tra mondo sacro e mondo profano, ma anche le tensioni tra prospettiva laica e prospettiva religiosa nei limiti in cui quest'ultima appare “legata” alla dimensione metafisica. Se la natura di tale legame apparisse tutt'altro che accidentale, la lettura habermasiana del processo di secolarizzazione risulterebbe insufficiente e, di conseguenza, il riconoscimento di un spazio pubblico ed istituzionale alle comunità dei credenti rischierebbe di assumere le forme di una “neutralizzazione” del sacro.

⁴⁰ Da questo punto di vista poco conta il fatto che la richiesta di traduzione sia rivolta ai rappresentanti di entrambi i mondi: in gioco sono infatti i contenuti del sacro, non gli individui che si collocano, “simbolicamente”, al loro interno. Si veda Id., *Verbalizzare il sacro*, cit. pp. 10-117 e 301-304.

3. Traduzioni e occultamenti

La richiesta di “verbalizzare” i contenuti del sacro comporta un lavoro di riflessione al quale sono chiamati a prender parte credenti e non. Tuttavia, mentre a questi ultimi è richiesto di parteciparvi in qualità di “interlocutori”, riconoscendo validità alle ragioni discorsive dei credenti, i primi sono chiamati a modificare il proprio atteggiamento epistemico allo scopo di rendere tali ragioni comprensibili ed accessibili. Infatti, per quanto Habermas scriva che *«questo lavoro di traduzione deve essere [...] inteso come impegno cooperativo, se i concittadini credenti capaci e disposti a collaborare non vogliono essere svantaggiati in misura asimmetrica e che quest'onere viene compensato dall'attesa normativa che quelli laici si aprano a un possibile contenuto di verità dei contributi religiosi e si impegnino in dialoghi dai quali è possibile che le ragioni religiose emergano nella forma mutata di argomentazioni universalmente accessibili, dal momento che i cittadini di una comunità democratica sono debitori l'un verso l'altro delle ragioni delle loro scelte politiche, è pur sempre vero che la riserva di traduzione e la preminenza istituzionale, di cui godono le ragioni laiche su quelle religiose, richiedono ai cittadini religiosi uno sforzo di apprendimento e di adattamento che è risparmiato a quelli laici [...] perché l'obbligo dell'“uso pubblico della ragione” può venire assolto solo in base a determinate premesse cognitive»*⁴¹. Essi, infatti, *«debbono metabolizzare dissonanze cognitive che per i cittadini laici non esistono [...], trovare un atteggiamento epistemico verso religioni e visioni del mondo estranee [...] e trovare un atteggiamento epistemico verso la caparbietà della scienza laica e il monopolio socialmente istituzionalizzato del sapere degli esperti scientifici»*⁴².

La natura “asimmetrica” di tali richieste dipende, a nostro avviso, dal fatto che sui cittadini laici ricade il compito di abbandonare il retaggio metafisico che accompagna la propria percezione del mondo, ma non quello di modificare il presupposto cognitivo che la regge, presupposto che – seppur non pienamente realizzato – resta quello del sapere empirico e sperimentale. Inoltre i non credenti, a differenza dei credenti, sono già in grado di ritrovare nelle istituzioni il proprio mondo di valori, senza nessun esercizio di mediazione⁴³.

⁴¹ Id., *Tra Scienza e fede*, cit., p. 35, 39.

⁴² Ivi, p. 40.

⁴³ «L'esercizio di traduzione è infatti possibile solo nella misura in cui, dal loro punto di vista religioso, essi determinano in linea di principio il rapporto tra contenuti dogmatici di fede e conoscenza laica del mondo in modo tale che gli autonomi progressi nel sapere non possano risultare in contraddizione con i dettati rilevanti della dottrina religiosa; infine, i cittadini religiosi debbono trovare un atteggiamento epistemico di fronte alla preminenza di cui le ragioni laiche godono anche

Si tratterebbe tuttavia di un'asimmetria empirica, in grado di trovare soluzione sul piano della comunicazione: infatti, proprio il processo di apprendimento richiesto rappresenterebbe lo strumento attraverso il quale "azzerare" la barriera che ostacola l'espressione dei credenti e che impedisce pubblico accesso ai contenuti del sacro⁴⁴. Azzeramento che nasconde però un'asimmetria ancora più insidiosa della precedente, dal momento che non concerne i soggetti, ma i contenuti: se infatti il mondo laico è chiamato a liberarsi di un "retaggio", al mondo religioso è piuttosto richiesto di liberarsi di un "legame". Lo strumento atto a "sciogliere" il legame che tiene unito il sacro e la pre-comprensione metafisica che ancora lo avvince è per l'appunto la traduzione della comunicazione religiosa in un linguaggio pubblicamente accessibile.

Tuttavia, per Habermas «*lo stato liberale non deve trasformare la debita separazione "istituzionale" tra religione e politica in un peso "mentale e psicologico" che è impossibile imporre ai suoi cittadini credenti*»⁴⁵. È infatti sufficiente che questi ultimi acquistino «*la capacità epistemica di considerare le proprie convinzioni religiose anche dall'esterno, riflessivamente, e di collegarle a concezioni laiche*»⁴⁶. Come dire, per paradossale che sembri, che essi possono completare il salto cognitivo epocale "dall'interno" della propria prospettiva, alla luce delle proprie convinzioni religiose⁴⁷. Questo esercizio di riflessione si ribalta, a tutti gli effetti, nella possibilità di verbalizzare il sacro, dal momento che quest'ultimo, tra le sue pieghe, nasconde una parentela genealogica con le acquisizioni cognitive del pensiero razionale e scientifico, e la sua cifra simbolica può essere colta nella figura del "credente riflessivo"⁴⁸, indice della "recisione" dei legami con la metafisica e del riconoscimento (seppur nell'ovvio dissenso) post-metafisico del fallibilismo. In sostanza il credente continuerà a prestar fede alla veridicità delle proprie narrazioni religiose, dei propri dogmi e valori morali, ma si troverà a guardare al mondo che lo circonda con il medesimo atteggiamento di un non-credente⁴⁹.

nell'arena politica. Ciò è possibile solo nella misura in cui essi inseriscono ragionevolmente nel contesto delle loro dottrine onnicomprensive l'individualismo egualitario del diritto razionale e della morale universalistica», ibidem.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 41-43.

⁴⁵ *Ivi*, p. 33.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 40-41.

⁴⁸ «*Le certezze della fede religiosa si intrecciano con convinzioni laiche di natura fallibile e [...] hanno da tempo perduto la loro presunta immunità di fronte alle pretese della riflessione*», *ivi* p. 32.

⁴⁹ Ci sembra il modo più corretto per interpretare le parole che seguono: «*Le certezze di fede, nel contenitore differenziato delle società moderne, sono esposte ad una crescente pressione da parte della riflessione. Ma le convinzioni esistenziali radicate nella religione, grazie al loro riferimento – difeso*

Tale trasformazione, coinvolgendo pienamente il modo attraverso il quale i credenti si riferiscono all'Universo, finisce, a nostro avviso, per riguardare la dimensione più profonda ed intima della vita di questi ultimi. Profondità ed intimità che, come si avrà modo di mostrare, ancor prima che di contenuti, sembra essere fatta di "immagini": immagini che, contribuendo ad animare i contenuti del sacro, la vita dei credenti e la rappresentazione delle istituzioni sotto forma di "legami simbolici", risultano difficilmente scindibili da questi ultimi. La questione è dunque se, nelle pieghe del discorso di Habermas, operi un sostanziale occultamento dell'"immaginario" metafisico, intimamente, e non accidentalmente, connesso al sacro.

4. Il Logos al tempo della secolarizzazione

La recente pubblicazione di un interessante volume che seleziona e raccoglie alcuni dei discorsi tenuti da Ratzinger di fronte ad importanti istituzioni pubbliche del nostro tempo, ci offre l'occasione di proseguire nella nostra analisi. Si avrà infatti modo di notare come, dalle parole dell'allora pontefice, emerge un'interessante riflessione critica sul ruolo ed i compiti della ragione, del diritto e della religione (cristiana e non) proprio nell'ambito della nostra società secolarizzata. I temi affrontati sono dunque in qualche modo i medesimi del dialogo con Habermas, ma offrono prospettive di più ampio respiro⁵⁰.

La preoccupazione principale di Ratzinger è rivolta alla riduzione della razionalità a mera tecnica, metodologicamente limitata alla sfera della scienza sperimentale e ancorata ai presupposti di un positivismo incapace di rendere giustizia alla complessità della natura umana⁵¹. Se ci precludiamo la possibi-

magari razionalmente – all'autorità dogmatica di un nucleo inviolabile di infallibili verità rivelate, si sottraggono a quel tipo di discussione discorsiva senza riserve cui sono esposti altri orientamenti di vita e altre visioni del mondo», *ivi*, p. 33. Il valore da attribuire a quel "senza riserve" sembra doversi riferire alla credenza nei "contenuti" della dogmatica religiosa, mentre l'apertura alle pretese della riflessione, che non appare tanto una scelta quanto un'ineluttabile necessità dettata dai tempi, sembra riferirsi all'"atteggiamento" attraverso cui il credente si relaziona col mondo.

⁵⁰ Si tratta di un volume collettaneo dal titolo *La Legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, a cura di MARTA CARTABIA, ANDREA SIMONCINI, BUR, Milano, 2013. Il testo presenta, nella prima parte, una serie di interessanti commenti ai discorsi di Ratzinger, tradotti e pubblicati in appendice alle pp. 201-255.

⁵¹ «Soltanto il tipo di certezza derivante dalla sinergia di matematica ed empiria ci permette di parlare di scientificità. Ciò che pretende di essere scienza deve confrontarsi con questo criterio. E così anche le scienze che riguardano le cose umane, come la storia, la psicologia, la sociologia e la filosofia, cercano di avvicinarsi a questo canone di scientificità [...]. Con questo, però, ci troviamo davanti a una riduzione del raggio di scienza e ragione che è doveroso mettere in questione», JOSEPH RATZINGER, *Discorso ai rappresentanti della scienza. Aula Magna dell'Università di Regensburg: 12 settembre*

lità di porre le domande della tradizione metafisica, sviliamo e mortifichiamo la vera natura del *logos*⁵²; così come, impedendo la discussione intorno al senso e al valore del diritto naturale, restiamo costretti nei vincoli angusti del positivismo giuridico⁵³. Accanto a ciò, le parole di Ratzinger indicano, tra gli elementi caratterizzanti la nostra società secolarizzata, il tentativo modernista di “de-elenizzare” il Cristianesimo e la trasformazione della sensibilità religiosa nel “sentimento” religioso, inteso in senso prettamente soggettivistico ed individualistico⁵⁴. Il processo di secolarizzazione dunque, oltre che dalla perdita del senso metafisico della ragione, è caratterizzato dall’allontanamento del “segno” di Dio, della religione e del sacro dalla dimensione pubblica e può essere sostanzialmente ben sintetizzato nella perdita del senso della trascendenza⁵⁵.

2006, in *La Legge di Re Salomone*, cit., p. 212. Altrove ritroviamo: «*Il concetto positivista di natura e ragione, la visione positivista del mondo, è nel suo insieme una parte grandiosa della conoscenza umana, alla quale non dobbiamo assolutamente rinunciare. Ma essa stessa, nel suo insieme, non è una cultura che corrisponda e sia sufficiente all’essere uomini in tutta la sua ampiezza. Dove la ragione positivista si ritiene come la sola cultura sufficiente, relegando tutte le altre realtà culturali allo stato di sottoculture, essa riduce l’uomo, anzi, minaccia la sua umanità*», JOSEPH RATZINGER, *Discorso al Parlamento federale tedesco. Reichstag di Berlino: 22 settembre 2011*, in *La legge di Re Salomone*, cit., p. 249.

⁵² «*L’Occidente, da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così potrebbe subire solo un grave danno. Il coraggio di aprirsi all’ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza [...] entra nella disputa del tempo presente*», Id., *Discorso ai rappresentanti della scienza.*, cit., p. 215. In queste pagine, Ratzinger insiste molto sulla fusione tra la metafisica greca e i principi del Cristianesimo e sui rischi connessi alla rottura di questo sodalizio, tanto da affermare che «*non agire secondo ragione, non agire con il “logos”, è contrario alla natura di Dio*».

⁵³ «*Una concezione positivista di natura, che la comprende in modo puramente funzionale, così come le scienze naturali la riconoscono, non può creare alcun ponte verso l’“ethos” e il diritto, ma suscitare nuovamente solo risposte funzionali. La stessa cosa [...] vale anche per la ragione in una versione positivista, che da molti è considerata come l’unica visione scientifica. In essa ciò che non è verificabile o falsificabile non rientra nell’ambito della ragione in senso stretto. Per questo l’“ethos” e la religione devono essere assegnati all’ambito del soggettivo e cadono fuori dall’ambito della ragione nel senso stretto della parola. Dove vige il dominio esclusivo della ragione positivista – e ciò è in gran parte il caso nella nostra coscienza pubblica – le fonti classiche di conoscenza dell’“ethos” e del diritto sono messe fuori gioco*», Id., *Discorso al Parlamento federale tedesco*, cit., pp. 248-249. Di contro «*l’idea del diritto naturale è considerata oggi una dottrina cattolica piuttosto singolare, su cui non varrebbe la pena discutere al di fuori dell’ambito cattolico, così che quasi ci si vergogna di menzionarne anche soltanto il termine*», *ivi*, p. 248. Diritto naturale che, invece, si radicherebbe, storicamente, proprio nella scelta dei teologi cristiani di prendere «*posizione contro il diritto religioso, richiesto dalla fede nelle divinità, e di mettersi [...] dalla parte della filosofia, riconoscendo come fonte giuridica valida per tutti la ragione e la natura nella loro correlazione*», *ivi*, p. 247. e che dunque rivelerebbe la sua intrinseca natura razionale.

⁵⁴ Sul tentativo modernista di de-ellenizzare lo spirito Cristiano e di trasformare la fede in un sentimento privato, si veda JOSEPH RATZINGER, *Discorso ai rappresentanti della scienza*, cit., pp. 210-213.

⁵⁵ *Ivi*, p. 214.

Tuttavia, in questi stessi discorsi, è possibile constatare una considerazione positiva della razionalità illuministica che, in quanto madre delle grandi conquiste del moderno (con particolare riferimento alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo, quale strumento indispensabile alla tutela della dignità e della libertà della persona)⁵⁶, è pienamente identificata con le radici greche del *logos*⁵⁷. E c'è di più: il richiamo alla validità dei diritti umani e la necessità di garantirne l'applicazione contro ogni sistema politico e ideologico che intenda snaturare la dignità dell'uomo, non è semplicemente giustificato in quanto questi ultimi rappresentano l'eredità storica e concettuale del diritto naturale cristiano⁵⁸: è l'evidenza della validità ed indisponibilità di tali diritti a rimandare alla natura trascendente della persona, in una specie di singolarissima "via secolarizzata" a Dio⁵⁹.

⁵⁶ «Questo tentativo, fatto solo a grandi linee, di critica della ragione moderna dal suo interno, non include assolutamente l'opinione che ora si debba ritornare indietro, a prima dell'illuminismo, rigettando le convinzioni dell'età moderna. Quello che nello sviluppo moderno dello spirito è valido, viene riconosciuto senza riserve: tutti siamo grati per le grandiose possibilità che esso ha aperto all'uomo e per i progressi nel campo umano che ci sono stati donati», *ivi*, pp. 213-214. Le grandi conquiste del moderno non sono altrimenti definite da Ratzinger nel discorso di Regensburg. Ma, altrove, assistiamo ad un vero e proprio panegirico della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 (JOSEPH RATZINGER, *Discorso ai membri dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite*. New York: 18 Aprile 2008, in *La Legge di Re Salomone*, cit., pp. 216-225): «Il documento fu il risultato di una convergenza di tradizioni religiose e culturali, tutte motivate dal comune desiderio di porre la persona umana al cuore delle istituzioni, leggi e interventi della società, e di considerare la persona umana essenziale per il mondo della cultura, della religione e della scienza. I diritti umani sono sempre più presentati come linguaggio comune e sostrato etico delle relazioni internazionali», *ivi*, pp. 219-220. Vale appena la pena di sottolineare che le Dichiarazioni universali dei diritti sono, nei fatti, tra i principali prodotti storici della moderna cultura illuministica. È dunque a quest'ultima che fa riferimento Ratzinger.

⁵⁷ Discettando del *logos* in relazione con la Rivelazione cristiana, Ratzinger dice: «Nel profondo, [...] si tratta dell'incontro tra fede e ragione, tra autentico illuminismo e religione», JOSEPH RATZINGER, *Discorso ai rappresentanti della scienza*, cit., p. 208.

⁵⁸ Si veda JOSEPH RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, cit., pp. 51-52.

⁵⁹ Per quanto Ratzinger, coerentemente con la sua impostazione metafisica, scriva che «i diritti riconosciuti e delineati nella "Dichiarazione" si applicano ad ognuno in virtù della comune origine della persona, la quale rimane il punto più alto del disegno creatore di Dio per il mondo e per la storia, e che essi sono basati sulla legge naturale iscritta nel cuore dell'uomo e presente nelle diverse culture e civiltà», è interessante come sottolinei che l'universalità, l'indivisibilità e l'interdipendenza dei diritti umani servono tutte quali garanzie per la salvaguardia della dignità umana e che una restrizione del loro ambito di applicazione significherebbe cedere ad una concezione relativistica, secondo la quale il significato e l'interpretazione dei diritti potrebbero variare e la loro universalità verrebbe negata in nome di contesti culturali, politici, sociali e persino "religiosi" [la sottolineatura è nostra] differenti», JOSEPH RATZINGER, *Discorso ai membri dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite*, cit., p. 220. L'indisponibilità dei diritti umani va dunque ben al di là di una collocazione religiosa, storica, politica o culturale: «La "Dichiarazione universale" ha rafforzato la convinzione che il rispetto dei diritti umani è radicato principalmente nella giustizia che non cambia, sulla quale si basa anche la forza vincolante delle proclamazioni internazionali. [...] I diritti umani debbono essere rispettati quali espressione di giustizia e non semplicemente perché possono essere fatti rispettare mediante la volontà dei legislatori», *ivi*, p. 221. In conseguenza del riconoscimento dell'universalità ed indisponibilità di

Nel mondo secolarizzato conviverebbero dunque due elementi diversi e in qualche modo contraddittori: insieme all'occultamento della funzione metafisica del *logos* e del ruolo guida svolto dal diritto naturale e dalla religione, infatti, avremmo assistito, nel corso dell'era moderna, all'affermazione della validità ed indisponibilità dei diritti dell'uomo, specchio evidente di una mentalità universalistica ed illuministica tutt'altro che incompatibile con i principi della religione cristiana e con la sensibilità religiosa in generale⁶⁰. Il riconoscimento del carattere universale dei diritti dell'uomo svolgerebbe pertanto la funzione di "preservare" la razionalità stessa dalla riduzione a ragione strumentale e sperimentale; inoltre, alcuni tra i principali prodotti della modernità rappresenterebbero delle conquiste della ragione e non delle sottrazioni: particolarmente illuminante è il riferimento alla libertà religiosa⁶¹.

Alla luce di tali riflessioni, può risultare di qualche interesse mettere in luce il legame che, nelle parole di Ratzinger, risulta in grado di tenere insieme i riferimenti ai diritti dell'uomo e al diritto naturale.

tali diritti, universale è anche la natura umana, soggetto di tali diritti (*ivi*, p. 220). Alla luce di queste riflessioni, le parole di Ratzinger sembrano assumere un senso più ampio del semplice riconoscimento del valore trascendente e sacro – e pertanto ancorato ad una prospettiva religiosa e metafisica – della natura umana. Esse sembrano suggerire la necessità di "radicare" la sacralità della persona proprio attraverso il riconoscimento dei suoi diritti inalienabili.

⁶⁰ Non è nostra intenzione tracciare un percorso critico del riconoscimento da parte della Chiesa Cattolica dei diritti dell'uomo, né del difficile rapporto tra quest'ultima e la cultura illuministica: la questione è senz'altro troppo complessa per essere affrontata in questa sede. È possibile fare riferimento all'interessante lavoro di DANIELE LORENZINI, *Jacques Maritain e i diritti umani*, Morcelliana, Brescia, 2012, al quale si rinvia per i riferimenti storici e bibliografici. Dal testo si evince come il riconoscimento – se riconoscimento definitivo c'è stato – da parte della Chiesa cattolica della prospettiva "illuministica" dei diritti dell'uomo sia stata tutt'altro che rapida, immediata e priva di contrasti. L'autore sottolinea come il mondo cattolico abbia per lungo tempo preferito parlare di "diritti della persona". Il fatto che Ratzinger utilizzi in modo indistinto le due terminologie complica senz'altro la questione. Ad ogni modo, più che insistere sul problema del riconoscimento dei diritti umani da parte della Chiesa o sulla volontà di interpretare tale riconoscimento, seguendo una *lectio facilior*, alla stregua di un loro battesimo alla luce della dottrina cristiana (si veda a tal proposito PHILIPPE PORTIER, *L'ossessione dell'Illuminismo. Giovanni Paolo II e il mondo moderno*, Manni Editori, Milano, 2006), abbiamo preferito seguire un percorso differente.

⁶¹ JOSEPH RATZINGER, *Discorso ai membri dell'Assemblea generale delle nazioni unite*, cit., p. 223.

5. Simboli e legami

Per quanto Ratzinger insista sulla natura puramente razionale del diritto naturale, è chiaro come il suo autentico punto di riferimento sia il diritto naturale cristiano⁶². Il tentativo di tenere insieme la prospettiva metafisica di quest'ultimo con il riconoscimento del carattere universale ed indisponibile dei diritti umani presenta qualche difficoltà, che non si attenua, ma si accentua, nel momento in cui viene sostenuto che, proprio attraverso il riconoscimento di questi ultimi, è possibile rimandare alla natura trascendente della persona e dunque aprire un varco alla sensibilità religiosa. Ma, ad ogni modo, anche salutare il loro riconoscimento quale prodotto dell'evoluzione storica e concettuale del diritto naturale cristiano che, identificato col diritto naturale *tout court*, ne rappresenterebbe al tempo stesso l'unica radicale possibilità di legittimazione, si dimostra un problema di non poco conto. Come è stato osservato, infatti, il riconoscimento del valore universale dei diritti dell'uomo rappresenta il prodotto conclusivo di un'evoluzione storica che, prendendo le mosse dal moderno giusrazionalismo, giunge alla formulazione delle moderne carte costituzionali dei giorni nostri. La grande differenza tra i principi del diritto naturale moderno (destinati ad evolversi nelle nostre moderne carte costituzionali e dunque a determinare le caratteristiche dello Stato di diritto) e i principi del diritto naturale cristiano tradizionale, consiste nel fatto che i primi si fondano su di un modello per il quale sono gli individui, in quanto portatori di diritti, a rappresentare il fondamento della società organizzata. Di contro, il richiamo al diritto naturale cristiano, nelle società pre-moderne, più che fungere da garanzia per le libertà ed i bisogni dell'individuo, ha svolto la funzione di tutelare – “contro” quest'ultimo – l'*organon* stesso della comunità. Quest'ultimo elemento non può in alcun modo essere ridotto ad una semplice circostanza storica⁶³. Le conquiste del moderno, intrinsecamente

⁶² Si veda a tal proposito WOLFGANG WALDESTEIN, *Scritto nel cuore. Il diritto naturale come fondamento di una società umana*, Giappichelli, Torino, 2014, citato dallo stesso Ratzinger. Sulla pluralità di valori e significati che ha assunto e può assumere il diritto naturale, in questa sede è solamente possibile fare riferimento alla voce *Giusnaturalismo*, a cura di SERGIO COTTA, in *Enciclopedia del diritto*, Vol. XIX, Giuffrè Editore, Milano, 1970, pp. 510-523.

⁶³ NORBERTO BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 2014. La riflessione di Bobbio è incentrata sulla genesi storico-concettuale dei diritti umani e dello stato di diritto. Lo studioso ritiene che questi ultimi abbiano preso le mosse proprio dal superamento del modello tradizionale di società, caratterizzato da una prospettiva olistica ed organicistica. Tale concezione, risalente ad Aristotele – e sostanzialmente confermata dal naturalismo cristiano – non considera gli individui quali portatori di diritti, ma destinatari di compiti e doveri che vengono loro assegnati “dall'alto”. Al contrario, la svolta della modernità avrebbe messo al centro del discorso giuridico l'individuo e le sue libertà. Il diritto naturale moderno (o giusrazionalismo), a differenza del giusnaturalismo cristiano, dunque, non si caratterizza per una concezione “olistica”, “naturalistica” e “organicistica”, quanto piuttosto

rappresentate da un'inevitabile svolta soggettivistica ed individualistica (intendendo con questo termine non le negazione della condizione sociale e comunitaria dell'individuo, quanto piuttosto la negazione della sua collocazione "ontologica" e "naturale" in un ambito gerarchico e cosmologico prestabilito), difficilmente possono conciliarsi con l'approccio olistico e metafisico della tradizione metafisica classica.

Che valore deve essere allora attribuito al riconoscimento del moderno stato di diritto? La domanda può trovare risposta unicamente se formulata in relazione ad un'altra, e precisamente: che valore è possibile attribuire ai richiami frequenti al diritto naturale? Entrambe le domande possono tuttavia essere risolte unicamente attribuendo un significato ben preciso alla dimensione metafisica del *logos* e alla sua funzione.

L'ipotesi che qui vogliamo suggerire è che questi tre concetti – dimensione "metafisica" della razionalità, "indisponibilità" dei diritti umani e "universalità" del diritto naturale – rappresentano, nella riflessione di Ratzinger, "tre" facce della stessa medaglia (il che di per sé già appare bizzarro dal momento che, normalmente, una medaglia di facce ne ha due).

Volendo individuare una parola chiave nei discorsi dell'allora Pontefice, potremmo indicarla nella parola "legàme": volta per volta, infatti, viene infatti sottolineato del *logos* la capacità di creare legàmi. In primo luogo si tratta di tenere insieme l'"indisponibilità" dei diritti umani con la loro origine "ontologica", attraverso il riconoscimento del carattere universale del diritto naturale e della persona umana. In secondo luogo, si tratta di tenere insieme la prospettiva "metafisica" – e dunque aperta al trascendente – con il riconoscimento delle conquiste dei moderni, riconducendo in tal modo "le libertà dei moderni" alla loro origine divina, rafforzando il valore del diritto naturale e il rispetto dei diritti umani fondamentali. In terzo luogo, si tratta della necessità di ancorare il riconoscimento dei diritti dell'uomo ad una corretta prospettiva metafisica e religiosa che sia in grado di armonizzarli con i "doveri dell'uomo"⁶⁴. In linea più generale, si tratta di "riallacciare" la razionalità

per essere stato la prima forma teorica e giuridica (peraltro destinata ad evolversi ben oltre lo stesso concetto di diritto naturale) attraverso la quale gli individui hanno ribaltato il modello tradizionale di società. Modello, pienamente legittimato dal diritto naturale cristiano, "contro" il quale – si pensi al principio di tolleranza, alla libertà religiosa, alla laicità dello stato – sono sorte le libertà dei moderni e i diritti inviolabili dell'uomo. Si vedano soprattutto le pp. 57-65; 114-117 e 120-141.

⁶⁴ «*Lo Spirito è Cristo e Cristo è il Signore che indica la strada. Con la parola sullo Spirito e sulla libertà si schiude un vasto orizzonte, ma allo stesso tempo si pone un chiaro limite all'arbitrio e alla soggettività, un limite che obbliga in maniera inequivocabile il singolo come la comunità e crea un legame superiore a quello della lettera: il legame dell'intelletto e dell'amore. Questa tensione tra legame e libertà [...] ha determinato anche il pensiero e l'operare del monachesimo e ha profondamente plasmato la cultura occidentale. Essa si pone nuovamente anche alla nostra generazione*

positivista alla sua radice metafisica, legandola, in tal modo, agli interrogativi fondamentali dell'esistenza umana e di assegnare alla pratica religiosa il ruolo di stabilire un "ponte" tra i principi del diritto naturale – che restano a monte dei diritti dell'uomo – e la loro applicazione concreta⁶⁵. Come è possibile agevolmente notare, si tratta di elementi spesso eterogenei tra loro.

Tuttavia, nel tempo della secolarizzazione, il *logos* è chiamato proprio a "legare" ciò che quest'ultima ha "slegato". L'*ethos* secolarizzato, infatti, secondo una interessante definizione, può essere ben rappresentato dall'immagine del "Sé schermato"⁶⁶, immagine tesa a rendere come la caratteristica pregnante dell'uomo moderno sia la tendenza a staccarsi dall'ingenua e "porosa" relazione col mondo naturale, col mondo del sacro e, dunque, con la prospettiva trascendente della metafisica. Tale distacco non rappresenta – almeno in prima istanza – la negazione di questi elementi, ma la loro problematizzazione, tanto da aprire il varco alla possibilità dell'ateismo, del solipsismo e dell'indifferentismo etico. Ed ecco che, nelle parole di Ratzinger, proprio il riferimento al diritto naturale, richiamato dall'evidente indisponibilità dei diritti umani, sembra svolgere il ruolo di evitare questa deriva. In altri termini: la rivalutazione della razionalità illuministica e il suo collocamento nell'ambito della storia del *logos*, assumono principalmente la funzione di riallacciare i legami tra la trascendenza e l'uomo, ribadendo il destino metafisico e religioso di quest'ultimo⁶⁷.

I principi fondanti dello stato di diritto e l'assoluta indisponibilità dei diritti umani possono essere riconosciuti sempre e solo unitamente alla dottrina cristiana del diritto naturale proprio perché lo scopo implicito del discorso consiste nel riallacciare i ponti tra la trascendenza e la coscienza umana, tra il destino metafisico e la dimensione mondana e soggettiva della coscienza. Di più: legando "diritto" e "natura", lo scopo sembra quello di tenere assieme la società umana e le sue radici ontologiche. Di conseguenza, la difficoltà in-

come sfida di fronte ai poli dell'arbitrio soggettivo, da una parte, e del fanatismo fondamentalista, dall'altra. Mancanza di legame e arbitrio non sono libertà, ma la sua distruzione», JOSEPH RATZINGER, *Discorso al mondo della cultura. Collège de Bernardis, Parigi: 12 settembre 2008*, in *La legge di Re Salomone*, cit., pp. 232-233.

⁶⁵ Si veda, a tal proposito, ID., *Discorso alle autorità civili. Londra, Westminster Hall: 17 settembre 2010*, in *La Legge di Re Salomone*, cit., pp. 238-243.

⁶⁶ Si veda il già citato CHARLES TAYLOR, *L'età secolare*, soprattutto le pp. 11-122.

⁶⁷ «La ragione positivista [...] assomiglia a quegli edifici di cemento armato senza finestre, in cui ci diamo il clima e la luce da soli e non vogliamo più ricevere ambedue le cose dal mondo vasto di Dio. E tuttavia non possiamo illuderci che in tale mondo autocostruito attingiamo in segreto ugualmente alle "risorse" di Dio, che trasformiamo in prodotti nostri. Bisogna tornare a spalancare le finestre, dobbiamo vedere di nuovo la vastità del mondo, il cielo e la terra e imparare a usare tutto questo in modo giusto», JOSEPH RATZINGER, *Discorso al Parlamento federale tedesco*, cit., p. 249.

terpretativa può essere risolta unicamente riconoscendo carattere “operativo” e “simbolico” al discorso di Ratzinger: l’indisponibilità del diritto naturale e dei diritti dell’uomo rimanda a due “immagini”, immagini che svolgono la funzione simbolica di ribadire la natura trascendente del reale e la validità della prospettiva metafisica. La rinuncia che Habermas richiedeva ai credenti affinché le loro ragioni potessero avere accesso alla sfera pubblica (la necessità di “slegare” il metafisico dal trascendente attraverso il riconoscimento “interno” dei principi che hanno guidato il processo di secolarizzazione), si ribalta completamente nella riflessione di Ratzinger: il riconoscimento dei principi che hanno caratterizzato la razionalità politico-giuridica del moderno serve proprio allo scopo di riallacciare quel legame metafisico tra l’uomo e la sua origine, che proprio il processo secolarizzazione ha inteso spezzare. Vale a dire a “tenere unito il mondo”.

6. Conclusioni: natura simbolica ed operativa del diritto: “legare” e “s-legare”

Quello che qui è in gioco è la natura operativa del diritto. Quest’ultimo, infatti, come è stato detto, si caratterizza per essere una realtà sociale “istituita” attraverso l’uso di immagini, segni e formule che assumono una valenza prettamente “simbolica”. La stessa società è dunque trasformata ed organizzata attraverso l’uso del diritto, il quale rivela in tal modo la sua natura operativa. La funzione simbolica delle immagini giuridiche rimanda all’istituzione di una relazione di “significato” tra queste ultime e la “cosa”, vale a dire la realtà sociale da organizzare e trasformare. “Istituzione” che non assume originariamente carattere logico o concettuale, ma “immaginario” e creativo, e che svolge la doppia funzione del *lègein* (catalogare, collocare, definire) e del *teuchèin* (operare “in vista di”). In tale prospettiva alla realtà sociale viene esplicitamente riconosciuto il carattere “autoistituito”⁶⁸.

Questa considerazione preliminare ci consente una possibile interpretazione dell’uso di quella particolare “immagine” giuridica rappresentata dai diritti umani. Essa – insieme all’immagine del moderno stato di diritto – svolge, nella riflessione di Ratzinger, la specifica funzione di legare il suo “significato” – che come visto consiste nel ribadire la preesistenza del diritto naturale rispetto alle forme storiche e fattuali del diritto positivo – alla “cosa” mondo, ottenendo in tal modo lo scopo di mantenerlo in stretta relazione con il suo fondamento trascen-

⁶⁸ CORNELIUS CASTORIADIS, *L’istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995. Si vedano le pp. 74-141 e 231-274.

dente, Dio. In altri termini, l'immagine dei diritti umani svolgerebbe la funzione simbolica di tenere insieme il diritto naturale – già “scritto nel cuore” del mondo umano e sociale – con la sua radice ontologica e trascendente. Allo stesso tempo, svolgerebbe il compito, “religioso”, di legare la nascita della società – e dunque la sua istituzione – con la nascita del mondo⁶⁹, ribadendo la natura creata di entrambe, ad opera ed immagine di una realtà trascendente. Tuttavia siamo di fronte ad un'operazione in grado di funzionare solo a patto che ne venga occultata proprio la natura immaginaria ed istituita⁷⁰. Non si tratta, infatti – come vorrebbe Ratzinger – di dedurre o applicare i principi del diritto, di un fantomatico e mai troppo chiarificato diritto naturale⁷¹, dal loro fondamento metafisico ed ontologico. Si tratta di utilizzare le immagini del diritto per riallacciare quel legame tra mondo e trascendenza che la secolarizzazione ha reso problematico, slegando e svincolando il soggetto dalla prospettiva ontologica e metafisica che prima lo teneva avvinto. L'ordinamento del moderno stato democratico di diritto è in ultima istanza legittimato attraverso il riconoscimento dell'in-disponibilità ed universalità dei diritti dell'uomo, la cui connessione col diritto naturale cristiano risulta essere non di tipo “logico”, ma “simbolico-operativa”, al preciso scopo eminentemente pratico di sanare le fratture del mondo post-secolare, riconducendo nuovamente la società ad una prospettiva religiosa e metafisica, riaffermandone in tal modo la natura essenzialmente “eteronoma”⁷².

Al contrario, la proposta di verbalizzazione del sacro avanzata da Habermas intende proprio privare la sensibilità religiosa di tale legame con la metafisica, utilizzando l'immagine dei diritti umani e dei principi democratici che ne garantiscano l'applicazione, quale strumento per “slegare” la rappresentazione degli individui e della società da un prestabilito modello ontologico e sociale. In altri termini, essa intende assecondare il processo di secolarizzazione attraverso il riconoscimento della natura fallibilistica non solo della conoscenza, ma anche del sacro stesso, ribadendo la natura “autonoma” delle istituzioni umane.

⁶⁹ ID., *Istituzione della società e religione*, (1986) in ID., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari, 1998, pp. 9-30. Scrive l'Autore, a proposito della funzione sociale della religione: «A questo punto la soluzione è stata quella di legare insieme origine del mondo e origine della società, significazione dell'essere ed essere della significazione. Ecco l'essenza della religione: tutto ciò che è diventa sussumibile sotto le stesse significazioni», *ivi*, p. 16.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 26-38.

⁷¹ Si veda, a tal proposito NORBERTO BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 139-209.

⁷² L'occultamento – o negazione – della natura autoistituita della società sembra essere un elemento centrale dell'immaginario religioso. Scrive Castoriadis: «L'enigma della società eteronoma e l'enigma della religione sono in massima parte un solo e medesimo enigma», CORNELIUS CASTORIADIS, *Istituzione della società e religione*, cit., p. 28.

Le due prospettive chiamano dunque in causa il ruolo “simbolico” ed “operativo” delle immagini giuridiche che evocano e sembrano muoversi – entrambe – nel mezzo del processo di secolarizzazione, al quale riconoscono – ognuna secondo il proprio orientamento – una dimensione non semplicemente “sottrattiva”, mettendone in luce l’inevitabile ed ineludibile problematizzazione del rapporto uomo-mondo. Che si tratti di una trasformazione del concetto di trascendenza, come vuole Habermas, o piuttosto della difficoltà di riallacciare un ponte con quest’ultima, come sembra sostenere Ratzinger, è chiaro che entrambi ne riconoscono l’avvenuta irreversibilità antropologica, la cui ricaduta giuridica principale sembra consistere nella difficoltà di individuare una qualche legittimazione etica agli ordinamenti vigenti. Ma c’è di più: entrambi, attraverso l’utilizzo operativo di immagini, rimandano alla funzione essenzialmente pratica del diritto e sembrano suggerirci, ben al di là delle stesse intenzioni (e per certi aspetti contro di esse), come la domanda sulla legittimazione etica del moderno stato di diritto non possa in alcun modo trovare risposta sul piano del diritto naturale⁷³, ma debba essere inevitabilmente affrontata da una prospettiva di tipo pratico-operativo, dal momento che ogni processo argomentativo volto allo scopo rimanda inevitabilmente ad operazioni pratiche e simboliche le quali – siano esse religiose o meno – prima ancora di rappresentare un supporto motivazionale in grado di conferire validità alle istituzioni vigenti, sembrano tese alla trasformazione del senso sociale di queste stesse istituzioni.

⁷³ A tal proposito può esser di qualche interesse fare riferimento al testo di MARINA LALATTA COSTERBOSA, *Il diritto come ragionamento morale. Saggio sul giusnaturalismo contemporaneo e le sue applicazioni bioetiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, in cui Habermas è indicato quale esponente di una particolarissima forma di giusnaturalismo (pp. 143 -172).