

Antonella Besussi

ASSOLUTI TERRESTRI? LE SFIDE AL LIBERALISMO IN UNA SOCIETÀ POST-SECOLARE

 Centro Einaudi

N1 2008



Laboratorio di Politica Comparata
e Filosofia Pubblica

© 2008 Antonella Besussi e LPF • Centro Einaudi

Antonella Besussi è professore di Filosofia politica nella Facoltà di Scienze politiche dell'Università degli Studi di Milano, dove insegna anche Etica pubblica e coordina la sezione di Teorie politiche normative del Dottorato in Studi politici della Graduate School in Social, Political and Economic Sciences. I suoi interessi sono rivolti a questioni di teoria politica nella tradizione analitica e in quella continentale. Tra le sue pubblicazioni: *La società migliore. Principi e politiche del New Deal* (1992), *Giustizia e comunità. Saggio sulla filosofia politica contemporanea* (1996), *Somiglianza e distinzione. Saggi di filosofia politica* (2001).

e-mail: antonella.besussi@unimi.it

Il Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica promuove attività di studio, documentazione e dibattito sulle principali trasformazioni della sfera politica nelle democrazie contemporanee, adottando sia una prospettiva descrittivo-esplicativa che una prospettiva normativa, e mirando in tal modo a creare collegamenti significativi fra le due.

L'attività del Laboratorio, sostenuta dalla Compagnia di San Paolo, si concentra in particolare sul rapporto fra le scelte di policy e le cornici valoriali all'interno delle quali tali decisioni sono, o dovrebbero essere, effettuate.

L'idea alla base di questo approccio è che sia non solo desiderabile ma istituzionalmente possibile muovere verso forme di politica «civile», informate a quel «pluralismo ragionevole» che Rawls ha indicato come tratto caratterizzante del liberalismo politico. Identificare i contorni di questa nuova «politica civile» è particolarmente urgente e importante per il sistema politico italiano, che appare ancora scarsamente preparato ad affrontare le sfide emergenti in molti settori di policy, dalla riforma del welfare al governo dell'immigrazione, dai criteri di selezione nella scuola e nella pubblica amministrazione alla definizione di regole per le questioni eticamente sensibili.

LPF • Centro Einaudi
Via Ponza 4 • 10121 Torino
telefono +39 011 5591611 • fax +39 011 5591691
e-mail: segreteria@centroeinaudi.it
www.centroeinaudi.it

INDICE

ASSOLUTI TERRESTRI? LE SFIDE AL LIBERALISMO IN UNA SOCIETÀ POST-SECOLARE	5
Il ritorno delle credenze	8
Secolarismo politico o fondamentalismo secolare?	12
Ragionevolmente credenti	15
Provocazioni metafisiche e secolarismo fondativo	18
Secolarismo senza verità	23
Disputandum est	27
Assoluti terrestri?	33
Riferimenti bibliografici	40

PAROLE CHIAVE

secolarismo, post-secolarismo, assolutismo, disputa, verità

ABSTRACT

**ABSOLUTES FOR EARTHLINGS?
CHALLENGES TO LIBERALISM IN A POSTSECULAR AGE**

Postsecularism denotes a new public visibility of religion, and more generally of moral beliefs previously compelled to privatisation or at least to a nonpublic status. This new visibility (ranging from fundamentalism to metaphysical objection) implies different political and philosophical challenges to secularism if secularism is understood not just as the institutional separation between church and state, but as a set of restrictions on individual conduct and evaluation deriving from a commitment to that separation. The aim of the paper is to object to the doctrine of political secularism as expressed in the prevailing paradigm of liberal political philosophy, that is political liberalism, claiming its inadequacy to defend secularism as a disputed option because of its philosophical weakness, and particularly because of its fear of truth. If you are preaching just to converts you are unfit to persuade the dissidents.

ASSOLUTI TERRESTRI? LE SFIDE AL LIBERALISMO IN UNA SOCIETÀ POST-SECOLARE

Parlare di post-secolarismo significa prendere atto di una nuova visibilità pubblica della religione, che – in forme più e meno acute – segue o la via della politicizzazione fondamentalistica o la via dell’obiezione metafisica, rappresentando in entrambi i casi, per quanto con diverse modalità, una sfida significativa all’assetto secolarista delle società liberaldemocratiche. Trattandosi di una sfida che mette in questione principi primi o ultimi, considerabili per lo più naturalizzati se li si guarda da un punto di vista sociologico, sembra interessante valutarla teoricamente come una crisi che investe la sicurezza di presupposti abitualmente considerati impliciti, mettendo in evidenza un dissenso di tipo fondazionale. Proprio per questo le circostanze che la nozione descrive interessano qui in merito ai loro effetti sulla teoria politica liberale più influente, che interpreta ragioni secolari come ragioni pubbliche ma riesce a darne solo una visione autoreferenziale, che circostringe il suo uditorio e la sua portata giustificativa ai già convertiti.

Nelle sue diverse articolazioni, quello che chiamerò in senso lato liberalismo politico propone infatti una nozione di secolarismo che appare nello stesso tempo debole, dal punto di vista delle ragioni che può dare di sé, ed esigente, dal punto di vista delle restrizioni che impone in nome di tali ragioni: si tratta, insomma, di un secolarismo cui mancano ragioni che lo rendano persuasivo oltre i confini di una *constituency* elettiva¹. La strategia difensiva standard che suggerisco di ripensare vede nel secolarismo un motivo di riconciliazione tra credenze morali divergenti.

Prendere atto che in circostanze post-secolari il secolarismo è piuttosto motivo di divisione tra credenze morali divergenti vuol dire sollevare due problemi: il primo

Una versione sostanzialmente diversa di questo scritto è in <http://www.sociol.unimi.it/papers/2007-06-12>. Ho presentato i suoi argomenti centrali in diverse occasioni seminariali e desidero qui ringraziare almeno Ian Carter, Maurizio Ferrera, Elisabetta Galeotti, Roberto Gatti, Marco Geuna, Roberta Sala, Paolo Segatti, Francesco Zucchini per le utili osservazioni e critiche. Anche quella proposta qui è una versione provvisoria. Ringrazio anticipatamente chi volesse fornirmi ulteriori suggerimenti.

¹ Il liberalismo politico identifica qui un paradigma che, per quanto elaborato nella sua forma esemplare da John Rawls, si estende oltre i confini del suo lavoro, coincidendo prevalentemente con l’interesse a ragionare intorno alla legittimità di assetti istituzionali secolari e ai suoi requisiti. Cfr., per esempio, Ackerman (1994).

riguarda il carattere futile di una tesi sul secolarismo che lo intenda come tesi politica indipendente da dispute, e non come opzione disputata in circostanze di disaccordo fondazionale, quando cioè sia in questione la sua desiderabilità; il secondo riguarda il carattere ambiguo di una tesi sul secolarismo che lo consideri il segno caratteristico di un ordine politico di invenzione umana. Un ordine politico secolare è un ordine politico in cui regole pubbliche sono indipendenti da devozioni private; ma è anche un ordine politico che si legittima senza passare per criteri trascendenti, dei quali il divino in quanto sovrastante l'umano è solo una variante. È proprio la concentrazione esclusiva sul secolarismo nel primo senso a caratterizzare il liberalismo politico. Si ignora, cioè, deliberatamente che per valere come opzione politica il secolarismo deve affermarsi come opzione costituzionale, e che per farlo ha bisogno di legittimare più che contingentemente i suoi criteri operativi.

Nel mio argomento, invece, i due passaggi sono strettamente connessi e corrispondono a due diversi percorsi presenti nel testo. Se si riconosce il secolarismo come opzione disputata, infatti, si deve ammettere che, viste le circostanze di sfida fondazionale, gli serve una difesa più che politica; se una disputa fondazionale è una disputa sui punti fermi, difendere il secolarismo in questa disputa richiede di metterlo in gioco per saggiare i suoi punti fermi; per essere tali i punti fermi hanno bisogno di una garanzia assicurativa che li distingua da altri criteri di orientamento valutativo; sembrerebbe quindi che una difesa più che politica del secolarismo richieda di fare affidamento su assunti fondamentali a partire dai quali sia possibile mostrare se e perché il secolarismo è preferibile a stati di cose alternativi.

Si riproduce così una dinamica di sacralizzazione dei punti fermi che mostra il significato dubbio della tesi secondo cui invenzione del secolare ed emancipazione dal sacro coincidono. Tuttavia, se è vero che la sacralizzazione risponde all'esigenza di tutelare punti fermi cercando di mostrarne l'irrinunciabilità, non si può trascurare che tale esigenza prende forma nelle circostanze di teorie e pratiche «terrestri» che le resistono, contestando la possibilità di produrre risposte certe e definitive. Una difesa del secolarismo adeguata alla sua crisi non deve essere una difesa ingenua: non si tratta di promuovere una riscossa che favorisca autorassicurazione, ma di essere all'altezza di una disputa che mette alla prova il carattere non negoziabile dei punti fermi in gioco. Così come quello che Hannah Arendt chiama «il bisogno di assoluto» non è neutralizzato dalla pretesa di autolegittimazione dell'ordine politico moderno, che non rinuncia a strategie assicurative per i suoi principi costituenti, allo stesso modo il ricorso a qualche tipo di assoluto sembra indispensabile per far valere un'opzione disputata garantendo autorevolezza riconoscibile ai principi che promuove. In entrambi i casi, d'altra parte, si tratta di un assolutismo regolativo, che non può affidare la tenuta dei suoi criteri a inconfutabili legittimazioni trascendenti, pur essendo impegnato a tutelarli incondizionatamente. Se intende accogliere la sfida che gli è rivolta in circostanze post-secolari, il secolarismo si trova nella difficile condizione di fare i conti con il suo bisogno di assoluti, di mostrare se e come è in grado di com-

petere sul terreno della ricerca di verità che la disputa fondazionale richiede di praticare.

In quel che segue propongo anzitutto alcune considerazioni in merito al carattere problematico di una tesi politica sul secolarismo in circostanze post-secolari, insistendo sulla fragilità delle sue strategie di legittimazione a confronto con la riattivazione pubblica di questioni e dilemmi che di tali strategie contestano gli assunti fondamentali. Ipotizzo quindi che circostanze post-secolari segnalino l'esigenza di uno slittamento di paradigma in filosofia politica: il profilo pratico e filosoficamente superficiale caratteristico del paradigma analitico esemplarmente rappresentato da John Rawls sembra dover lasciare posto a un profilo teoretico e filosoficamente impegnato, se si vuole prendere atto del carattere contestato e contestabile dell'opzione secolarista per arrivare a tematizzare circostanze di disaccordo fondazionale. L'indisponibilità di premesse condivise che funzionino come standard di giustificazione mutuamente accettabili definisce tali circostanze come lo spazio di un confronto tra tesi valutative contrapposte che suggerisco di interpretare secondo quello che chiamerò *lo schema della disputa*, recuperando il termine dalla tradizione culturale medievale, ma anche pensando alla dimensione agonistica caratteristica della filosofia nel dialogo platonico. Se la disputa corrisponde al tipo di disaccordo considerato intrattabile nel liberalismo politico perché caratterizzato dall'indisponibilità di un quadro concettuale condiviso, quello che seguendo Jean Hampton (1989) chiamerò lo stile socratico in filosofia politica potrebbe rappresentare uno spunto iniziale per l'elaborazione di un nuovo paradigma².

Nel secondo percorso dello scritto esamino invece il significato ambiguo dell'auto-referenzialità rivendicata dall'ordine politico moderno quando sottolinea la sua emancipazione secolare da legittimazioni trascendenti. L'ambiguità di tale rivendicazione discende dal fatto che l'invenzione di una politica secolare non può rinunciare al bisogno di assoluto perché ha l'esigenza di tutelare la validità intrinseca dei suoi standard costitutivi. Una riflessione sul carattere problematico e irrinunciabile di questo bisogno, che è un bisogno secolare di trascendenza, porta a suggerire la possibilità di «assoluti terrestri» in quanto credenze non negoziabili o punti fermi di orientamento pratico e cognitivo che appaiono allo stesso tempo irrinunciabili, se non si vuole ridurre il secolarismo a un metodo o a una procedura, ed esposti all'incertezza, se la libertà secolare dal trascendente ammette con difficoltà l'idea di verità che non abbiano bisogno dell'approvazione umana. In quanto verità paradossalmente incerte, assoluti terrestri potrebbero orientare l'impegno disputante della filosofia politica liberale in circostanze post-secolari senza poterle garantire il successo delle sue tesi, ma offrendole almeno un'occasione per rivitalizzarsi.

² Hampton (1989) ha intuito con grande anticipo e originalità di argomenti la tensione tra stile socratico e stile rawlsiano in filosofia politica. Se la filosofia politica coincide con una pratica riconciliatoria, lo stile socratico, insistendo sulla rilevanza della verità nella discussione pubblica, rischia di rivelarsi politicamente inconcludente. Se ne deve trarre che per promuovere l'accordo la filosofia politica debba rinunciare al suo modo caratteristico di filosofare? Perché lo stile socratico non potrebbe essere impiegato per trattare questioni sulle quali il consenso non c'è, e che non possono essere rimosse dall'agenda politica?

IL RITORNO DELLE CREDENZE

Per quanto il «post-ismo» lasci sempre nell'ambiguità il rapporto da intrattenere con la nozione che intende problematizzare, si può ritenere che parlando di post-secolarismo ci si riferisca a un indebolimento o a un'inadeguatezza del secolarismo in quanto ideale moderno della separazione tra regole pubbliche e devozioni private, un ideale che il liberalismo ha difeso come soluzione capace di pacificare credenze religiose divergenti perché garante di un ordine politico imparzialmente giustificabile di fronte a tali credenze. Non è chiaro se circostanze post-secolari siano un esito o un motivo della crisi di questa soluzione. Ci si può chiedere però se essa disponga di una difesa all'altezza delle sue difficoltà.

Se la difesa di tesi o soluzioni è un compito caratteristico della filosofia politica, e se tale difesa è da intendersi nel doppio senso dell'*advocacy* e della giustificazione, la prima questione da porre è se il liberalismo politico sia in grado di offrire una difesa del secolarismo adeguata alla sua crisi o se per renderla possibile sia opportuno pensare a uno slittamento di paradigma. È bene precisare subito che quella qui considerata come una difesa adeguata ammette anzitutto che sulla soluzione secolarista *disputandum est*, adottando di conseguenza un'attitudine rivolta all'indagine, che accetta e avanza contestazioni, cercando di far valere le sue tesi senza confondere la possibilità di mostrare che sono giuste con l'assoluta certezza che lo siano. Come noto, si parla di slittamento quando un paradigma incontra anomalie di cui fatica a rendere conto o situazioni che è impreparato a trattare: il ritorno pubblico intensivo delle credenze religiose potrebbe rappresentare per il liberalismo politico una difficoltà esemplare di questo tipo, non solo data la sua strutturale propensione a escludere che credenze controverse possano contare come ragioni legittime nello spazio della deliberazione politica, ma considerando soprattutto che tale propensione è modellata proprio in riferimento al caso-tipo di credenza politicamente inaffidabile, perché assolutisticamente conflittuale, che la credenza religiosa rappresenta.

Ponendo il problema del confronto tra credenze morali nel discorso pubblico, circostanze post-secolari mettono in questione una difesa del secolarismo che punti alla loro privatizzazione o al loro contenimento in spazi esterni a quello della decisione politica allo scopo di impedire che esercitino un ascendente di qualche tipo su tale decisione. Se una credenza è l'attitudine epistemica a considerare qualcosa come vero quando sia possibile darne qualche tipo di evidenza non necessariamente conclusiva, e se gli impegni di valore che permettono di credere vero qualcosa sono inevitabilmente disputabili, una difesa del secolarismo centrata sulla neutralizzazione delle credenze è improduttiva³. La ridefinizione post-secolare della sfera

³ Se una credenza religiosa rinvia a un sistema soggettivo di validazione, basato cioè su ragioni che non devono necessariamente apparire giustificate al non credente, la pubblicizzazione post-secolare delle credenze favorisce anche una loro probabile tendenza all'oggettivazione, sollecitando cioè l'interesse a incrementare l'accessibilità delle ragioni che le specificano. Una credenza religiosa non equivale necessariamente a una fede incommunicabile.

pubblica come spazio di confronto tra credenze, infatti, restituisce cittadinanza politica proprio a quelle ragioni «complete», vale a dire in diversi modi condizionate da una passione per la verità, che il secolarismo liberale richiede di eludere quando si debbano discutere questioni fondamentali. In quanto ragioni dipendenti da verità, per definizione non condivise, le credenze sono impossibilitate a legittimare decisioni pubbliche, che devono invece apparire giustificabili sulla base di ragioni indipendenti da quelle non condivise. Si stabilisce così il carattere politico di tali ragioni indipendenti, in quanto ragioni di legittimità, distinguendolo da quello metafisico, e dunque politicamente indecidibile, caratteristico delle credenze. Questo dispositivo dualistico è caratteristico dell'argomento liberale per il secolarismo, ma, come mostra chiaramente l'argomento lockeano, non deve necessariamente presumere che le ragioni politiche stiano in piedi da sole: nel liberalismo classico, anzi, l'interesse a intercettare il consenso di un'ampia varietà di devozioni religiose e ad alimentarlo confrontandosi direttamente con i loro impegni è ampiamente diffuso; nello stesso tempo, le credenze religiose sono invitate e provocate al confronto razionale. Nel caso del liberalismo politico, invece, ragioni di legittimità sono secolari perché la loro forza normativa non dipende in alcun modo da considerazioni esterne al funzionamento autosufficiente dello spazio politico.

Si noti che qui è all'opera una strategia di ridimensionamento del ricorso al secolarismo, inteso in forma debole, come dispositivo per articolare l'autonomia dei principi politici da diversi credi metafisici, religiosi e secolari, e non come un sistema di credenze, una visione del mondo o un'ideologia che regoli laicamente politiche e istituzioni pubbliche. Quella tra secolarismo politico e laicismo è una differenza categorica: se in quanto criterio di secondo ordine il secolarismo funziona come un *frame* neutrale alla libertà di credenza senza impegnare la legittimità politica a sostanzarsi dottrinarmente, in quanto orientamento fondamentale il secolarismo tende invece a discriminare tra credenze, marginalizzando quelle inadeguate o incompatibili con una regolazione secolarista della vita pubblica. Se nel caso del laicismo la marginalizzazione coinvolge credenze religiose, nel caso del secolarismo politico anche credenze secolari possono risultare inadeguate a giustificare la legittimità politica, e anche credenze religiose possono risultare adeguate in tal senso. Non si tratta quindi di una semplice differenza di grado, come sarebbe se il secolarismo politico si distinguesse da quello ideologico perché tende a operare in uno spazio più ristretto, ma di una differenza di principio, che decide del carattere liberale del secolarismo stesso, neutralizzandone implicazioni potenzialmente esclusivistiche e autoritarie sia insistendo sulla libertà di credenza, che impedisce di sostanziare la legittimità politica attraverso una delle credenze possibili, sia estendendo esplicitamente questa preclusione a dottrine secolariste (un regime secolare non è necessariamente più liberale di un regime teocratico, basta pensare al comunismo sovietico o al baathismo iracheno).

Il modo di operare del secolarismo politico, tuttavia, appare meno ospitale di quanto queste premesse di principio lascino credere. In quanto dispositivo di legittimità politica, il secolarismo prevede infatti una distinzione rilevante tra ragioni

pubbliche e non pubbliche, stabilendo che solo ragioni pubbliche sono politicamente ammissibili, cioè in grado di condizionare la legittimità di regole che implicino obblighi coercitivamente sanzionabili per chiunque. Presuppone quindi una sfera pubblica depurata dal conflitto tra tesi morali, filosofiche e religiose e un contenimento della libertà di credenza nello spazio non pubblico della società civile e della cultura associativa. Sottoscrivere il secolarismo politico significa anteporre il bisogno di accordo al bisogno di far valere come vere credenze la cui verità è controversa. Il carattere che il liberalismo politico attribuisce a questo impegno, tuttavia, appare esso stesso controverso, non solo perché si assume che il valore dell'accordo sia incondizionatamente superiore al valore della verità delle credenze, ma perché questa assunzione non è motivata in termini prudenziali. Il riconoscimento che la verità «fa male» all'accordo politico non dipende insomma da un interesse hobbesiano al secolarismo in quanto soluzione per assicurare uno stato di tregua tra credenze concorrenziali. Chiarendo meglio questo aspetto cominceranno anche a essere più chiare le ragioni per cui il secolarismo in quanto tesi politica autosufficiente risulti inadeguato a circostanze post-secolari. Sembra infatti si tratti di ragioni strutturali, connesse alla stipulazione di una neutralità metafisica del secolarismo stesso. Dipendono tuttavia da una nozione insieme estensiva e idiosincratia di ciò che va considerato come metafisica, che testimonia il rapporto irrisolto intrattenuto da una tesi politica sul secolarismo con la nozione di metafisica in generale, e con le proprie esigenze metafisiche in particolare, visto che l'elusione della metafisica non deve autorizzare una adesione meramente pragmatica alle esigenze pratiche cui il secolarismo risponde.

Affermare il carattere politico del secolarismo significa infatti negare che il secolarismo sia una tesi filosoficamente controversa, giustificata in riferimento alla verità di certe premesse fondamentali. In quanto tesi filosoficamente non controversa, il secolarismo politico si legittima praticamente, come metodo arbitrario e consensualistico che non deve mettere in gioco alcun riferimento ontologico, epistemologico e morale. Il disimpegno metafisico del secolarismo equivale a un disimpegno filosofico della filosofia politica che lo promuove, impegnandola a non prendere posizione in disaccordi politicamente intrattabili: non si tratta di attribuire alla filosofia politica un orientamento filosoficamente scettico, che neghi la possibile verità o falsità di certi principi primi, ma di predisporla a ignorare praticamente la questione, mettendo tra parentesi disaccordi per loro natura incompontibili – data la passione per la verità che li condiziona – in nome del valore dell'accordo politico.

Poiché è esclusa un'intesa pubblica su questioni metafisicamente disperate, e data l'alternativa tra guerra e pace civile cui il riconoscimento di questa premessa conduce, il secolarismo si configura come filosoficamente agnostico non perché la metafisica nelle sue diverse manifestazioni debba essere trattata come un repertorio di nonsens, ma se mai perché la si considera responsabile di eccessi di senso irrimediabilmente divisivi. A questo punto, però, come si reggono le ragioni pratiche a favore del secolarismo stesso se il sostegno prudenziale o strumentale è considerato inadeguato? O meglio: cosa permette a tali ragioni pratiche di stare in

pie di sole, come suggerisce con chiarezza l'ideale di *freestandingness* associato da Rawls alla giustificazione?⁴.

È piuttosto evidente che la risposta mette in gioco una concezione della filosofia politica perché alla filosofia spetta il compito di corroborare le ragioni pratiche in questione. Come si è detto, nella prospettiva del liberalismo politico la filosofia politica, impegnandosi a trovare motivi di accordo o di riduzione del disaccordo, deve accettare un veto sull'argomentazione filosofica di tesi politiche: tale argomentazione, si deve aggiungere, non potrebbe avere alcun vantaggio, visto che le ragioni pratiche a favore del secolarismo sono fatti culturali di cui non si deve accertare la validità, credenze convenzionali di una tradizione liberaldemocratica già virtualmente condivise dentro i confini di una forma di vita politica, ai cui abitanti è per esempio familiare l'idea che ciascuno deve essere libero di pregare il suo Dio e che nessuno deve essere discriminato davanti alla legge per il Dio che prega o se non ne prega nessuno. Dove la filosofia opererebbe presumibilmente a verificare la validità di queste credenze, chiedendosi per esempio se siano dotate di un'autorevolezza intrinseca, una filosofia politica anti-filosofica si limita invece a ridescriverle e articularle coerentemente in modo che l'accettazione implicita diventi consenso deliberato.

Come la società liberale, la filosofia politica deve tollerare una pluralità di metafisiche incompatibili senza sostenerne nessuna: «liberalizzare» il ragionamento filosofico significa non solo sottrarre alla filosofia politica qualsiasi responsabilità valutativa in controversie per definizione considerate improduttive, ma non chiamarla a giudicare né valori politici né impegni di valore completi, richiedendole se mai di combinare virtuosamente il fatto pubblico della lealtà politica con il fatto non pubblico della passione metafisica. Lo fa mostrando che i valori politici sono sottoscrivibili di per sé o che li si può sottoscrivere a partire da visioni più ampie, purché sia chiaro che l'impegno è ai valori politici e non alle metafisiche che permettono di aderirvi. Tuttavia, è proprio nella dinamica di questa combinazione virtuosa che il secolarismo politico rischia irrigidimento dogmatico o fideistico, come suggerisce la dimensione progressivamente più «civica» del programma rawlsiano, con conseguente moralizzazione della filosofia politica che lo sostiene, impegnata a garantire la tenuta dell'accordo politico ma priva di risorse più che convenzionalistiche per farlo: vincolata quindi a elaborare un linguaggio pubblico per la ricomposizione di disaccordi politicamente trattabili e a disimpegnarsi da disaccordi politicamente intrattabili, evitando comunque un impegno alla verità e quindi al tentativo di distinguere la ragione e il torto, credenze giuste da credenze sbagliate. Lo stile socratico, insomma, deve essere dichiarato impraticabile se la filosofia politica deve apparire politicamente concludente, vale a dire capace di favorire il passaggio da una condivisione politica vir-

⁴ La giustificazione politica è *freestanding* in quanto non impiega ragioni complete (vale a dire, più che politiche) per definire le sue premesse e in quanto lascia ai singoli individui il compito di ricordare principi politici a tali ragioni: in questo senso, la *freestandingness* del liberalismo politico può essere intesa come un indicatore della sua infondatezza.

tuale a un'intesa politica consapevole, che precluda la possibilità di politicizzare dissensi non componibili attraverso i suoi criteri di accomodamento⁵. Se il secolarismo è condizione di possibilità di questa soluzione, difenderlo politicamente significa mostrare che ragioni pubbliche consensuali devono prevalere su credenze non pubbliche divergenti, anche se le prime non devono pretendere di essere vere e le seconde lo pretendono – senza che si possa/si voglia escludere che abbiano ragioni di farlo.

SECOLARISMO POLITICO O FONDAMENTALISMO SECOLARE?

L'idea che un modo di procedere metafisicamente evasivo riduca il disaccordo tra credenze facilitandone la compatibilità politica ha tuttavia diversi esiti problematici, che circostanze post-secolari esplicitano con una certa chiarezza⁶. In tali circostanze sembra infatti che una difesa politica del secolarismo allo stesso tempo ne incrementi la fragilità e ne irrigidisca i requisiti attraverso una visione ristretta di che cosa vuol dire rendere ragione del suo valore e significato e delle contestazioni che è ammesso rivolgergli in nome delle credenze stesse. Il secolarismo politico, in effetti, non prevede di doversi giustificare di fronte a credenze anti-secolari o a-secolari né di doversi difendere da contestazioni anti-secolari o a-secolari. Ma queste sembrano precisamente le prestazioni richieste al secolarismo in circostanze post-secolari. La seconda questione da porre, allora, riguarda l'adeguatezza di una difesa politica del secolarismo in circostanze in cui si mette in questione la sua desiderabilità sulla base di ragioni dedotte da credenze che pretendono di essere vere. Data la situazione, una strategia esclusivistica, che ribadisca l'opportunità di espellere dalla discussione pubblica ragioni dipendenti da credenze, appare inefficace ed egemonica.

Perché parlare di esclusivismo? Anzitutto si deve guardare al carattere che la giustificazione assume nell'argomento del liberalismo politico: dare ragioni di un assetto secolare della vita pubblica significa mostrare che si tratta di un esito deducibile da premesse condivise che non sono in questione. Si consideri che se il materiale dal quale la giustificazione deduce le sue premesse è una cultura pubblica liberaldemocratica, la prima restrizione di rilievo relativa alla giustificazione riguarda il fatto che i principi liberali di un assetto secolare delle istituzioni appaiono sostanzialmente stanziali. Assumendo convinzioni politiche contestuali come punti fermi per il lavoro giustificativo, lo si circoscrive essenzialmente come un compito di politica interna. Tali punti fermi, infatti, non devono essere sottoposti a scrutinio fi-

⁵ Sul carattere «inconcludente» della filosofia politica di stile socratico cfr. Besussi (2008).

⁶ Si tratta di esiti problematici già evidenziati con altri intenti da obiezioni di scuola all'argomento liberale di tipo rawlsiano, ma lo sfondo post-secolare offre l'occasione di rivisitarli prescindendo da tali obiezioni, almeno nella forma canonica, comunitarista o perfezionista, che tendono ad assumere. In effetti, qui non si sta suggerendo una concezione di liberalismo alternativa a quella offerta dal liberalismo politico, ma piuttosto una concezione della filosofia politica che assuma un diverso profilo vocazionale rispetto a quello previsto nel liberalismo politico.

losofico, né si deve accertare la loro validità epistemica: non ci si può quindi porre il problema di difenderli da chi li contesta né di confrontarli con altri principi, che governano altri contesti, per stabilire se e come sono preferibili. Quel che si deve fare è difendere politicamente la legittimità di un ordine liberale in quanto coerente con le «nostre» idee. Ma, accertato che i principi liberali sono coerenti con le nostre idee, non abbiamo affatto accertato che cosa rende queste idee meritevoli di apprezzamento. Per questa via si perfeziona un liberalismo così specificamente calibrato su una cultura pubblica liberale da apparire irrilevante nei casi in cui la giustificazione del liberalismo conta di più, vale a dire quando il liberalismo è a confronto con credenze e pratiche che non sono liberali o sono anti-liberali, come avviene ad esempio in circostanze post-secolari quando ragioni religiose prendono la via della politicizzazione fondamentalistica (Scheffler 1994). Il ridimensionamento della giustificazione a scopi politici interni esime infatti l'argomento liberale politico dal rivolgersi a uditori non già favorevolmente predisposti e lo rende inadatto a rappresentare il liberalismo come opzione desiderabile fuori dai confini liberali. Ma soprattutto rende indistinguibile una pretesa etnocentrica di superiorità del liberalismo dalla possibilità di offrire a non liberali ragioni per diventare liberali, suggerendo implicitamente che tali ragioni sono cogenti solo localmente.

Questo passaggio è importante perché rende conto del fatto che non si deve mai uscire dai limiti di un quadro in cui agiscono, per quanto latentemente, credenze adatte a favorire efficacia persuasiva della giustificazione (un quadro delimitato dalla possibilità che le parti concordino su qualche punto di partenza). Non devi convincere chi non ci sta che ha torto, ma solo espellerlo dal cerchio della giustificazione, cioè non tenere conto delle sue obiezioni, perché rispondere richiederebbe di eccedere i limiti delle ragioni politiche. Questa concezione restrittiva della giustificazione esclude insomma la possibilità di rendere conto del secolarismo a chi non è laicamente orientato (esattamente come, a prescindere dal contesto post-secolare, esclude la possibilità di ragionare di giustizia con l'egoista e lo scettico, o di ragionare di eguale rispetto con il razzista o il sessista). In questo quadro non c'è spazio per la conversione, ma solo per la fidelizzazione. Ci viene detto, infatti, che la giustificazione è un argomento rivolto a chi è in disaccordo con noi e finalizzato a produrre accordo a partire da premesse mutuamente riconosciute: la portata del disaccordo ammissibile, quindi, è già circoscritta a chi condivide le premesse per superarlo.

L'indipendenza di ragioni politiche da credenze metafisiche, infatti, segue se si accetta un *core concept* di legittimità secolare, il che implica che sono ammessi solo disaccordi giustificativi, relativi cioè a diverse possibili concezioni di legittimità secolare o a diverse conclusioni in merito deducibili dalle stesse premesse. Escludendo la possibile indisponibilità di un *frame* condiviso, si esclude anche l'eventualità di un disaccordo fondazionale relativo a modi alternativi di definire un *core concept*. Senza un consenso preliminare sulla restrittività delle ragioni politiche legittimamente ammesse nel discorso pubblico, infatti, non ci sarebbe accordo su un concetto di legittimità secolare e si dovrebbe aprire lo spazio della discussione pubblica a ra-

gioni dipendenti da credenze, ammettendo anche che tali ragioni possano appellarsi alla ragione degli altri. Se in circostanze post-secolari i disaccordi fondazionali in merito alla legittimità del secolarismo appaiono rilevanti e intensi, l'argomento liberale sembra propenso a ignorarli in quanto non riconducibili a disaccordi giustificativi, astenendosi da una difesa anche solo filosoficamente orientata della discontinuità secolare del politico, e quindi privandosi delle risorse necessarie a respingere la priorità della metafisica sulla politica o la porosità della politica a provocazioni metafisiche distruttive (non tutte lo sono).

Se quello di metafisica è un concetto-ombrello che copre una varietà di tesi morali, filosofiche e religiose permanentemente disputabili e responsabili di eccessi di senso che dividono, risultando superflue o dannose alla giustificazione politica di un assetto secolare, la neutralità metafisica del secolarismo liberale lo rende inadeguato a circostanze in cui tale giustificazione politica è sfidata, diciamo così, dall'esterno del cerchio e a partire da qualche metafisica che non accetta la sua spoliticizzazione. In queste circostanze di confronto fondazionale è opportuno un linguaggio di contrasto valutativo, che favorisca una valutazione comparativa di stati del mondo alternativi. Il secolarismo lockeano, per esempio, sarebbe impensabile senza il sostegno di uno standard che lo giustifica come preferibile all'autocrazia o alle guerre civili religiose. Ma proprio da un simile standard metafisico l'argomento liberale intende prescindere. Se il secolarismo politico si propone come tesi pacificatoria sullo sfondo di metafisiche irrimediabilmente conflittuali, deve imporre anche a se stesso un veto alla difesa metafisica delle sue ragioni che potrebbe farlo apparire controverso. Ragioni secolari sono valide se possono essere oggetto di accordo politico, non perché mostrano che l'accordo politico è preferibile al disaccordo fondazionale. L'uscita dal disaccordo giustificativo è possibile a condizione di assumere come condivise credenze fondamentali che, garantendo preventivamente la preferibilità dell'accordo politico rispetto al disaccordo fondazionale, garantiscono alla giustificazione politica un carattere inferenziale a partire da quella premessa preventiva.

Se ogni teoria della giustificazione ha l'impegno di specificare i requisiti per accedere a una *constituency* di riferimento, affrontando la questione classica di come si traccia il cerchio degli interlocutori validi, la tesi liberale sulla legittimità, data la sua fisionomia universalistica, dovrebbe prevedere un criterio di ammissione inclusivo, tale per cui l'accettabilità degli assetti secolari e delle regole di trattamento pubblico che ne discendono sia vincolata all'adesione necessaria e sufficiente di ciascuno e chiunque di coloro cui tali regole si applicano. Nel caso del liberalismo politico, tuttavia, sembra che la giustificazione sia chiamata a circoscrivere il *legitimation pool* secondo criteri che appaiono controversi perché favoriscono una sorta di cortocircuito tra la pubblicità dei principi politici, che devono poter guadagnare l'assenso di tutti coloro cui si applicano, e la persuasività delle ragioni offerte a loro sostegno. Negando la possibilità di controversie politiche profonde, che pongano problemi di incommensurabilità concettuale tra tesi rivali da cui discendono conclusioni logicamente valide, si attribuisce infatti ai contenuti di una cultura liberalde-

mocratica latentemente e profondamente condivisa un'autorevolezza caratteristica di verità autoevidenti, che devono essere protette da verità alternative incompatibili. Nello stesso tempo, però, si evita di argomentare a favore di questa autorevolezza, per altro variamente contestata, considerandola fuori discussione, il che sembra presupporre qualche tipo di fede comune a coloro che entrano nel cerchio degli interlocutori validi perché ne sottoscrivono le implicazioni⁷. Se il pluralismo delle metafisiche è un fatto insuperabile delle società liberaldemocratiche, la possibilità di trascenderlo politicamente attraverso un dispositivo di legittimità secolare è una credenza condivisa che permette di conservare il fatto superandolo.

RAGIONEVOLMENTE CREDENTI

Il caso rawlsiano è interessante proprio perché mostra con chiarezza che la restrizione della *constituency* non deve rispondere all'esigenza realistica di assicurare il consenso. Il punto è piuttosto quello di circoscrivere una *constituency* idealizzata, cui sia legittimo attribuire autorità normativa sul confine della giustificazione: per farlo bisogna mettere in gioco un criterio che stabilisca quale rapporto tra metafisica e politica è accettabile, e quindi quale rapporto tra adesione a principi politici secolari e credenze metafisiche è ammissibile, e dunque, in ultima analisi, di fronte a quali credenze il secolarismo è impegnato a giustificarsi. Il *legitimation pool* include chi è disposto a riconoscere priorità incondizionata a principi politici rispetto a credenze che considera vere, e quindi a trattare credenze che considera vere come fatti non rilevanti nella decisione pubblica. Nel lessico di Rawls questa prestazione si definisce come ragionevolezza e dipende sostanzialmente dall'adesione a una strategia di elusione delle pretese veritative delle credenze a scopi consensuali⁸. Per «entrare nel cerchio» bisogna insomma concordare con il presupposto che permette di tracciarlo, e cioè che la giustificazione deve eludere il disaccordo metafisico appellandosi a quanto è condivisibile indipendentemente. In pratica: la ragionevolezza certifica modalità corrette di rapporto con le credenze e tali modalità corrette dipendono da requisiti politici di buona cittadinanza che permettono di discriminare tra le credenze stesse, distinguendo quelle politicamente opportune da quelle politicamente inopportune.

⁷ Cfr. Friedman 2000 e Campos 1994. Già anticipato da William James, lo stile del filosofo pubblico è quello di un predicatore laico che ricerca sintonia con il suo uditorio. Con Dewey, in America si afferma poi l'idea che la filosofia ha la responsabilità di proporre qualche ideale di vita collettiva e di garantire la condivisione politica con una «fede comune» che sposti al senso di appartenenza qualità caratteristiche dell'esperienza religiosa.

⁸ Se il problema centrale cui il liberalismo politico cerca di rispondere è quello della legittimità di istituzioni politiche fondamentali sullo sfondo di un pluralismo insuperabile di visioni del mondo, l'assunzione della ragionevolezza contribuisce a risolverlo attribuendo ai cittadini 1) il desiderio di cooperare sulla base di regole mutuamente accettabili (veto sulla possibilità di proporre regole a partire da ragioni radicate in visioni del mondo controverse; 2) l'adesione a una particolare spiegazione del disaccordo su questioni metafisicamente controverse (veto sulla possibilità di imporre una visione del mondo a chi non la condivide dato che il libero esercizio della ragione autorizza conclusioni divergenti in merito).

La ragionevolezza è insieme attitudine individuale e dimensione qualitativa delle credenze: sono ragionevole se posso credere che le mie credenze sono vere senza pretendere che guidino decisioni pubbliche, e quindi se ho le credenze adeguate per fare la differenza tra quello che è ragionevole e quello che è vero. Per quanto sia certa che la mia credenza è vera, devo essere in grado di riconoscere che le circostanze rendono ragionevole sostenerne un'altra; del resto sarò disponibile a considerare ragionevole la tua credenza, che non condivido, senza concludere che tu hai ragione e io torto, perché posso pensare che la tua credenza è falsa senza per questo considerarti irragionevole.

L'irragionevolezza, all'inverso, coincide con una resistenza a fare queste distinzioni che sembra dipendere da un'incompetenza di tipo epistemico-normativo: ben più che a un'attitudine particolaristica o fanatica, nel liberalismo politico la si fa corrispondere al disorientamento caratteristico di chi non sa in che mondo vive perché non riconosce l'autorevolezza degli standard pubblici che lo regolano (qualcuno che non conosce la grammatica della sua forma di vita). In quanto standard di minorità cognitiva, l'irragionevolezza funziona come criterio di inammissibilità nella *constituency* della giustificazione politica di assetti secolari: in pratica questo esclude la possibilità di interloquire con qualsiasi prospettiva che consideri disputabile il confine stabilito tra ragionevolezza e verità, e quindi contesti la ragionevolezza come criterio di ammissione alla giustificazione. Perché non dovrei attribuire speciale autorità al mio punto di vista, che ho buone ragioni di ritenere vero, soprattutto quando sono in gioco questioni fondamentali? Perché dovrei considerare ragionevole qualcuno se credo che abbia torto? Perché quando ragiono politicamente dovrei trattare quelle che considero verità come opinioni? Sono domande che restano senza una risposta che non sia circolare: manca infatti una giustificazione della ragionevolezza che sia indipendente dalla sua funzionalità alla restrizione del cerchio.

La restrizione prevede che la differenza tra credenze ragionevoli e credenze vere debba valere specialmente quando si discutono questioni fondamentali; bisogna astenersi dalle verità cui si è eventualmente impegnati anche e soprattutto quando possono dare un contributo rilevante alla discussione. Il carattere paradossale di questa indicazione astensionista si giustifica proprio attraverso una definizione dei principi politici secolari come indipendenti da credenze vere, condivisibili a prescindere da esse, e autorizzati a prevalere sulle loro pretese. Entrare nel cerchio, quindi, non significa solo aderire a principi politici secolari, ma aderire a un modo di intenderne lo status, il che spiega in che senso il confine della giustificazione è tracciato così da escludere disaccordi fondazionali, e senza averne preso in considerazione la possibilità. Non è prevista, infatti, alcuna disputa metodologica o sostanziale sul carattere della giustificazione politica: il significato contestato e contestabile dello stesso concetto di giustificazione è anzi deliberatamente ignorato insistendo sulla contrapposizione tra significato pratico e significato epistemico del lavoro giustificativo. Il valore dell'intesa è superiore alla sua fondatezza data la sua indipendenza dalle dispute metafisiche che potrebbero pregiudicarla: non si cerca-

no le risposte migliori, ma quelle su cui è possibile accordo non costretto. Si conferma così che la giustificazione è circoscritta a chi attribuisce al consenso un valore politico superiore e accetta una distinzione tra credenze parziali (politiche), commisurabili da una soluzione oggettiva in caso di disaccordo giustificativo, e credenze complete (metafisiche) incommensurabili tranne che nel caso di intersezione a sostegno di tesi politiche: una distinzione che presuppone la possibilità di dividere le credenze in parti e associa credenze complete a ragioni non pubbliche, mobilitabili pubblicamente solo in circostanze particolari e solo a condizione di muoversi nel rispetto di certi vincoli.

La tradizionale reticenza liberale alla valutazione di merito delle credenze metafisiche, che dipende dal veto a un'interferenza politica nelle questioni «private», è confermata qui con un surplus di tensione problematica. Per un verso, infatti, le credenze complete restano reciprocamente opache dal punto di vista cognitivo, non si confrontano, non si incontrano come tali a scopi di disputa, persuasione o conversione; se non le si considera come opzioni sentimentali o irrazionali, la logica interna che le specifica è lasciata del tutto inesplorata, mentre ci si concentra sulla loro pluralità insuperabile, mostrandone soltanto la riducibilità parziale a consenso politico. D'altra parte, non si stabilisce che una credenza è irragionevole mostrando che chi la sostiene ha torto o che si tratta di una credenza falsa: in questione è solo il rapporto che il credente intrattiene con la credenza, e cioè se riesce a considerarla vera senza volerla far valere come tale pubblicamente. Non dobbiamo – Rawls dice – essere esitanti o scettici o incerti sulle nostre credenze, ma agire ragionevolmente a partire da esse, facendole corrispondere al liberalismo politico in modo da lasciarle intatte. In pratica, però, questo significa che un credente, intendendo con il termine chiunque si rapporti alle sue credenze in modo irragionevole, volendo disputare pubblicamente il valore di ciò che considera vero, può essere rispettato dalla giustificazione solo se non ragiona come un credente, vale a dire se evita di sollevare questioni o contestazioni che lo metterebbero fuori dal cerchio.

In circostanze post-secolari, tuttavia, quando proprio la strategia di contenimento del disaccordo ammissibile è messa in questione dalla riattivazione pubblica di credenze vere, le implicazioni restrittive di un argomento secolarista che si limiti a ribadire la desiderabilità appaiono piuttosto evidenti. Si tratta infatti di un argomento che appare universalmente esigente senza essere in grado di dimostrarsi universalmente autorevole: se le forme di disaccordo «irragionevole» che definisce irrilevanti per stabilire la legittimità di un *frame* secolare sfidano la sua sostenibilità nelle forme più diverse, sembrerebbe opportuno provare a difenderlo senza presupporlo come *frame* egemonico, ma interpretandolo piuttosto come opzione disputata che deve provare a farsi valere come preferibile. Per non essere solo un esercizio retorico, però, la disputa ha bisogno di un criterio regolativo che permetta di stabilire il valore di tesi contrapposte e di accertare comparativamente ragioni e torti di ciascuna: questo richiede di ammettere che nel difendere il secolarismo si sta difendendo un'opzione che non è altrettanto vera del suo opposto. In caso

contrario, e cioè se le concezioni dei suoi oppositori fossero altrettanto vere, non sarebbe chiaro perché ci si dovrebbe opporre a esse in nome del secolarismo stesso. La terza questione da porre, se si vogliono prendere sul serio le incongruenze della filosofia post-metafisica quando confrontata alle circostanze del post-secolarismo, riguarda quindi l'esigenza di ricorrere alla verità come unità di misura del valore pubblico di tesi contrapposte che deriva dal considerare il secolarismo un'opzione disputata da difendere. Sul significato ipotetico o regolativo che assume questo ricorso alla verità tornerò più avanti.

PROVOCAZIONI METAFISICHE E SECOLARISMO FONDATIVO

Che cosa significa riconoscere, come fa il filosofo più propenso a prendere atto di circostanze post-secolari, che la religione costituisce una «sfida cognitiva» per la ragione? (Habermas 2005). Dobbiamo intendere questo riconoscimento in senso concessivo o in senso assertivo? Si tratta di ammettere che le religioni costituiscono risorse di senso insostituibili o di impegnarsi nella ricerca di equivalenti cognitivi della credenza religiosa?

Pur sullo sfondo di un argomento che non si sottrae alla provocazione, resta un'impressione di indeterminatezza, proprio sul punto specifico delle implicazioni della nozione di post-secolarismo. Per un verso, infatti, si interpreta la secolarizzazione come un processo in cui fede e ragione imparano a contenere i reciproci sconfinamenti e le reciproche tentazioni assolutiste, ribadendo che nello scambio pubblico si deve preservare uno spazio laico, ossia neutrale alle diverse dimensioni dottrinarie, ma non laicista o secolarista, cioè non impegnato a negare il «potenziale di verità» delle religioni né a contestare il diritto dei credenti di parlare la loro lingua nello spazio pubblico. Si conferma comunque una giustificazione post-metafisica del potere politico, scartando la possibilità di teologie filosofiche – che cerchino cioè di rispondere assolutisticamente ai bisogni umani – e sponsorizzando invece filosofie che insistano sulla differenza costituzionale tra discorso laico, universalmente accessibile, e discorso religioso, accessibile a chi ne condivide la verità. Nello stesso tempo, però, si evidenzia un debito del pensiero post-metafisico verso la metafisica della tradizione religiosa, insistendo sulla dipendenza epistemica delle filosofie post-metafisiche da fonti di ispirazione teologiche e su come il riconoscimento di questa dipendenza sia in grado di compensare i vuoti della modernità rafforzandone i contenuti normativi. La lacuna teologica della filosofia può quindi essere riparata solo attraverso risorse di senso che vengono dall'esterno. Se il pensiero post-metafisico deve conservare tracce di religiosità, questo significa che non è del tutto a-metafisico: il punto, però, è che non può essere almeno parzialmente metafisico *in proprio*, ma solo prendendo a prestito la metafisica dalla tradizione religiosa («la ragione che riflette sulle proprie radici più profonde si scopre originata da un'istanza altra, della quale è costretta a riconoscere il fatale potere», Habermas 2005, 54). Il post-secolarismo richiederebbe quindi

alla filosofia di limitare drasticamente le sue pretese cognitive all'elaborazione di un linguaggio del consenso, e di curare le sue insufficienze metafisiche e normative con medicine religiose.

Del tutto diverso è il modo in cui qui interpreto la provocazione che circostanze post-secolari costituiscono per una tesi secolarista. Se il post-secolarismo descrive la situazione presente non soltanto sociologicamente, ma dal punto di vista degli impegni che la nuova visibilità pubblica delle credenze richiede alla filosofia politica – e se non si dimentica che la disputa tra religione e filosofia è un tratto inaugurale decisivo della modernità –, ipotizzare il ricorso allo schema della disputa significa considerare come fatto problematico una risposta secolare metafisicamente agnostica alla riattivazione pubblica della metafisica religiosa. Come ricorda Popper, Bellarmino non obietta all'insegnamento galileiano finché mantiene il suo carattere strumentale, di supposizione o artificio matematico; ma per Galilei come per Bellarmino l'aspetto più importante della questione consiste nella possibilità di affermare o negare la superiorità del sistema copernicano come descrizione vera del mondo. Recuperare alla filosofia politica una concezione agonistica della filosofia significa precisamente impegnarla a tematizzare circostanze di disaccordo fondazionale o contese di principio in cui tesi contrapposte si mettono alla prova affermando le loro pretese di verità. Fin dal testo platonico, la disputa filosofica è *machè* sia nei suoi aspetti assertori sia in quelli confutatori; *machè* e non *polemos* perché lo scopo non è l'annientamento dell'interlocutore, ma l'impegno a far valere il *logos*: nella misura in cui nella disputa ci si impegna alla verità piuttosto che a una specifica credenza, infatti, si deve essere preparati alla possibilità di avere torto e quindi a cambiare idea (Canino 1998). Anche se resta da stabilire la modalità specifica di disaccordo cui la disputa corrisponde, si può già escludere che sia possibile uscirne senza offrire ai contendenti buoni motivi per distribuire ragioni e torti o almeno per considerare certe risposte come preferibili ad altre.

Circostanze post-secolari sono circostanze orientate alla disputa perché prevedono che il secolarismo sia posto a confronto con nuove varianti dei suoi contendenti originari, rivitalizzando questioni filosofiche originariamente determinanti per stabilire la sua validità. Si pensi, per esempio, al modo disputante in cui una teologia cattolica di impronta razionalista interpella la filosofia secolare. Citerò a scopo esemplificativo due diversi passaggi argomentativi per evidenziare come potrebbero sollecitare una replica filosofica che non accetti l'osservanza post-metafisica.

Se l'*ethos* moderno della ragione prevede adesione alla verità, la fede, condividendone l'esigenza, non ha alcun bisogno di negarlo, ma vuole semplicemente estenderne la portata (Ratzinger 2006). La ragione che rifiuta questa estensione, escludendo di assumere un impegno alla verità, lo fa perché non è all'altezza degli interrogativi fondamentali che è in grado di sollevare. La sfida qui proposta, di carattere teologico e non di carattere etico, sembra essere la seguente: una filosofia che non si pone la questione della verità rinuncia all'impiego del *logos*; può la filosofia secolare limitarsi a sistematizzare questo rifiuto a scopi consensuali? Perché non prova-

re invece a difendere filosoficamente una soluzione secolare, cioè a mostrare perché è desiderabile a chi non la condivide? Perché non tematizzare l'impegno secolare a verità metafisiche, mostrando se e in che senso lo si possa distinguere da una fede religiosa?

Se in questa prima provocazione il riferimento alla verità compare in connessione con la possibilità di un maggiore impegno filosofico della filosofia politica nella disputa, il secondo passaggio che mi sembra interessante citare implica il riferimento alla verità in quanto implicito nella critica della regola di maggioranza come garante di decisioni politiche giuste (Ratzinger 2005). La preferibilità di un principio politico può essere stabilita dalla regola di maggioranza? Se la risposta è negativa, che cosa giustifica una legge delle leggi, permettendo di stabilire che certe opzioni non possono diventare legittime, anche se le maggioranze stabilissero che lo sono? Si può difendere la priorità non negoziabile di principi politici senza mettere in campo argomenti che trascendono i principi stessi per stabilirne il valore? Un caso classico resta in proposito quello della disputa tra Lincoln e Douglas a proposito della schiavitù (tornerò più avanti sul carattere esemplare che la disputa sulla schiavitù assume per identificare e distinguere una specifica classe di disaccordi classificabili come dispute). Perché l'ammissibilità della schiavitù non avrebbe potuto essere lasciata alla libera decisione dei singoli stati americani, seguendo la tesi di Douglas, che insisteva sulla sovranità popolare come via di uscita democratica da un disaccordo assolutistico sulla valutazione di merito della pratica come buona o cattiva? L'argomento di Lincoln sull'eguaglianza come principio costitutivo dell'Unione mostra che la difesa di un valore prioritario non ammette agnosticismo valutativo, ma richiede di prendere posizione (nello specifico, sull'incompatibilità tra eguaglianza e schiavitù). Si tratta, evidentemente, di una posizione assolutista, che esclude neutralità politica su una questione metafisicamente controversa (la schiavitù è un bene o un male?) optando per l'opzione metafisica più adeguata a garantire la tenuta politica di un principio irrinunciabile a rischio di essere invalidato. Se Lincoln ha ragione, non è il voto popolare che può stabilire l'accettabilità di un'opzione nel caso di sua incompatibilità con principi costitutivi, che devono quindi essere assolutamente tutelati, cioè immunizzati dalla relatività contingente. Solo se non si vede tale incompatibilità, d'altra parte, si può scegliere la soluzione del pronunciamento maggioritario, che permette di eludere una presa di posizione assolutista perché si astiene da una valutazione di merito sulla schiavitù come pratica tollerabile o intollerabile. Ma, dice Lincoln, può farlo solo

he who does not see anything wrong in slavery, but no man can logically say it who does see a wrong in it; because no man can logically say he don't care whether a wrong is voted up or voted down. He may say he don't care whether an indifferent thing is voted up or down, but he must logically have a choice between a right thing and a wrong thing. He contends that whatever community wants slaves has a right to have them. So they have if it is not a wrong. But if it is a wrong, he cannot say people have a right to do wrong. (Angle 1958, 392)

Come si vede, ci si richiama qui con chiarezza all'imprescindibilità di criteri assoluti della ragione e del torto, del giusto e dell'ingiusto. Ha ragione Douglas quando li

considera aggirabili o simili criteri sono desiderabili? Se sì, da dove vengono e da cosa derivano la loro intrinseca inviolabilità? La questione più generale sollevata dal caso specifico riguarda il ricorso all'assolutismo come strategia assicurativa in grado di garantire la tenuta di standard valutativi indipendentemente dalle maggioranze contingenti⁹. Si deve ammettere o meno il ricorso a tale strategia da parte di una filosofia politica che intenda difendere il secolarismo?

Nei passaggi citati il secolarismo è interpellato insomma su questioni rilevanti che chiamano in causa la sua fisionomia post-metafisica: l'elusione della verità, che indebolendo qualsiasi ricorso alla filosofia impedisce una disputa significativa con le metafisiche religiose, e l'elusione del bisogno di assolutismo che si evidenzia quando si tratti di sottrarre opzioni alla variabilità decisionale e di legittimare nuovi inizi o fatti costituenti. Su queste questioni il confronto tra credenze religiose, che sono in grado di rivendicare metafisicamente una superiore evidenza alla verità delle loro proposizioni, e credenze politiche secolari, cui è imposto l'agnosticismo sulla propria stessa verità, non può neanche cominciare. Più in generale, la teologia razionalista pone alla filosofia del secolarismo domande alle quali la sua fisionomia debolista le rende problematico rispondere, dato l'impegno all'elusione di sfide fondazionali che la caratterizza. A questo punto conviene però chiarire che se l'impegno a una difesa filosofica o metafisica del secolarismo richiede di confrontarsi con i suoi presupposti fondativi, la tesi qui sostenuta prevede di farlo riconoscendo che l'invenzione dello spazio secolare è una dinamica ambigua, in cui si mescolano il rimpianto e il sollievo per la perdita di legittimazioni trascendenti da parte di un ordine che rivendica la sua origine puramente umana.

Nella politica moderna, e nelle teorie che la assumono a oggetto, si può rintracciare una continua dialettica tra l'interesse a svuotare lo spazio politico dalle pretese dogmatiche tradizionali e la tentazione di affidarlo ancora a tali pretese, tra l'indifferenza alla verità che produce dialogo e negoziato, ma mette fine alla ricerca disputata di possibili assoluti, e il recupero di pretese veritative che attivano dispute su ciò che è giusto e sbagliato, ma non sono congeniali alla pacificazione. Quello enunciato da Böckenförde come un teorema di impossibilità della giustificazione secolare – lo stato secolare ha bisogno di premesse che non è in grado di giustificare perché se lo facesse metterebbe a rischio il dispositivo «anti-assolutista» di neutralizzazione delle credenze metafisiche che lo ha reso possibile – allude a una più generale aporia costitutiva dei fondamenti normativi dell'ordine politico moderno, e a un'originaria dinamica irrisolta tra l'esigenza di principi primi autogiusti-

⁹ L'assolutismo qui chiamato in causa prevede che i criteri per valutare questioni morali siano riconducibili a qualche tipo di premessa fondazionale che permette di considerare intrinsecamente giuste o ingiuste opzioni e politiche, indipendentemente cioè da variabili contestuali, circostanze e conseguenze. Se il problema più generale posto da un approccio assolutista ai criteri valutativi riguarda la possibilità di considerarli vincolanti indipendentemente da accordo o consenso, l'argomento sugli assoluti terrestri che propongo cerca di affrontare questa difficoltà lasciando aperta la tensione tra l'autoevidenza di tali criteri e la loro possibilità di essere scelti, sottolineando comunque che anche nel caso in cui li si faccia dipendere da modalità appropriate di riconoscimento resta il problema di come assicurarli, garantendone la tenuta e sottraendoli alla variabilità delle preferenze individuali.

ficati e la resistenza ad ammettere una loro possibile tenuta indipendente da volontà e scelta (Böckenförde 2006).

Basta pensare alle verità autoevidenti della Dichiarazione di indipendenza per capire di cosa si tratta¹⁰. La lettura arendtiana della fondazione americana è in questo senso illuminante perché sottolinea come l'indisponibilità di strumenti di legittimazione trascendenti o il bisogno di una legge delle leggi che assicuri validità alle decisioni costituenti sia un problema caratteristico della politica moderna. Il preambolo della Dichiarazione esplicita in effetti due paradossi significativi: non soltanto si cerca sanzione religiosa nel momento stesso in cui si sta fondando uno spazio secolare, ma un accordo contingente assume a proprio oggetto il riconoscimento di principi non negoziabili. Affine in questo ad argomenti come quello rawlsiano o habermasiano, l'uscita arendtiana dai paradossi aderisce a un'opzione anti-assolutista escludendo che un potere costituente umano possa legittimarsi attraverso verità indipendenti da accordo come quelle della matematica o della rivelazione. Il bisogno di assoluto, tuttavia, non è comunque messo fuori gioco perché qualcosa deve apparire non negoziabile, anti-discorsivo o sacro se un potere costituente deve avere fondamenti riconoscibili: assoluto diventa così l'atto dell'inizio stesso, stabilendo da sé la propria legittimazione attraverso la libertà innovativa che lo rende possibile (Arendt 1983, Honig 1993).

L'autoreferenzialità qui chiamata in causa, tuttavia, complica notevolmente il problema di come assicurare certi principi, cioè di come garantirne la tenuta sottraendoli alla variabilità delle preferenze individuali, problema che non riguarda la divinità in senso stretto, ma il «bisogno di assoluto» associato all'esigenza di garantire autorevolezza riconoscibile a certe opzioni valutative, smentendone la relatività contingente. Questa esigenza è inevitabile per una filosofia che non intenda limitarsi a fare da spettatrice del dissenso valutativo e non accetti di rinunciare all'idea che possono esserci modi giusti e sbagliati di rispondere a certe domande fondamentali, che non tutte le risposte sono equivalenti, che alcune risposte sono non negoziabili. Una filosofia così fatta è tenuta a recuperare uno stile socratico perché,

¹⁰ Il 4 luglio 1776 i primi tredici stati americani sciolgono con la Dichiarazione di indipendenza i legami politici con la madrepatria britannica. Scritta da Jefferson, la Dichiarazione è un documento fondativo esemplare, sulla cui rilevanza teorica per i problemi qui trattati tornerò più avanti. Vale la pena intanto di citare il passaggio più importante: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. – That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, – That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness. Prudence, indeed, will dictate that Governments long established should not be changed for light and transient causes; and accordingly all experience hath shewn that mankind are more disposed to suffer, while evils are sufferable than to right themselves by abolishing the forms to which they are accustomed. But when a long train of abuses and usurpations, pursuing invariably the same Object evinces a design to reduce them under absolute Despotism, it is their right, it is their duty, to throw off such Government, and to provide new Guards for their future security. – Such has been the patient sufferance of these Colonies; and such is now the necessity which constrains them to alter their former Systems of Government.» (cfr. Wills 1978).

separando la ricerca della verità dalla ricerca del consenso, si sottrae al compito terapeutico di curare il disaccordo caratteristico del secolarismo liberale contemporaneo, recuperando piuttosto il paradigma della disputa in cui non vige l'obbligo di tollerare tutte le idee, ma solo l'obbligo di rispettare l'impegno di chiunque a difendere un sistema di credenze.

A differenza della teologia, che può contare su assoluti rivelati (senza per questo considerarsi esentata dall'esigenza di sottoporli alla prova del *logos*, almeno nelle sue varianti razionaliste), la filosofia politica che scegliesse di stare in questa disputa potrà aderire soltanto a una versione ipotetica di assolutismo, che le permetta di ridurre l'incertezza valutativa sollevando sotto qualche forma l'esigenza di principi imprescindibili da tutelare. Essa potrà muoversi tentativamente alla ricerca di quelli che chiamerò assoluti terrestri, mantenendo aperta la questione se certe verità abbiano o non abbiano bisogno di accordo, precisamente come fa la Dichiarazione di indipendenza quando tiene insieme la libera iniziativa umana di legittimarle (*we hold*) con la loro validità intrinseca (*these truths to be self-evident*). Insistere su questa indecidibilità è importante per evitare che la ricerca di assoluti terrestri favorisca uno slittamento verso religioni della politica o fondamentalismi secolari, che respingono la stessa possibilità di un senso del limite oggettivo come quello rappresentato dall'autoevidenza, di cui Jefferson intuisce il carattere vincolante nei confronti di un illimitato e potenzialmente tirannico senso della possibilità umana.

SECOLARISMO SENZA VERITÀ

Come è stato osservato, in contrasto con il ritorno di interesse per la metafisica in molti ambiti della filosofia contemporanea il suo rifiuto da parte della filosofia politica si è se mai intensificato (Flikschuh 2000). La tesi rawlsiana sul «fatto del pluralismo», secondo cui, data la divergenza insuperabile tra metafisiche divergenti, la metafisica è in sé priva di qualsiasi potere giustificativo di principi politici nelle società liberali mature, costituisce una sorta di punto fermo paradigmatico. Come si accennava sopra, questa tesi dipende da una posizione agnostica, secondo cui la filosofia politica non deve aderire alla metafisica né sabotarla, ma semplicemente spostarla fuori dall'ambito del discorso politico. La già ricordata distinzione tra politica e metafisica assume quindi un ruolo cruciale per una filosofia del secolarismo. Non a caso, l'irrilevanza pubblica della metafisica è strettamente connessa in questo argomento alla irrilevanza pubblica delle credenze religiose operata dalla Riforma protestante, che ridefinisce la credenza come un fatto interno, riconducibile cioè a intimi rapporti tra il credente e la divinità. In che senso l'interpretazione privatistica della credenza valga ad attenuare lo zelo fondamentalistico dei credenti sullo sfondo delle guerre di religione è piuttosto chiaro. La novità dello scontro religioso

sta nell'introdurre nelle concezioni che gli uomini hanno del proprio bene un elemento trascendente che non ammette compromessi e impone o un conflitto mortale, moderato solo dal-

le circostanze e dallo sfinimento, o una libertà di coscienza e di pensiero uguale per tutti. Nessuna concezione politica ragionevole della giustizia è possibile se non sulla base di quest'ultima opzione, saldamente fondata e pubblicamente riconosciuta. Il liberalismo politico inizia prendendo sul serio la profondità assoluta di questo inconciliabile conflitto latente. (Rawls 1994, 13)

Questo passaggio mostra che il carattere assolutistico del disaccordo tra credenze impedisce di chiudere tale disaccordo con una pretesa di verità, quindi bisogna giustificare la tolleranza: pur escludendo di poterla giustificare come uno standard vero, la si vuole però giustificare come uno standard oggettivo e incondizionato¹¹. L'elusione della verità ha un movente politico pacificatorio (la verità divide) e un movente epistemologico anti-autoritario (la verità costringe, lo si voglia o no) che spiegano la centralità dell'idea di accordo su ragioni pubbliche nel liberalismo politico. Stabilire quali fatti di una cultura pubblica devono diventare ragioni significa escludere che vi siano ragioni vere di cui si deve prendere atto: ma se si vuole che tali ragioni estratte da fatti siano oggettive bisogna che mantengano una validità cognitiva, cioè che siano in grado di distinguere modi giusti e sbagliati di giudicare senza dipendere da una giustificazione che li convalidi come veri. Li si giustificherà quindi come condivisibili da parte di credenze che riconoscano la pubblica irrilevanza della loro pretesa di essere vere per sottoscriverli. È così che la ragionevolezza diventa il criterio regolativo per delimitare la *constituency* della giustificazione a chi sa considerare vere le sue credenze senza pretendere che standard politici debbano assecondarle. Sappiamo già che chi agisce così è un liberale politico, ma qui interessa che cosa questo implica per la relazione tra ragionevolezza e verità, e cioè che standard politici ragionevoli non sono incongruenti con le credenze vere degli individui ragionevoli.

In effetti, la ragionevolezza funziona come una pretesa di verità indebolita sia quando è attribuito di termini di cooperazione oggettivamente giustificabili, sia quando è attribuito di individui che sottoscrivono tale oggettiva giustificabilità senza passare per le loro credenze vere o passando per le loro credenze vere solo allo scopo di corroborarla. Anche se gli standard politici non sono giustificati come veri, infatti, la loro validità non è neutrale tra credenze vere non incongruenti e incongruenti con la loro ragionevolezza: è la congruenza tra il vero e il ragionevole che permette di riconoscere la validità ragionevole degli standard politici. È difficilmente sostenibile, infatti, che la percezione della relazione tra principi politici e credenze metafisiche non sia essa stessa condizionata da credenze metafisiche (e che quindi, tra l'altro, il peso di una giustificazione politica discontinua rispetto alle credenze metafisiche sia asimmetricamente distribuito tra credenze metafisiche che

¹¹ Come si vede, è il riconoscimento condiviso della tolleranza in quanto principio politico assoluto a chiudere il disaccordo assolutistico tra divergenti pretese di verità a base religiosa. La verità è espulsa dall'ambito pubblico come in se stessa responsabile di divisioni mortali, diventando questione di credenze che sanno riconoscere l'oggettiva irrilevanza della loro pretesa di essere vere, mentre l'esigenza assolutistica si sposta a garantire la tenuta di un principio che permette pacificazione in cambio di tale riconoscimento. Meta-eticamente, poi, emerge qui la questione della instabile combinazione tra un approccio cognitivista e un approccio costruttivista agli standard politici: è l'accordo che garantisce validità alle ragioni pubbliche o sono le ragioni su cui si concorda a fare tutto il lavoro? Come fa una procedura pura a difendere la validità oggettiva e incondizionata di certi principi?

la favoriscono e la respingono). Liberalismi politici più militanti di quello rawlsiano non mancano infatti di esplicitare un'indispensabile congruenza tra principi politici e credenze «private», arrivando anche a teorizzare la valenza pedagogica degli assetti istituzionali per garantire questo risultato («Liberalism depends, after all, on a certain ordering of the soul», Macedo 1998). Per ora non intendo soffermarmi sul significato di questa rivendicazione, che considero assai discutibile sullo sfondo di un argomento metafisicamente agnostico, ma insistere sul carattere controverso dell'elusione della verità cui tale argomento si richiama.

Per evitare problemi connessi a una possibile ed eventualmente asimmetrica continuità tra principi politici e credenze metafisiche, si stipula infatti un'autonomia stretta dei principi politici stessi: li si considera cioè come se fossero scelti ignorando qualsiasi credenza metafisica, assumendone allo stesso tempo la compatibilità ragionevole con una pluralità di credenze metafisiche divergenti. Ma mentre si ridimensiona la pretesa di verità delle credenze metafisiche richiamandole alla ragionevolezza, si afferma nello stesso tempo l'esigenza di considerare vera la tesi secondo cui equi termini di cooperazione richiedono di ridimensionare la verità alla ragionevolezza. Solo il carattere fondazionale di questa tesi permette tra l'altro di assicurare il carattere *overriding* dei principi politici quando confrontati a credenze che ne mettano in questione la validità. In pratica, se la ragionevolezza deve funzionare come criterio autorevole di ammissione nei confini della giustificazione, sembra non la si possa considerare solo come un criterio accettabile, ma la si debba considerare anche come un criterio vero, cioè corretto indipendentemente dalla sua accettabilità. Per un verso, questo implica che la verità non basta a legittimare uno standard politico come la ragionevolezza, mostrando però nello stesso tempo che se non se ne afferma la verità non si può attribuirgli la prerogativa di circoscrivere una *constituency* autorevole (Estlund 1998, Lafont 2004). Cosa distinguerebbe, altrimenti, il *pool* dei ragionevoli da qualsiasi altro gruppo che pretendesse di autoconvalidarsi come *constituency* autorevole per la giustificazione?

La domanda potrebbe essere riformulata chiedendosi in che senso la ragionevolezza è un principio oggettivo. Non si può dire che l'argomento rawlsiano eluda una risposta, si può dire però che si tratta di una risposta instabile. Se la ragionevolezza, come tutti gli standard politici fondamentali, è uno standard cognitivo, questo significa che non può essere una funzione qualsiasi di sentimenti e disposizioni, ma deve avere un significato indipendente: non come lo hanno verità che tengano a prescindere dal nostro riconoscimento, ma in quanto esiti di una procedura decisionale ideale che li convalida solo come impegni valutativi e normativi, evitando di sostenere le loro pretese di valore con tesi metafisiche. I principi politici sono oggettivi perché condivisibili, non perché in grado di valere che li si condivida o meno. In questo caso, infatti, si dovrebbe aderire a una meta-etica realista, che definirebbe l'oggettività dei principi nel secondo senso e permetterebbe di considerarli veri senza dover passare per una decisione che li convalidi come accettabili. Il costruttivismo, però, non è l'unica via d'uscita per evitare i rischi eteronomi e autoritari di una tesi realista sulla verità dei principi politici. Conservare l'idea di stan-

ard in grado di valere di per sé è problematico perché si tratterebbe di considerarli autogiustificati. Tuttavia, nella misura in cui si ritiene che certi principi politici non si possano non sottoscrivere, si ritiene anche che si diano indipendentemente dal nostro riconoscerli o meno. Per stabilire a quali principi attribuire questa prerogativa di non-negoziabilità si potrebbe guardare alle forme di vita politica nella quale hanno o non hanno dato prova di sé. La pretesa di valore di tali principi resterebbe comunque indimostrabile, ma questo non impedirebbe di accreditarla se fatti che i principi permettono di considerare apprezzabili o intollerabili sono già sperimentati come tali all'interno di forme di vita politica differenti, che sarebbe così possibile valutare comparativamente. Una simile ipotesi di «fondazionalismo infondato» (che è anche all'origine della mia tesi sugli assoluti terrestri) permetterebbe di considerare principi politici come fatti non inferenziali che non sono né giustificati né ingiustificati (Brink 1989, 120). Nonostante i suoi aspetti problematici, essa permetterebbe almeno di ragionare a partire da certi principi come se fossero veri senza prendere posizione sul loro esserlo o meno.

L'agnosticismo metafisico del liberalismo politico esclude però il ricorso a qualsiasi ipotesi analoga per la difesa dei suoi standard, coinvolgendoli così in una dinamica circolare: gli standard sono costruiti selezionando fatti pubblici che contano come ragioni per preferire una tesi politica a una tesi metafisica sul liberalismo, ma nello stesso tempo l'impegno a una tesi politica e non metafisica è l'unico motivo per trattare tali fatti come significativi dal punto di vista normativo. Se la circolarità tra fatti rilevanti di una cultura pubblica e standard politici liberali mostra che le ragioni stilizzano tali fatti, opportunamente selezionati ed elaborati da una procedura, sembra difficile tuttavia negare che il costruttivismo politico eluda il ricorso a una ontologia liberale, cioè a una visione del mondo pubblico, e di un modo di ardarlo, che rimanda di fatto a una metafisica in grado di fornire le condizioni necessarie per garantire l'oggettività di esperienze cognitive e pratiche (Maffettone 1996). Evitando di ammettere questa sua tendenza sotterranea, il liberalismo politico rinuncia alla possibilità di difendersi attraverso una metafisica pubblica che, senza necessariamente accreditarlo come unica descrizione vera del mondo pubblico secolarizzato, gli fornirebbe almeno lo schema concettuale più pertinente a descrivere gli oggetti di quel mondo e a giustificarne il valore in condizioni epistemiche ideali.

A questo punto, la dipendenza contestuale di una difesa politica del secolarismo, combinata con una metafisica liberale che resta implicita e non assume le sue responsabilità, ribadisce il carattere asimmetricamente restrittivo che i vincoli di ammissione nella *constituency* della giustificazione assumono per credenze vere congruenti e incongruenti con la ragionevolezza. Infatti, in quello che è presentato come un caso estremo, e che sembra invece assai meno improbabile in circostanze post-secolari, le pretese di credenze vere incongruenti con la ragionevolezza, perché sorrette da metafisiche contrastanti con la metafisica pubblica liberale o con essa incompatibili, sono confrontate con uno strumentario della ragione e del torto che eccede metafisicamente il confine del politico. Credenze renitenti alla distin-

zione richiesta tra avvocatura politica e avvocatura metafisica delle loro ragioni sono di fatto inospitabili nel *legitimation pool*, ma senza poter sostenere che questo avviene perché si tratta di cattive ragioni. Ci si espone così all'obiezione che l'irragionevolezza non è motivo credibile per espellere dal cerchio della giustificazione credenze vere che contestino la formulazione proposta di quali siano i termini pubblici della giustificazione stessa o rifiutino *tout court* tale idea di giustificazione.

È un esito poco confortante per un argomento che rifiuta di presentare il secolarismo come prospettiva dei non credenti, intendendolo piuttosto come garanzia a protezione delle credenze di ciascuno o dell'esigenza di trattare egualmente coloro che hanno credenze differenti. Ma sembra anche un esito prefigurato dalla scelta di non motivare la desiderabilità di una visione secolare dello spazio politico: la validità di una tesi secolare non dipende dalle ragioni che la sostengono, sono gli argomenti pubblici a dover essere secolari, non le ragioni per impiegarli. Si promuove, insomma, una priorità del secolarismo sulle teorie del secolarismo. Dovendosi alleggerire da controversie percepite come improduttive, la filosofia politica che lavora a questa soluzione non giudica né credenze politiche (limitandosi piuttosto a organizzarle) né credenze complete, cercando se mai di combinare virtuosamente le seconde con le prime. Ma, come si è visto, la combinazione ha invece aspetti viziosi, che favoriscono un irrigidimento dogmatico della tesi liberale sulla legittimità.

DISPUTANDUM EST

In quanto standard per limitare l'ammissibilità politica delle credenze, la ragionevolezza è anche un dispositivo per disciplinare la discussione pubblica, un caso che conferma la più generale tendenza del liberalismo alla preclusione di disaccordi intrattabili associati all'infiltrazione di questioni e disposizioni improprie nello spazio politico. Circostanze post-secolari rendono ampiamente impraticabile questa strategia preclusiva, già messa in discussione nel tempo da successive ondate di questioni di giustizia, facendone anzi un'opzione disputata. Tali circostanze, infatti, mostrano che per quanto si escluda la possibilità di spostare qualsiasi oggetto morale disputato sull'agenda pubblica e di ammettere tutte le ragioni come appropriate nella discussione pubblica sulle politiche, il confine tracciato a scopi preclusivi è assai più poroso di quanto l'argomento del liberalismo politico riconosca, anche tenendo conto del carattere evolutivo delle attitudini verso questioni disputate e dei giudizi sull'inconclusività di ragioni pubblicamente accessibili. Quelle che due secoli fa potevano apparire come ragioni accettabili, se non addirittura maggioritarie, a favore della schiavitù, non sono più tali. Queste ragioni non sarebbero ora pubblicizzabili perché si tratta di una vicenda chiusa, a proposito della quale si è raggiunto un verdetto definitivo, che esclude la possibilità di rintracciare valide ragioni per mettere in questione la preclusione di un ritorno della schiavitù

sull'agenda pubblica. L'esempio mostra che l'ambizione preclusiva non è opinabile in se stessa, ma solo in quanto i suoi effetti restrittivi sulla discussione pubblica impediscano la visibilità di disaccordi morali genuini in merito a questioni aperte: ad esempio, non si può escludere con certezza che quelle che oggi appaiono accettabili ragioni a favore dell'opzione *pro-choice* nel caso dell'aborto non appaiano più tali in futuro. Anche se qui e ora una questione morale è oggetto di un disaccordo apparentemente intrattabile, nel caso in cui le ragioni in contrasto risultino pubblicamente accessibili non si può trascurare la possibilità che la disputa permetta di accertare ragioni e torti, permettendo quindi successivi slittamenti di attitudini e giudizi diffusi. Il liberalismo politico ammette che credenze irragionevoli, cioè renitenti a rispettare il vincolo epistemologico che richiede di trattare pubblicamente come opinioni quelle che si considerano verità, possono essere vere. Togliere credenze vere dalla parentesi in cui il liberalismo politico le rinchiude lasciandole invece disputare pubblicamente permetterebbe quindi di accertare se la loro pretesa di verità è valida e perché; se, quindi, il punto di vista che rivendicano su certe questioni controverse è in grado di proporre una soluzione preferibile a quella politicamente sanzionata.

Se questa ipotesi suggerisce una profonda revisione del modo in cui il liberalismo politico percepisce la relazione tra consenso politico e disaccordo morale, tra standard pubblici e credenze vere (accettarla significa infatti rifiutare la preclusione assiomatica al confronto pubblico di credenze «complete»), una sua prima plausibile conseguenza è quella di prevedere principi di accomodamento per governare dispute su questioni morali ammesse alla discussione pubblica (Gutmann e Thompson 1996). Prevale in questo caso l'interesse a come regolare disaccordi di principio e si ragiona su cosa rende possibile un accordo sulle modalità di disaccordo. Si tratta di un approccio fecondo e innovativo, ma limitato ai casi in cui il disaccordo può essere contenuto in un quadro deliberativo, quando cioè si danno ragioni mutuamente accettabili per mettere in questione le reciproche credenze (ciascun contendente difendendo le sue posizioni con ragioni che gli altri considereranno plausibili pur non condividendole).

Questa precisazione sul significato limitato, anche se rilevante, del ricorso all'accomodamento come strategia per il governo delle dispute permette di chiarire meglio di quanto si sia fatto sin qui il carattere diversificato delle dispute con le quali le attuali circostanze possono metterci a confronto. La tesi deliberativa, infatti, può favorire uno schema di contenimento del disaccordo, ma di tale disaccordo può non far comprendere a sufficienza il significato. In particolare, l'accomodamento richiede che i contendenti condividano almeno parzialmente lo stesso quadro concettuale (lo stesso linguaggio e la stessa ontologia), che non sia cioè in gioco un contrasto tra sistemi di credenze incommensurabili. In questo secondo caso, infatti, la disputa non coinvolge solo il significato di termini condivisi, ma il linguaggio appropriato da impiegare, la procedura per valutare il merito di credenze o principi controversi, quando non anche i fatti di cui si parla. Il contrasto tra quadri concettuali non permette di classificare questo disac-

cordo in termini deliberativi, ma suggerisce piuttosto di renderne conto secondo i requisiti di un approccio «agonale», in cui non si assume si tratti di arrivare a un accordo bensì di riconoscersi reciprocamente come avversari, senza la costrizione a presentare la propria posizione in termini a tutti accettabili pur aderendo a certe regole-base di *civility* nell'interazione (Goi 2005, Frohock 1997). Se il riconoscimento del carattere agonale di una disputa non la costringe a mantenersi indefinitamente fedele a tale carattere, potendo il *setting* agonale evolvere in un *setting* deliberativo, una filosofia politica che respinga il ricorso assiomatico a strategie preclusive in presenza di disaccordi morali genuini su questioni aperte deve comunque assumere il compito di classificare dispute possibili secondo diverse dimensioni, tra le quali hanno un peso indubbiamente rilevante sia l'ampiezza (varietà dei soggetti implicati) sia la profondità (maggiore o minore densità metafisica) dei disaccordi implicati.

Con queste avvertenze si può ora passare a esaminare tre diversi casi di disaccordo in merito ai quali la tesi del secolarismo senza verità appare in seria difficoltà. Sono casi in cui si mostra che la politica secolare non può assiomaticamente sottrarsi alla disputa metafisica sia all'interno di un quadro costituzionale specifico sia quando è in questione la preferibilità del regime liberaldemocratico da parte di oppositori esterni. Prendiamo, per cominciare, il caso dell'aborto. In un passaggio alquanto controverso di *Liberalismo politico* (Rawls 1994, 344) si asserisce una posizione *pro-choice* sull'aborto nel primo trimestre di gravidanza, assumendo il valore superiore dell'eguaglianza delle donne come punto di equilibrio ragionevole se comparato con il valore della vita umana e la riproduzione ordinata della società nel tempo. Il disaccordo su questa conclusione in merito al bilanciamento dei valori in gioco è quindi classificato come un disaccordo irragionevole. Se è vero che questa tesi non è proposta come una soluzione decisiva o sistematica della questione, possiamo tuttavia ritenere essa corrisponda largamente a quella che appare la posizione secolaristicamente maggioritaria: coerentemente con l'agnosticismo metafisico del liberalismo politico, non si mostra perché i sostenitori di una posizione *pro-life* dovrebbero dividerla, data la loro esclusione dalla *constituency* di coloro cui è necessario appaia giustificabile. È un pronunciamento che appare incidentale e quasi riluttante, al punto che si è parlato del deliberato impiego di una retorica proceduralistica per eludere le evidenti questioni sostanziali in causa, confrontandolo alla maggiore consapevolezza metafisica di un altro argomento liberale come quello di Dworkin, che, pur arrivando al medesimo esito, non mostra alcuna riluttanza a spostare l'aborto nel dominio del sacro, diverse concezioni del quale emergerebbero dal rispetto della creatività, sia essa divina, naturale o artistica (Seery 2001; Dworkin 1993, 79)¹².

¹² Secondo Dworkin, l'obiezione più forte all'aborto è quella basata sulla tesi che la vita ha valore intrinseco e quindi è sacra in se stessa. L'interesse a proteggere la vita non è funzione di diritti e interessi dei cittadini, è un interesse indipendente e non derivato e accomuna liberali e conservatori: per entrambi vale il *core belief* che la vita è sacra, ma questo accordo implica differenti visioni di cosa discende da tale riconoscimento.

La differenza appena richiamata tra due prospettive liberali sul tema non è evidentemente solo stilistica, dipendendo soprattutto dal diverso orientamento che le distingue in merito alla relazione tra etica e politica. Detto questo, l'argomento di Rawls a favore dell'eguaglianza delle donne come valore superiore è tutt'altro che procedurale: mostra anzi che una decisione politica sull'aborto non può eludere la questione dello status morale del feto, cui tuttavia risponde solo implicitamente, negando tale status fino al primo trimestre di gravidanza, e quindi ammettendo, sempre implicitamente, che i diritti delle persone reali più direttamente coinvolte, cioè le donne, devono prevalere sui diritti di persone che sono tali solo potenzialmente, cioè i feti. L'argomento impiega tacitamente una credenza metafisica caratteristica della posizione *pro-choice*, ma non esplicita questa scelta né difende la credenza in questione perché considera politicamente intrattabile, e quindi irragionevole, il dissenso che la investe. Tale dissenso dipende precisamente da una visione alternativa esplicita dello status morale del non ancora nato, che condividerebbe con tutti gli esseri umani un diritto alla vita non bilanciabile con altre considerazioni. Classificare come irragionevole questo dissenso, contrapponendogli una tesi politica che elude il proprio carattere disputato utilizzando una metafisica implicita, non sembra un buon modo di procedere. Bisogna piuttosto riconoscere che quella sull'aborto è una disputa che richiede di andare al di là di ragioni pubbliche. Se è possibile farlo, non si uscirà dall'indeterminatezza e dall'inconclusività di questo disaccordo facendo valere tesi politiche, il che per altro sembrerebbe caratteristico di tutti i dissensi in merito a *borderline status*, vale a dire associati a tesi conflittuali su come considerare entità che sotto certi aspetti sono come noi e sotto altri non lo sono (Greenawalt 1991).

Se il disciplinamento politico di questa disputa è impraticabile, di che tipo di disputa si tratta? Perché, pur contrapponendo posizioni che parzialmente condividono un quadro concettuale, essa ci sembra più intrattabile di altre con le quali ha in comune questa caratteristica? Si può convenire su uno spettro abbastanza ampio di principi liberali, dissentendo su questo punto. Credenze differenti e plausibili sulla vita e sulla libertà umana, che ammettono conclusioni drasticamente conflittuali, sono alla base dei migliori argomenti *pro-life* e *pro-choice*. Né conoscenza fattuale né tecnologia possono stabilire quale considerazione merita il feto. Si può concordare che un feto di tre mesi in un'ecografia assomiglia a un neonato, ma dissentire radicalmente sul suo status morale. Si può concordare su tutti i fatti e ancora dissentire sulla credenza se il feto sia una persona. Come suggeriscono efficacemente Gutmann e Thompson (1996), è come si risponde a «certi fatti relativi allo status del feto» la questione decisiva che costruisce distinti e coerenti schemi valutativi. Non si può insomma stabilire se la libertà di far nascere è più o meno giustificata della libertà di nascere senza aderire a una delle visioni concorrenziali. Una decisione politica è possibile, ma non potrà essere neutrale perché non c'è un *middle ground* che garantisca qualcosa a entrambe, e quindi si può presumere che l'accordo successivo sarà orientato a *modus vivendi* e non a cooperazione, sarà cioè riconducibile a ragioni strumentali e opportunistiche e non a ragioni morali.

Si tratta di una disputa che può assumere sia forme deliberative sia forme agonali, è relativamente ampia e molto profonda. Dove potrebbe portare una difesa del secolarismo in un simile caso non è affatto chiaro, anche perché non si deve assumere sbrigativamente la coincidenza stretta tra ragioni secolari e ragioni *pro-choice*. Possiamo tuttavia ritenere che si tratti di un buon esempio degli esiti fallimentari di una separazione tra secolare e metafisico come quella perseguita dal liberalismo politico, mostrando le difficoltà che esso incontra nell'eguale trattamento di sostenitori di credenze metafisiche quando tali credenze non siano già commisurate ai suoi requisiti. Come si è ribadito più volte, il secolarismo non vuole implicare scetticismo o indifferenza relativamente alla propria verità quando esclude di sorreggersi su tesi metafisiche. Il suo profilo agnostico dipende dall'idea che il secolarismo non deve essere indifferente alle verità metafisiche più di quanto la tolleranza debba essere indifferente alle verità religiose. In questo senso, per esempio, l'idea di eguale libertà religiosa elude politicamente la questione della verità religiosa, e soltanto chi è in grado di sottoscrivere moralmente il valore di questo slittamento è ragionevole, perché è in grado di comprendere in che senso la sua eventuale verità religiosa sia protetta dall'eguale libertà religiosa, e di darne conto agli altri in termini accettabili. Intrattenere con le proprie credenze una simile relazione, come si è detto, è la condizione per essere inclusi nel cerchio della giustificazione, perché coincide con un superiore interesse a tracciare il quadro sullo sfondo del quale il disaccordo eventuale può prendere posto piuttosto che al disaccordo stesso.

Supponiamo, però, che qualcuno ritenga le verità in questione troppo rilevanti per essere sacrificate all'accordo o consideri certe questioni metafisiche così decisive da non escludere che per risolverle adeguatamente si debbano affrontare anche disordini civili. Una posizione di questo tipo è esemplificata dalla tesi secondo cui una dottrina metafisica minacciata dall'assetto secolare è l'unica in grado di assicurare la salvezza dell'anima dei membri della sua chiesa o dell'intera popolazione (Rawls 1994, 138). Chi sostiene tale posizione, quindi, ritiene che scopo dell'ordine politico sia garantire la sua ortodossia anche a costo di far saltare l'ordine politico stesso. La tesi rawlsiana è che non bisogna limitarsi a etichettare questa posizione come irragionevole perché vuole imporre pubblicamente la sua verità metafisica, ma bisogna asserire «quanto speravamo di evitare», cioè la dottrina della libera fede religiosa, negando che l'interesse alla salvezza possa richiedere qualcosa che è incompatibile con tale libertà. In pratica, il liberale deve mostrare che la tesi del credente in questione (secondo cui la salvezza richiede al governo politiche restrittive della libertà religiosa perché tale libertà porta alla dannazione) è *sbagliata*. Se la tesi fosse giusta, infatti, non sarebbe ragionevole per nessuno concordare su principi che proteggono la libertà religiosa.

Di questa disputa agonale, che ha valori alti sia sulla scala dell'ampiezza sia su quella della profondità, sono da sottolineare due aspetti: 1) per rispondere alla tesi in questione è necessario uscire dal cerchio dei già predisposti a essere persuasi, e quindi impiegare argomenti che appaiono controversi dal punto di vista

della distinzione tra politica e metafisica, cioè argomenti filosofici che permettono di stabilire che una tesi ha ragione e l'altra ha torto; 2) anche se sappiamo che il credente in questione può non essere persuaso a cambiare idea, questo non significa che non valga la pena di provare a farlo (Thigpen e Downing 1998). Non sembra che l'argomento secolarista liberale tematizzi adeguatamente questi due aspetti della questione, anche perché sembra essere soprattutto la minaccia alla stabilità politica in gioco a motivare questo unico spunto reattivo. Eppure, il caso mostra un nesso inevitabile da chiarire tra le nostre credenze su quello che è vero e la nostra adesione a principi politici, il che significa che non è possibile sostenere nello stesso tempo due tesi contraddittorie sulla relazione tra principi politici e credenze metafisiche: o il politico non tocca in profondità le metafisiche, cioè le lascia intatte, o ha un carattere esso stesso metafisico, e quindi le condiziona (Owen 2001, 121). Inoltre, se il quadro di contenimento del disaccordo metafisico deve apparire moralmente giustificabile e non solo pragmaticamente conveniente, le credenze politiche che lo sostengono devono essere accettate come vere, almeno nel senso della metafisica pubblica richiamata sopra, e quindi bisogna giustificare tali credenze soprattutto a chi è in disaccordo. Ma neanche in questa situazione, che si considera estrema proprio perché non permette al secolarismo la sua convenzionale astinenza metafisica, la giustificazione può andare oltre la semplice asserzione di una tesi («diremo che si sbagliano... ma non abbiamo bisogno di dire che le loro credenze religiose non sono vere», anche se «naturalmente noi non crediamo nella dottrina sostenuta dai credenti a questo proposito...», Rawls 1994, 138). Perché una tesi secolare non dovrebbe essere difesa meno obliquamente? Perché ricorrere alla semplice assertività? Probabilmente perché è impossibile sostenere che è meglio essere liberali piuttosto che fanatici senza ricorrere a qualche forma di «socratismo», cioè alla tesi secondo cui chiunque sia in grado di usare la ragione può essere persuaso della verità. (Rorty 1994a).

Questa impressione si rafforza se passiamo a esaminare la contestazione teocratica del costituzionalismo liberale e degli assetti secolari particolarmente influente e diffusa dopo l'11 settembre. Il punto è: con quali argomenti il secolarismo può negare che si debba cedere a verità rivelate l'autorità politica, e che è preferibile un ordine politico in cui questo non avvenga? (Owen 2004, 325). Ho già notato come si tratti di una domanda che ci riporta sulla scena originaria della teoria liberale, in particolare di impronta lockeana, interessata alla valutazione comparativa dei regimi politici e alla difesa filosofica del secolarismo politico. Per un verso, infatti, il tentativo di rispondere alla domanda richiede di riflettere su quali sono i criteri possibili per la legittimazione dell'autorità politica stessa, e di valutarli comparativamente rispetto all'efficacia con cui sono in grado di farlo (regola di maggioranza, intuizioni morali e ragione sono i tre criteri possibili); d'altra parte, poiché nel caso della contestazione fondamentalista non è disponibile uno sfondo costituzionale sul quale tentare un accomodamento, non resta che il modello della disputa tra ragione e rivelazione per far valere il punto di vista secondo cui gli individui non hanno bisogno della rivelazione come guida politica.

Posto di fronte a un compito del genere, che richiede di confrontare direttamente argomenti in cui la politica è considerata inseparabile dalla metafisica, il secolarismo che assume la separabilità della politica dalla metafisica appare inadeguato a difenderla e finisce per trattare chi lo sfida «fondamentalisticamente» in modo dogmatico o scettico. Si è già ricordato come la giustificazione di questo modo di procedere si trovi nella scelta di eludere sostegni metafisici controversi per una tesi secolarista che dovrebbe stare in piedi da sé. Ma se esito di questa scelta sono l'incapacità disputante o l'autorassicurazione fideistica, non sarebbe preferibile una difesa dell'opzione secolarista che prenda atto del suo carattere disputato? (Owen 2004, 328). Con quali argomenti entrare in una disputa simile?

ASSOLUTI TERRESTRI?¹³

Secondo la tesi di Böckenförde, il secolarismo non sta in piedi da solo, ma con il sostegno di premesse che non è in grado di giustificare. Saranno quindi i valori religiosi a riempire questo vuoto? L'ipotesi di assoluti terrestri è un modo per uscire dall'impossibilità di Böckenförde senza attribuire solo ai valori religiosi lo status di possibili risorse di senso.

Come mostra la Dichiarazione di indipendenza americana, il bisogno di dare sanzione religiosa allo spazio secolare dipende dalla necessità di governare la contingenza valutativa umana con criteri esterni (Dio, legge naturale, verità autoevidenti). Perché questa «divinizzazione compulsiva» di ciò che è ormai pienamente umano? Seguendo Dewey (1966), Rorty imputa al razionalismo una sorta di religiosità latente. Il razionalista sostituisce natura o ragione a Dio, va sempre in cerca di qual-

¹³ La nozione di «assoluto terrestre» è in Broch (1966), utilizzata in senso per certi versi affine e per altri distante da quello qui impiegato. L'argomento di Broch è elaborato intorno a una tensione tra «polo positivo» e «polo negativo» dell'esistenza umana e i loro diversi esiti politici. Se il polo positivo rinvia alle affinità divine dell'umano, all'idea che l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, e da questo seguono responsabilità e impegni costruttivi relativi a che cosa l'uomo può e deve essere, il polo negativo riguarda invece la tendenza umana a intendere in modo distruttivo e anarchico la propria affinità divina, sottraendosi all'ordine in direzione di un caos che assomiglia a quello precedente la creazione. Dato che l'oscillazione tra i due poli è inevitabile nelle forme di vita politica umane, l'essenziale è che ciascuno dei due preveda limiti invalicabili, che sono limiti verso l'alto nel primo caso e limiti verso il basso nel secondo: per un verso, possibilità e doveri umani non devono diventare un riferimento congelato in indicazioni positive assolute come quelle che tendono a imitare il diritto divino nel diritto di natura; per l'altro, impossibilità e barriere, che dipendono da ciò che l'umano non può e non deve essere, sono tenute a impedire esiti assolutamente illeciti, come l'asservimento schiavistico cui si è assistito nei campi di concentramento. Assecondare questo contenimento negativo e positivo significa postulare assoluti empirici, vale a dire fatti che rappresentino limiti insuperabili verso il basso e verso l'alto, qualificandosi contemporaneamente come indicazioni terrene, perché radicate nell'esperienza, e trascendentali, perché permettono di legittimare un diritto umano che offra alla politica un riferimento stabile cui tendere attraverso un processo infinito di approssimazione. Il recupero che propongo della nozione di Broch intende alludere alla possibilità di ipotizzare credenze irrinunciabili, punti fermi di orientamento pratico e cognitivo, insistendo sull'incertezza tra il bisogno di accedervi e la consapevolezza che resteranno difficilmente accessibili. L'assolutismo in questione non presuppone quindi la certezza di trascendere le circostanze «terrestri» che sono anche la sua condizione di possibilità, ma insiste che il bisogno di assoluti prende forma proprio in quelle stesse circostanze che gli faranno resistenza.

che potere più che umano di fronte al quale rendere conto. Il suo bisogno di confutare pretese religiose di verità assoluta con pretese alternative di verità assoluta evidenzia una liberazione solo parziale dalla religione. In questo senso, porsi il problema di rintracciare un concetto-limite di verità ideale «è semplicemente un modo di raccontarci che un Dio inesistente, qualora esistesse, sarebbe compiaciuto di noi» (Rorty 1994a, 37). Dal punto di vista più coerentemente anti-metafisico della filosofia liberale viene l'idea che il tentativo di garantire l'autorità della ragione sia un fraintendimento del progetto illuminista, il cui autentico significato starebbe piuttosto nell'esigenza di contestare qualsiasi autorità, compresa quella della ragione stessa, senza occuparsi di confutarne l'esigenza. Il bisogno di disputare sarebbe in questo quadro un segno di infantilismo teorico. Quel che si deve fare, invece, è capire l'urgenza metafisica, allo scopo di disfarsene completamente.

Dato che la ragione è un altro nome che l'illuminismo dà alla divinità, abbandonare il razionalismo significa semplicemente estendere il progetto anti-religioso dell'illuminismo stesso. Quando si devono giustificare istituzioni politiche, mettere tra parentesi la metafisica equivale a ciò che un tempo è stato mettere tra parentesi la teologia, il che richiede di eludere tutto ciò che può fare da *conversation-stopper*, bloccando la possibilità di arrivare al consenso (Rorty 1994b). Se in questo argomento post-metafisico il rifiuto dell'assolutismo in pubblico dipende pragmaticamente da un interesse alla pacifica convivenza di assolutismi privatizzati, lo si può ricondurre anche a una visione prevalentemente «negativa» del liberalismo stesso, come tradizione politica reattiva che inaugura la modernità muovendosi contro l'assolutismo e il paternalismo politico del passato, ma anche elaborando antidoti alla futura moralizzazione della politica (giacobinismo) che cercherà di tutelare decisioni politiche dal dissenso sacralizzando un'autorità secolare autoritaria. (Geuss 2002).

Questa tesi, tuttavia, semplifica drasticamente non solo il profilo del liberalismo, ma il dilemma tra assolutismo e contingentismo con cui anche il liberalismo, se non è solo politica negativa, si deve confrontare. Il dilemma è ben individuato da Arendt quando osserva che le parole di Jefferson «combinano in una maniera storicamente unica il principio dell'accordo fra coloro che si sono imbarcati nella rivoluzione (un accordo necessariamente relativo perché riferito a chi lo stringeva) con un assoluto, ossia con una verità che non ha bisogno di accordo poiché, in virtù della sua autoevidenza, è vincolante senza dimostrazioni dialettiche o persuasione politica.» (Arendt 1983, 221). Questa tendenza a costruire «isole di sicurezza» in un «oceano di contingenza» rischia di vincolare dispoticamente la libertà decisionale umana a evidenze che non dipendono dalle sue decisioni. D'altra parte, lasciare che la libertà decisionale umana agisca incondizionatamente apre il problema di come stabilire vincoli alla possibilità che solo la scelta costruisca la validità di principi mentre vi aderisce (in questo senso, per esempio, come si esclude che il diritto sia solo diritto positivo, e come si fa a parlare di leggi ingiuste?). Per questa via, infatti, i principi possono godere solo della validità relativa che le scelte contingenti a essi attribuiscono.

Se assumiamo che qualsiasi tentativo di mettere in questione l'eguale valore dei principi, di giustificarne o argomentarne un ordinamento che sia in qualche modo esterno alla contingente scelta individuale, rischi una connotazione assolutistica sospetta, il relativismo sembra un ingrediente caratteristico della liberaldemocrazia. A questo proposito resta paradigmatico l'argomento di Kelsen (1948), che propone una contrapposizione tra assolutismo e relativismo in quanto opzioni politiche/epistemologiche: l'idea di una realtà oggettiva, indipendente dalla conoscenza umana, giustifica valori assoluti, cioè validi indipendentemente dal soggetto che li sottoscrive, e coincide con un «totalitarismo epistemologico» congeniale al suo analogo politico; l'idea di una realtà che dipende dalla conoscenza umana assume soggetti di conoscenza eguali e liberi di costruirselo sensatamente, giustificando valori relativi a tali soggetti, cioè tali da ammettere la possibilità logica o morale di valori opposti.

La difficoltà più rilevante che la tesi incontra è nella stessa relazione di congenialità stabilita tra opzioni epistemologiche e opzioni politiche, visto che l'oggettivismo filosofico potrebbe sostenere valori democratici o il relativismo filosofico ammettere la libertà di aderire ad assolutismo politico, e quindi la mappatura delle alternative è meno facile e rassicurante di quanto si presuppone (Pocklington 1966). In ogni caso, dai parallelismi epistemologico-politici di Kelsen seguirebbe che solo una filosofia politica relativistica, vale a dire orientata a giustificare l'eguale valore dei valori, è compatibile con la democrazia in quanto regime non oggettivisticamente legittimabile perché incompatibile con qualsiasi impianto decisionale assolutistico.

Se tutte le preferenze hanno lo stesso peso, l'unico criterio accettabile per decidere tra preferenze conflittuali è infatti di tipo relativistico: la regola di maggioranza, che relativizza, appunto, la dominanza congiunturale e provvisoria di certi giudizi di valore su altri. L'esito apparentemente assiomatico dell'argomento dipende dalla alternativa secca che stabilisce tra maggioritarismo e assolutismo, assimilando all'assolutismo qualsiasi correttivo oggettivistico della regola di maggioranza. Ma la problematicità di questa conclusione radicalmente anti-oggettivistica, che fa della decisione maggioritaria il solo criterio per accreditare valori, non può essere ignorata, come mostra il ricorso di Kelsen alla citazione evangelica dell'incontro tra Gesù e Pilato. Pilato, il relativista scettico, mette ai voti la possibile liberazione di Gesù perché non sa se è figlio di Dio, non conosce, cioè, la verità. La vittoria di Barabba prova che la regola di maggioranza non garantisce necessariamente buoni risultati, anche se resta l'unica alternativa compatibile con l'eguale libertà valutativa dei soggetti: ma non è chiaro cosa in questo quadro potrebbe permettere di considerare buono un esito diverso da quello votato dai più se il commento finale di Kelsen è il seguente:

For those who believe in the Son of God and King of the Jews as witness of absolute truth, this plebiscite is certainly a strong argument against democracy. And this argument we political scientists must accept. But only under one condition: that we are as sure of our political truth,

to be enforced, if necessary, with blood and tears – that we are as sure of our truth as was, of his truth, the Son of God. (Kelsen 1948, 914)¹⁴

La forza con cui questo passaggio ribadisce l'impossibilità di assoluti terrestri è innegabile, ma non conclusiva se si vuole lasciare aperto lo spazio tra decisioni maggioritarie e decisioni buone. In altri termini, quando non si vuole sottoscrivere il soggettivismo, che riduce a gusti tutte le opzioni valutative, e anche se si esclude che l'oggettività accessibile sia scientifica o trascendente, si apre il problema di come distinguere tra gusti e giudizi, e di come garantire a questi ultimi un'autorevolezza riconoscibile. Assolutistica può essere considerata in questo caso l'esigenza di assicurare la tenuta di criteri di orientamento e giudizio e di tutelarli con qualche criterio di validità, più o meno esigente, che ne riduca o smentisca la relatività contingente, vale a dire il carattere condizionato, casuale e indeterminato. Una strategia assicurativa di questo tipo esemplifica in che senso il contenimento della contingenza valutativa possa costituire un compito teorico inevitabile e problematico per la filosofia politica: inevitabile se gli standard di giudizio devono apparire affidabili e problematico in quanto la ricerca dell'affidabilità richiede di esplicitare se, perché e come opzioni valutative debbano essere protette dalla contingenza per risultare affidabili.

È il modo in cui si persegue tale strategia assicurativa, confrontandosi con la contingenza valutativa nelle sue diverse dimensioni, a stabilire il tasso di assolutismo di una filosofia politica. Non sembra plausibile che il compito della validazione sia dissociabile da qualche tipo di manovra assolutista: anche qualora si rinunci a praticarlo nella sua forma più metafisicamente orientata, si tratta di un compito che deve comunque far corrispondere opzioni valutative a certi canoni e difenderle in quanto vi corrispondono. In questo senso, l'interesse al superamento di valutazioni soggettivistiche è già una misura di contenimento. Misure di questo tipo, d'altra parte, sono del tutto assenti solo se si ritiene che la sola alternativa al realismo metafisico sia l'abbandono della validazione in quanto tale e in tutte le sue forme. Se il bisogno di assolutismo è legato alla ricerca di un senso del limite oggettivo o di un criterio di valutazione indipendente che permetta di prendere le distanze dalla politica positiva, quali alternative ci sono a considerare i fatti normativi in grado di garantirlo come riferimenti già disponibili da scoprire? Evidentemente, si tratta di pensarli come artifici umani: ma da cosa tali artifici derivano una legittimità non congiunturale? Dati i dissensi valutativi, e se le soluzioni umane mutano nel tempo

¹⁴ Secondo Zagrebelsky (1995), la ricostruzione proposta da Kelsen dell'incontro tra Pilato e Gesù tende a mostrare che Gesù e Barabba sono alternative equivalenti a meno che non si aderisca a un assolutismo della verità anti-democratico. Questa lettura è proposta in antitesi a quella rintracciabile nel Vangelo di Giovanni, dove Pilato e Gesù appaiono figure esemplari dello scetticismo e dell'assolutismo. Per uscire dal vicolo cieco di una scelta obbligata tra la decisione democratica e la decisione giusta, la democrazia dovrebbe aderire a un possibilismo metodologico che eviti l'assoggettamento alle necessità della forza e del dogma. Non si vede però perché il possibilismo dovrebbe evitare il ricorso alle categorie di torto e ragione come categorie irrinunciabili di orientamento valutativo, posto che esse non si legittimino in una prospettiva dell'occhio di Dio, che ammette una sola descrizione vera del mondo pubblico.

e a seconda del luogo, come e perché si potrebbe stabilire che alcune sono preferibili?

Le diverse soluzioni possibili corrispondono ai diversi tipi di oggettivismo che emergono quando la filosofia politica si confronta con i problemi sollevati dal postulato relativistico dell'equivalenza delle asserzioni valutative: il significato del compito di validazione, lo status riconoscibile ai valori e ai giudizi che li esprimono, il tipo di conflittualità che può contrapporli, la possibilità/desiderabilità di ordinarli secondo preferibilità, e quindi di commisurarli. La posizione più estrema in merito prevede per il dissenso valutativo solo due possibili uscite: o l'assolutismo trascendentalistico, che fornisce ragioni superiori e indipendenti per ordinare opzioni valutative, o il nichilismo, che deriva dall'astinenza valutativa di fronte a valori egualmente legittimi perché egualmente privi di affidabilità razionale e che, in quanto opzione troppo drammatica da fronteggiare, è praticamente sostituito dall'adeguamento ai valori maggioritari (Strauss 1977, 37-54).

L'esigenza di un criterio di validazione separato e superiore corrisponde qui a un oggettivismo radicale, impegnato a rintracciare pietre di paragone o punti archimedei per la politica positiva, proprio a evitare che l'accettazione dei valori si imponga al posto dell'accettabilità come criterio per convalidarli: nel qual caso, secondo l'efficace formulazione di Strauss, l'esito sarebbe che il liberalismo è valido per i liberali e il cannibalismo per i cannibali (Strauss 1990, 7). Il carattere estremo dell'oggettivismo qui proposto viene dal diritto naturale, criterio esterno cui si attribuisce il solo potere di validazione non arbitrario, in quanto sottratto al riconoscimento della libera scelta individuale che trasformi ragioni esterne per la preferibilità di certi principi in ragioni interne per aderirvi.

La problematicità di questa variante di oggettivismo dipende dal suo eccesso di ambizione trascendentalistica. Ma, per quanto mettiamo da parte l'idea di poter considerare l'oggettività dei principi come del tutto indipendente dal riconoscimento, resta che se l'assolutismo attiene anche alla possibilità di stabilire punti fermi fuori questione o limiti invalicabili connessi alla preferibilità di stati del mondo politico, non è facile né desiderabile liberarsene per posizioni che aderiscono a qualche forma di oggettivismo. Il riconoscimento di oggettività a certi principi, infatti, si associa tendenzialmente all'esigenza di garantirne la tenuta. Dunque, anche nel caso di un oggettivismo che connetta l'oggettività dei principi a modalità appropriate di riconoscimento o costruzione, ci si trova comunque di fronte il problema di come assicurarli, sottraendoli alla variabilità delle preferenze individuali. E però siamo consapevoli, nello stesso tempo, che questa strategia di assicurazione non può pretendere di vincolare tirannicamente la contingenza senza trasformarsi in un artificio assolutistico di tipo patologico, congeniale solo a opzioni tiranniche di idealismo politico. Così si ritorna al dilemma dell'assolutismo da cui si era partiti. Di un dilemma si tratta perché la sua forma caratteristica sembra, per una filosofia che voglia tener ferma la libertà decisionale degli umani, ma nello stesso tempo non dare lo stesso valore a tutti i suoi esiti: né con te né senza di te.

L'insistenza con cui ho sottolineato la desiderabilità di una giustificazione filosofica per il secolarismo e l'inefficacia di un argomento liberale-politico nelle circostanze del post-secolarismo è riconducibile quindi all'esigenza che il secolarismo liberale si metta in grado di dare ragioni di sé, entrando in disputa con chi tali ragioni non condivide. Ipotizzo che a queste ragioni spetti il compito di tracciare soglie tra stati del mondo politicamente preferibili e stati del mondo politicamente intollerabili, assumendo la responsabilità di distinguere ragioni da torti e di valutare comparativamente eventi, attitudini e regimi. Solo una filosofia che non sollevi il problema di standard indipendenti da scelte empiriche, e quindi da questioni di fattibilità, può fare a meno di ricorrere a quella che Rawls chiama metafisica, vale a dire di mettere in gioco in qualche modo una teoria del valore che prevede la pertinenza della verità. Questo non significa, per esempio, che, posti di fronte a due giudizi contraddittori come «verità rivelate dovrebbero guidare l'autorità politica» e «libere decisioni umane dovrebbero guidare l'autorità politica», si possa immediatamente stabilire che uno dei due giudizi è vero e quindi l'altro è falso, contando su una procedura verificazionista per decidere. Piuttosto, il secolarismo dovrà far valere i suoi criteri di preferibilità, mostrando che non è in gioco una diversità di gusti, ma una disputa vera e propria riguardante il valore comparativo di arredi possibili del mondo politico. Cosa questo c'entri con la verità posso qui soltanto ipotizzare: avrà ragione chi sarà in grado di mostrare che descrive o stilizza tali arredi in modo più coerente rispetto ad aspettative irrinunciabili di coloro che il mondo politico devono abitare. Né la logica né l'esperienza possono stabilire l'esito. Poiché non dispone della rivelazione, a quale fonte di conoscenza potrà fare riferimento il secolarismo in questa disputa? È ipotizzabile che le intuizioni morali possano essergli di aiuto se la ragione da sola fosse insufficiente?

Quando Rawls parla di intuizioni morali stabilizzate da sistematizzare teoricamente, si riferisce a «punti fermi» che hanno acquisito status di non negoziabilità nel liberalismo come il rifiuto della schiavitù, la tolleranza o la libertà di espressione. La validità di questi punti fermi è nel suo argomento intesa come relativa (perché dipendente da consenso locale), ma potrebbe invece essere interpretata come assoluta, in quanto sostenuta da un'intuizione di universalità limitata che porterebbe a trattare tali punti fermi come vincoli trasversali alle diverse forme possibili che i regimi politici possono assumere? Rawls considera ingiusta la schiavitù, e ritiene che le nostre intuizioni morali vadano in questa direzione, ma, poiché non vuole trasformare le nostre intuizioni morali in ragioni oggettive esterne, ritiene necessario far giustificare questo «punto fermo» da una procedura costruttiva. Non si tratta di una giustificazione *ridondante*, che nulla aggiunge allo status di una ragione morale? (Stratton-Lake 2003) Quando diciamo che un principio può essere ragionevolmente accettato o rifiutato, stiamo dicendo che manca qualcosa alle ragioni morali che abbiamo per accettarlo o rifiutarlo? Un principio non dovrebbe essere accettabile /rifiutabile perché giusto/ingiusto sulla base di ragioni, e non viceversa? Se la schiavitù è ingiusta, lo è indipendentemente da dove una procedura costruttiva può portare. Provare a rivendicare nella disputa la validità di punti fermi analoghi, come ad esempio la libertà religiosa, potrebbe essere un buon modo di

procedere per verificare la loro incontestabilità, cercando di mostrare che nessun giudizio alternativo sulla questione sarebbe coerentemente difendibile.

Ma l'ambiguità rawlsiana sulla questione della schiavitù non è senza spiegazione. Ancora una volta ci troviamo sospesi tra l'idea che certe verità abbiano o non abbiano bisogno di accordo, siano in grado di vantare una cogenza intrinseca o semplicemente una cogenza derivata. Solo in queste circostanze di indecidibilità inevitabile, d'altra parte, assoluti terrestri possono trovare modo di affermare la loro forza. Come suggerisce Socrate alla fine del *Teeteto*: abbiamo bisogno di indagare ancora, vediamoci domani per continuare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ackerman B. (1994), «Political Liberalisms», *The Journal of Philosophy*, 91, n. 7
- Angle P.M. (1958, a cura di), *Created Equal? The Complete Lincoln-Douglas Debates of 1858*, Chicago, The University of Chicago Press
- Arendt H. (1983), *Sulla rivoluzione*, Milano, Comunità
- Besussi A. (2008), «Confine della filosofia e desiderio di verità. Sull'assolutismo terrestre di Platone», in G.M. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Milano, Angeli
- Böckenförde E.-W. (2006), *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, Brescia, Morcelliana
- Brink D.O. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press
- Broch H. (1966), *Azione e conoscenza*, Milano, Lerici
- Campos P.F. (1994), «Secular Fundamentalism», *Columbia Law Review*, 94, n. 6
- Canino L.L. (1998), «La battaglia», in *La Repubblica*, traduzione e commento di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, vol. I
- Dewey J. (1966), *La ricerca della certezza*, Firenze, La Nuova Italia
- Dworkin R. (1993), *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Milano, Comunità
- Estlund D. (1998), «The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth», *Ethics*, 108, n. 2
- Flikschuh K. (2000), *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press
- Friedman M. (2000), «John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People», in V. Davion e C. Wolf (a cura di), *The Idea of a Political Liberalism*, Boston, Rowman and Littlefield
- Frohock F.M. (1997), «The Boundaries of Public Reason», *The American Political Science Review*, 91, n. 4
- Geuss R. (2002), «Liberalism and Its Discontents», *Political Theory*, 30, n. 3
- Goi S. (2005), «Agonism, Deliberation, and the Politics of Abortion», *Polity*, 37, n. 5
- Greenawalt K. (1991), *Religious Convictions and Political Choice*, Oxford, Oxford University Press
- Gutmann A. e Thompson D. (1996), *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press
- Habermas J. (2005), «Quel che il filosofo laico concede a Dio (più di Rawls)», in *Ragione e fede in dialogo*, Venezia, Marsilio
- Hampton J. (1989), «Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?», *Ethics*, 99, n. 4
- Honig B. (1993), *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press
- Kelsen H. (1948), «Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics», *The American Political Science Review*, 42, n. 5
- Lafont C. (2004), «Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism Be Reconciled with Kantian Constructivism?», *Ratio Juris*, 17, n. 1

- Macedo S. (1998), «Transformative Constitutionalism and the Case of Religion: Defending the Moderate Hegemony of Liberalism», *Political Theory*, 26, n. 1
- Maffettone S. (1996), «Fondamenti filosofici del liberalismo», in R. Dworkin e S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Bari, Laterza
- Owen J. (2001), *Religion and the Demise of Liberal Rationalism: The Foundational Crisis of the Separation of Church and State*, Chicago, The University of Chicago Press
- (2004), «The Task of Liberal Theory after September 11», *Perspectives*, 2, n. 2
- Pocklington T.C. (1966), «Philosophy Proper and Political Philosophy», *Ethics*, 66, n. 2
- Ratzinger J. (2005), «Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune», in J. Habermas, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia, Marsilio
- (2006), *Glaube und Vernunft*, Freiburg, Herder Verlag
- Rawls J. (1994), *Liberalismo politico*, Milano, Comunità
- Rorty R. (1994a), «Solidarietà o oggettività?», in *Scritti filosofici I*, Bari, Laterza
- (1994b), «Religion as Conversation-Stopper», *Common Knowledge*, 3, n. 1
- Scheffler S. (1994), «The Appeal of Political Liberalism», *Ethics*, 105, n. 1
- Seery J. (2001), «Moral Perfectionism and Abortion Politics», *Polity*, 33, n. 3
- Stratton-Lake P. (2003), «Scanlon's Contractualism and the Redundancy Objection», *Analysis*, 63, n. 1
- Strauss L. (1977), *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Aralia
- (1990), *Diritto naturale e storia*, Genova, Il melangolo
- Thigpen R.B. e Downing L.A. (1998), «Rawls and the Challenge of Theocracy to Freedom», *Journal of Church and State*, luglio
- Wills G. (1978), *Inventing America: Jefferson Declaration of Independence*, Garden City, Doubleday
- Zagrebelsky G. (1995), *Il crucifige e la democrazia*, Torino Einaudi