

GIOVANNI ALBANI

LA SFIDA DELLA DIVERSITÀ CULTURALE AL LIBERALISMO.

ORIGINI FILOSOFICHE E PROSPETTIVE ETICO-POLITICHE:
JÜRGEN HABERMAS E CHARLES TAYLOR

1. *Gli effetti della diversità culturale sulla legittimità del sistema liberale*

Prima dell'affermarsi della secolarizzazione nelle società occidentali la maggior parte delle persone considerava immutabile e universalmente condivisa la propria prospettiva morale e spirituale e la viveva in una comunità pressoché culturalmente omogenea: la credenza in Dio era assiomatica e perciò esperita ingenuamente, mentre ora siamo passati ad una situazione in cui ognuno vive confrontandosi con una *pluralità di credenze*, nella consapevolezza che il proprio orizzonte morale non è l'unico ma rappresenta una possibilità tra le altre¹. Con l'affermazione del paradigma illuministico dell'uguaglianza universale dei cittadini davanti alla legge l'identità sociale soggettiva non fu più definita per nascita, ma all'interno del dialogo con gli altri: divenne dunque politicamente centrale il riconoscimento tra eguali e scomparve la legittimazione sociale basata sull'onore legato ai natali dell'individuo. Questo elemento di uguaglianza, legandosi alla moltiplicazione delle culture presenti nelle nostre società, ha reso il dialogo necessario all'autocomprensione della cultura occidentale più complicato. L'identità culturale occidentale si deve infatti costituire nel confronto paritario con riferimenti ad essa esterni, per l'affermazione pubblica di religioni alternative a quella cristiana e l'immigrazione da paesi estranei alla cultura occidentale. Il legame di

¹ C. TAYLOR, *L'età secolare* (2007), trad. it. a cura di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 13 s.

solidarietà universale a sostegno della legittimità del sistema liberale si è così progressivamente indebolito davanti agli attacchi delle forze intenzionate a recuperare un'identità comune originaria, e alle critiche delle minoranze culturali che vivono l'approccio universalistico del liberalismo come l'espressione mascherata di una cultura particolare oppressiva.

Dunque le radici della crisi politica odierna si collocano all'interno del quadro della delegittimazione dell'universalità della ragion pratica. Del resto questa consapevolezza della parzialità di ogni comprensione del reale caratterizza il pensiero occidentale dalla critica hegeliana dell'Illuminismo in poi: ogni tentativo di ricondurre la modernità ad una totalità è il risultato di un punto di vista parziale e dunque esprime una scissione. Infatti il pensiero post-illuministico si costruisce intorno al problema del continuo rinnovamento della frattura tra passato e presente, perché dall'età moderna in poi il presente è un tempo che si trova in posizione storicamente eminente rispetto agli altri tempi. Per questo suo doversi dare da sé le norme a cui attenersi in contrapposizione al passato, la modernità vive nella costante carenza di legittimazione ed è attraversata dalla scissione interpretativa dei propri paradigmi costituenti. Di seguito vengono prese in esame le risposte in chiave filosofico-politica portate dai filosofi Charles Taylor e Jürgen Habermas per ricondurre questa crisi di legittimità entro un dialogo universalmente praticabile. Nella loro ricerca si rinnova la legittimità del vincolo universale della ragione pratica.

2. Habermas e l'integrazione nello stato liberale: riconoscimento, tolleranza e traduzione dei contenuti religiosi

Le culture allogene, mettendo al centro del dibattito pubblico il problema della convivenza e del rispetto tra culture diverse, hanno sollevato nuove domande agli assetti politico-statuali e alle identità culturali dei paesi occidentali. Oggi, nelle società democratiche occidentali, vediamo contrapporsi alla politica laicista una politica della differenza: la prima afferma, in nome dell'eguale dignità degli esseri razionali, un trattamento degli individui *cieco rispetto alle differenze*²;

² Cfr. TAYLOR, *La politica del riconoscimento* (1992), trad. it. a cura di G. Rigamonti, in J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 49.

la seconda asserisce, in nome del diritto di ogni cultura ad autodeterminarsi, la necessità di riconoscere e coltivare le particolarità di gruppo e cultura attribuendo loro valore *aprioristicamente*.

Per Habermas l'attrito tra queste fonti di legittimità mostra come il liberalismo degli uguali diritti stia attraversando difficoltà sistematiche dovute ai presupposti storico-filosofici in cui è stato pensato: infatti i suoi teorici ritenevano che alla modernizzazione si sarebbe legata sia la secolarizzazione dello spazio politico che quella della società. Il sapere tecnico-scientifico avrebbe riportato ogni fenomeno a nessi di causalità efficiente, la diffusione del benessere avrebbe valorizzato i beni quotidiani e allontanato dai beni trascendenti e le chiese, differenziandosi e perdendo il controllo sulle istituzioni politiche, avrebbero cessato di esistere. Le religioni avrebbero perciò dovuto progressivamente eclissarsi dallo spazio pubblico per poi scomparire definitivamente, invece così non fu: le chiese si ritirarono dal ruolo di guida politica a quello di mera guida pastorale, ma a questo mutamento non corrispose una caduta dell'importanza del fenomeno religioso³.

Secondo Habermas questa persistenza della religione in società sempre più secolarizzate compromette la certezza, un tempo diffusa, nell'identità tra modernizzazione e progressiva secolarizzazione e, in ragione di ciò, noi viviamo in *società post-secolari*: società che pur essendo sempre più secolarizzate accettano la presenza delle religioni e il loro essere orizzonte spirituale vitale per molti dei loro membri. Le religioni pesano nel dibattito pubblico poiché, essendo *comunità di interpretazione*, rappresentano dei riferimenti stabili in una situazione segnata dalla fluidificazione dei parametri valoriali: con la pluralizzazione delle coerenti interpretazioni collettive della realtà il potere secolare si è trasformato in una cassa di risonanza dei conflitti di valore, mentre le chiese sono rimaste dei punti fermi che orientano il dibattito pubblico⁴.

Nella società post-secolare per Habermas si generano così conflitti interpretativi tra gli universali razionali propri dell'ambito democratico, costituiti da *valori* suscettibili di trasformazione, e i linguaggi religiosi, impegnati nel confronto con *verità* costituite: «Grava perciò sul cittadino religioso [degli stati democratici] il doppio compito di a) riformulare i principi costituzionali a partire dal contesto della pro-

³ J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia* (2012), trad. it. a cura di L. Ceppa, Bari, Laterza, 2015, pp. 289-292.

⁴ Ivi, p. 291.

pria fede, b) riconoscere (ecco il punto difficile) la differenza esistente tra le *ragioni* pubbliche, che sono fallibili e da tutti accettabili, e le *verità* di fede che sono invece infallibili»⁵.

Questi conflitti di interpretazione di valori investono gli assetti istituzionali destabilizzandoli. Oggi gli Stati, a differenza del passato, non hanno più un fondamento sostanzialistico riferito ad un unico orizzonte metafisico, ma sono legittimati dalla sovranità popolare e dunque corrono il rischio di identificarsi in via esclusiva con la cultura maggioritaria presente al loro interno. Per evitare di favorire solo la maggioranza dei propri cittadini e realizzare il principio dell'eguale rispetto, la costituzione liberale deve garantire a tutte le religioni pari libertà, ma anche difendere le istituzioni da qualunque influenza religiosa che le porti a identificarsi con una sola delle opzioni in campo. Per questa sua necessità di neutralità lo stato liberale ha un atteggiamento doppio nei confronti dei cittadini credenti: permette a ciascuno di essi di praticare liberamente la propria fede, e insieme avanza la richiesta di un impegno nel processo democratico spoglio di qualsiasi connotazione religiosa. Perciò lo stato democratico può garantire la libertà religiosa solo a patto che i cittadini non la usino per chiudersi a riccio dentro il proprio orizzonte culturale. Perché senza il riferimento ad una cultura comune lo stesso patto civile verrebbe meno. D'altro canto i cittadini per potersi riconoscere in un'idea razionale comune devono poterla ritenere scaturita da un'idea comprensiva di sé e del mondo: ciò significa che nello stato democratico le idee di giustizia sono legittime se ancorate alle interpretazioni collettive del reale a cui ciascuno si riferisce⁶.

L'universalismo illuministico dunque secondo Habermas non è in contraddizione con l'appartenenza dei cittadini alle loro diverse credenze e anzi si lega a questa diversità nello stato secolare, il quale, amministrandola, si realizza come strumento del principio di uguaglianza. Il mutuo *riconoscimento* tra cittadini eguali ma appartenenti a interpretazioni collettive differenti garantisce uno sviluppo virtuoso del confronto tra culture, perché produce pratiche di *tolleranza* che permettono l'applicazione equa del principio della libertà religiosa. Grazie al riconoscimento reciproco gli associati alle sottoculture si aprono alla

⁵ Ivi, p. 142.

⁶ Ivi, p. 294.

partecipazione della vita democratica e la comunità politica si apre all'inclusione e all'equiparazione delle sottoculture minoritarie⁷.

La preservazione dei principi di eguaglianza e di rispetto reciproco, in un quadro segnato dalla mancata realizzazione della secolarizzazione sul piano sociale, comporta dunque per lo stato secolarizzato una politica inclusiva delle religioni. D'altro canto, dall'imporsi del pluralismo religioso in Europa, con la Riforma, la religione ha avuto davanti a sé due possibilità: o sviluppare un atteggiamento riflessivo, orientato alla messa in discussione delle pretese universalistiche del proprio specifico riferirsi alla verità, o chiudersi in atteggiamenti volti a ribadire i fondamenti identitari. Solo nel primo caso essa è divenuta una fonte spirituale in grado di rafforzare gli impegni di solidarietà dello stato liberale e ha potuto considerare la propria appartenenza a tale spazio non estraniante.

In questo quadro post-secolare non etnocentrico è così mutato anche il significato di secolarizzazione: essa non è più l'affermazione di uno spazio politico predefinito come totalità svuotata di significati religiosi, ma è *un processo biunivoco e complementare di apprendimento*, in ragione del quale la religione smette la propria pretesa di interpretazione totalitaria della realtà e lo stato afferma l'esistenza al suo interno di sottosistemi sociali parziali in cui il cittadino può riconoscersi⁸.

A questa concezione post-secolare si oppongono i laicisti radicali, i quali ritengono la questione della partecipazione inclusiva delle minoranze religiose al discorso pubblico un falso problema. Per i laicisti le differenze etnoculturali non sono importanti, la religione dovrebbe restare una faccenda esclusivamente privata e lo stato liberale fornisce *tout court* alle minoranze tutte le garanzie di inclusione⁹. Secondo Habermas questo pensiero laicista, difensore di una presunta ortodossia illuministica, è pregiudiziale perché «... è una tesi *filosofica*, completamente indipendente dal fatto empirico che le religioni possano offrire contributi importanti alla formazione politica dell'opinione e della volontà. [...] Dal punto di vista dei secolaristi [i laicisti radicali], i contenuti del pensiero religioso risultano in ogni caso scredita-

⁷ Ivi, p. 295 s.

⁸ J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo* (2004), trad. it. a cura di G. Bosetti, Marsilio, Padova 2005, p. 57 ss.

⁹ HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 300. V. anche W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale* (1995), trad. it. a cura di G. Gasperoni, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 11.

ti e irricevibili»¹⁰. I laicisti radicali considerano la religione un ostacolo al pieno dispiegarsi della ragione, un elemento negativo di irrazionalità da rimuovere¹¹.

Secondo Habermas, per la pluralità delle interpretazioni collettive del reale presenti al suo interno, lo stato democratico oggi invece vive di questa contraddizione tra normatività generale e particolare, tra universalismo illuministico e appartenenza culturale. Vive perciò dell'inclusione egualitaria delle fedi particolari, che è possibile solo se i cittadini scelgono di uscire dalle appartenenze etnocentriche a cui si riferiscono. Lo stato può generare le condizioni di eguaglianza, ma devono essere i cittadini a volerle. Affinché ciò avvenga, lo stato *può ammettere contenuti religiosi nella sfera pubblica*, a patto di renderli accessibili a tutti.

Questa *traduzione* pubblica di contenuti religiosi è il compito cognitivo del sapere filosofico che oggi, in quanto sapere pratico uscito dall'orizzonte metafisico, rappresenta la sola possibilità di fondare un linguaggio normativo comune nelle società democratiche. In questo modo il sistema liberale non si appropria strumentalmente della semantica del sacro, per travisarla e piegarla alle proprie finalità di conservazione, ma mantiene il contenuto religioso originario, rendendolo più generale¹². La traduzione filosofica dei contenuti religiosi rappresenta il risultato dell'autoriflessione collettiva illuminata che lega credenti e non credenti ad un quadro normativo comune e rinnova la solidarietà a fondamento dello stato liberale: con essa l'opinione pubblica si arricchisce, aprendosi sempre a nuove prospettive inclusive.

3. *L'origine linguistica del conflitto tra ragioni nella società moderna e il compito della filosofia*

Secondo Habermas l'impossibilità della ragione laica di fornire le fonti morali di cui il sistema liberale ha bisogno, e la conseguente necessità di tradurre contenuti semantici non ancora sfruttati della religione, mostra come la filosofia sia per ora incapace di bastare alle necessità cognitive dell'uomo. Per ritenersi fondata nella propria di-

¹⁰ HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit. p. 300.

¹¹ Cfr. H. PEÑA-RUIZ, *Dio e la Repubblica. Filosofia della laicità* (2005), Roma, Effeipi, 2008, p. 243 (ora in C. TAYLOR, J. MACLURE, *La scommessa del laico* (2010), trad. it. a cura di F. Giardini, Bari, Laterza, 2013, p. 29).

¹² HABERMAS, RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, cit., p. 58.

mensione critica la filosofia deve cioè rispondere alla *sfida cognitiva* rappresentata dalla persistenza della religione nel mondo secolarizzato, attraverso una ricostruzione genealogica in grado di legittimare la propria attività di traduzione. Solo così il pensiero critico può essere un autonomo sapere fallibilistico, libero da fondazioni sostanzialistiche. La filosofia deve cioè attuare un autochiarimento di sé che le permetta kantianamente di ricostruire i limiti entro i quali la ragione può operare senza fondarsi su principi esterni ad ogni esperienza¹³. Essa si deve confrontare con il problema della necessità della morale occidentale di riferirsi ad una religione non dogmatica (naturale). Il pensiero filosofico perciò può essere fondato solo se è contemporaneamente costituito da un' *attività critica* volta alla traduzione dei significati universali delle religioni non ancora sviluppati sul piano secolare, e da una *ricostruzione genealogica* della relazione del pensiero secolare con la religione. La ricostruzione critica, sulla traccia teorica inaugurata da Kant, della relazione storica tra moralità universale e culti permette infatti al pensiero filosofico contemporaneo di comprendersi adeguatamente all'interno di un legame cooriginario e simbiotico con la religione¹⁴.

Per Habermas la distinzione tra filosofia e religione affonda le sue radici nell'origine del linguaggio: essa si sviluppa per l'evoluzione dialettica tra le ragioni pragmatiche del linguaggio nella relazione tra l'io e il mondo¹⁵. L'individuo acquisisce capacità simbolico-linguistiche per necessità pratiche di relazione con il mondo: egli è un agente che per modificare la realtà usa un segno compreso e utilizzato da un altro uomo con lo stesso significato. Nel processo comunicativo-relazionale del linguaggio, per mezzo di simboli, si unificano e socializzano degli stati-di-cose dando vita ad un sapere comune articolato in percezioni e intenzioni condivise. Il soggetto entrato nella relazio-

¹³ Cfr. I. KANT, Prefaz. alla prima ed., *Critica della Ragion pura* (1781), trad. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Bari, Laterza, 1963, p. 5.

¹⁴ Sulla centralità nella filosofia kantiana di questo progetto di chiarificazione morale del primato della fede razionale v. in particolare il cap. III di I. KANT *La religione entro i limiti della semplice ragione* (1794), trad. it. a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2012. Sul progetto generale dell'opera, ovvero la dimostrazione della necessità di un riferimento non dogmatico all'Essere supremo per dare effettualità al libero perseguimento dell'uomo del dovere morale e la conseguente necessaria dimostrazione dell'accordo tra la religione e la ragione, vd. le Prefaz. alla prima e seconda ed. (1793 e 1794), ivi, pp. 45-69.

¹⁵ HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. VII s.

ne comunicativa ha *decentrato* il suo sguardo sul mondo, che cessa di essere egoriferito: nasce una prospettiva sociale rivolta ad uno stesso oggetto; uno sguardo intersoggettivo che dà vita ad un orizzonte comune e costituisce un mondo oggettivo. Questa forma di cooperazione istituita per mezzo dell'attività di significazione simbolica è vantaggiosa per il singolo in termini pratici, ma comporta delle idiosincrasie nella comprensione del sé: i membri del gruppo sono guidati da motivazioni comuni e devono limitare le potenzialità della propria capacità di agire per affrontare cooperativamente le contingenze del mondo. L'individuo perciò è sottoposto ad una duplice pressione simultanea di individualizzazione/socializzazione¹⁶.

Per Habermas il sapere quotidiano (logico-simbolico) produce una normatività debole, non sufficientemente vincolante, e porta con sé il bisogno di un riferimento normativo superiore. Perciò i *due aspetti comunicativi* del linguaggio, quello *quotidiano* e quello *extra-quotidiano*, sono integrati tra loro sin dalle origini: il sapere extra-quotidiano ha una funzione riparatrice delle fratture nate sul piano comunicativo quotidiano a causa della tensione esistente tra autoaffermazione dell'individuo e autoaffermazione del collettivo. Per questo suo ruolo terapeutico e solidale la ragione pratica ha una funzione più generale rispetto a quella teoretico-simbolica, poiché mira sia a risolvere i problemi dell'agire sia a chiarirne le motivazioni sociali¹⁷.

Gli imperativi morali e giuridici sono perciò maggiormente fondanti e generali rispetto alle regole del linguaggio logico-simbolico in quanto sono le condizioni di possibilità presupposte dalle interazioni simboliche: istituzioni e culture sono l'oggettivazione del linguaggio normativo nel sapere comune; sono un sapere già dato nella tradizione che, come una rete, lega performativamente in un orizzonte comune i parlanti quando entrano in contatto tra loro¹⁸. I contenuti normativi si sono costituiti prima nell'ambito rituale e poi si sono trasferiti nella semantica del linguaggio ordinario: i riti cioè producono la normatività forte su cui è edificata la solidarietà sociale perché evocano gli elementi extra-quotidiani delle forze della salvezza e della rovina¹⁹.

¹⁶ Ivi, p. 53.

¹⁷ Cfr. S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Habermas*, Bari, Laterza, 2000, pp. 79-95.

¹⁸ HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. 48-51.

¹⁹ Ivi, pp. 51-55.

Fin dalle origini la comunicazione quotidiana e quella extra-quotidiana hanno realizzato strategie di integrazione. La verbalizzazione dei riti in forma di mitologia ha dato vita cioè ad un complesso sacrale che ha costituito il momento normativo della comunicazione²⁰.

Ogni società, poiché le tradizioni arginano l'eversiva potenzialità libera del linguaggio simbolico, è segnata dall'antagonismo tra ragioni normative-tradizioni e ragioni logico-simboliche. Per Habermas, i *processi di apprendimento*, le strategie formative attraverso le quali l'umanità realizza storicamente la propria relazione epistemica con il mondo, hanno uno sviluppo dinamico in forza di questo antagonismo. Le dissonanze cognitive da esso generate sono cioè in grado di screditare e rivoluzionare la vecchia autocomprensione di sé e del mondo. Così, ad esempio, le narrazioni mitiche sono crollate all'emergere di un sapere empirico, pragmatico e mondano verificabile (la scienza della natura)²¹.

La spiegazione evolutiva del pensiero, per Habermas, si fonda perciò sullo sviluppo linguistico del rapporto tra le ragioni sacrali e quelle mondane: la filosofia ha sempre cercato di spiegare la relazione pragmatica tra l'agente e il mondo fondandosi su ragioni interne al mondo esperito nella sua quotidianità; la religione è invece riferita a realtà esterne al mondo ed ha sempre risolto in termini di totalità normativa le difficoltà che per l'individuo comportava l'istituzione del rapporto linguistico-cooperativo.

Alla luce di questa spiegazione dell'origine del linguaggio, il rapporto fede-sapere, in quanto fluidificazione della semantica rituale e spostamento di tali significati nel sapere quotidiano, è di tipo simbiotico e dialogico. Ma non tutti i significati religiosi, come testimoniato dall'odierna situazione post-secolare, si sono spostati nel sapere quotidiano. Ciò costituisce il nucleo della sfida cognitiva mossa dalla religione alla funzione storica del sapere filosofico. La filosofia infatti, fin dalla sua nascita, ha cercato di proporre all'uomo possibilità di conoscenza incentrate sull'autochiarimento del proprio rapporto con il

²⁰ Ivi, p. xi.

²¹ Habermas individua nella storia dell'uomo due ondate cognitive principali: 1) la rivoluzione dell'Età Assiale, quando alla metà del primo millennio a.C., in diverse aree del pianeta (Cina, India, Grecia e Israele) sono sorti i nuovi complessi sacrali metafisici che hanno costituito un ordine trascendentale delle forze della salvezza e della rovina; 2) la rivoluzione nominalistica del pensiero medievale che ha aperto la strada al superamento della metafisica e del pensiero sostanzialistico. V. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. 57 s. e 106 ss.

sapere mondano alternative a quelle avanzate dalla religione, ma poi, con il compiersi della rivoluzione scientifica, ha finito per appiattirsi sulla narrazione autotrasparente del sapere delle scienze della natura. La filosofia ha così dimenticato il portato normativo e incarnato delle ragioni del linguaggio e la loro funzione performativa che essa ha da sempre costituito dialogando con la religione. Questa è dunque secondo Habermas la radice cognitivo-linguistica che spiega la crisi della legittimità della ragion pratica in età moderna. Essa, appiattita sulla dimensione teoretica, rimane senza fondamento: «... lo Stato liberale e secolarizzato si nutre di premesse normative che esso, da solo, non può garantire»²².

La filosofia oggi, secondo Habermas, deve recuperare la propria funzione pratica universale, evitando di ridursi a semplice ausiliaria delle scienze empiriche. Nella modernità a causa della separazione tra ragione teoretica e ragione pratica il pensiero è *post-metafisico*: non può più dedurre i valori morali dalla natura delle cose, ma li deve prendere direttamente dagli sfondi normativi plurali che orientano lo spazio di dialogo della ragion pratica. La filosofia perciò potrà svolgere il proprio compito pratico universale, di traduzione della semantica sacrale in norma discorsiva secolare, solo se accetterà la differenza tra linguaggio quotidiano e linguaggio extra-quotidiano e rinuncerà alla ricerca della piena trasparenza del fenomeno religioso. In questo modo essa si riapproprierà della funzione di autochiarimento riflessivo del sapere che le apparteneva in origine.

Perciò nella prospettiva post-metafisica, la religione non viene più pensata come un oggetto oscuro da spiegare o una realtà dello spirito da rendere trasparente e, finché nelle nostre società esisteremo la persistenza dei riferimenti sacrali, le ragioni trasparenti devono sapersi muovere in orizzonti di esperienze opache. Questo perché, secondo Habermas, il sacro si dischiude pienamente solo ai fedeli, non ai cittadini secolarizzati, e il rito, per questo suo essere lontano dalla razionalità discorsiva, non si aprirà mai alla critica collettiva. Il proseguire infinito dell'attività di traduzione resta però problematico, nell'ottica della metodologia agnostica del pensatore tedesco, a causa della sempre reale possibilità di un esaurimento futuro dei contenuti semantici del discorso sacro. Un tale evento, muovendo alla filo-

²² E.W. BÖCKENFÖRDE, cit. in HABERMAS, RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, cit., p. 41.

sofia altre sfide, risolverebbe il problema cognitivo della persistenza delle religioni nelle società secolarizzate.

4. Taylor: *l'identità moderna come ermeneutica di orizzonti morali molteplici*

Secondo Taylor l'identità moderna può essere correttamente intesa, sia nei suoi sviluppi potenziali che nelle sue disfunzioni, per mezzo di una ricostruzione genealogica incentrata sull'evoluzione dei *quadri morali di riferimento*, che si sono avvicinati come sfondo costitutivo della coscienza occidentale. Grazie ad essi il nostro agire nel mondo in un tempo storico determinato è possibile, sensato e può essere giustificato o deplorato.

Secondo il filosofo canadese *l'agente umano*, dovendo orientarsi nelle situazioni per agire in esse, si deve riferire ad un'ontologia: l'uomo non può fare a meno dei beni oggetto di valutazione forte perché deve deliberare, giudicare delle situazioni e decidere cosa pensare delle persone. Inoltre, dato che i beni sono il riferimento di agenti umani in situazione, la loro commensurabilità è una questione di fatto che va verificata caso per caso nel dialogo, e non preclusa o affermata a priori²³. Dunque ogni uomo si riferisce direttamente a un Bene superiore che definisce discorsivamente nel dialogo con gli altri.

L'uomo vive esperienze teoretiche e pratiche per le quali il riferimento al bene è *ineludibile*: l'agente, vivendo nel contrasto tra ammirazione e disprezzo connessi all'idea che esistano stili di vita, attività e sentimenti superiori, compie discriminazioni qualitative per le quali considera un modo di vivere virtuoso o avvilito²⁴. Questa contrapposizione tra beni in cui l'uomo vive costituisce la dimensione dello spazio morale. Essa dimostra come la distanza dal bene rappresenti un quadro alternativo sempre presente.

L'agente umano sperimenta il proprio riferimento alla pienezza rappresentata dal bene morale come *una direzione* che fa assumere alla vita un valore che l'uomo considera sempre in termini *narrativi* unitari: per questo l'interrogativo rispetto all'identità non è «chi sia-

²³ Ch. TAYLOR, *Le Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), trad. it. a cura di R. Rini, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 85-89.

²⁴ Ch. TAYLOR, *La diversità dei beni*, in ID., *Etica e umanità* (1998), a cura di P. Costa, Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 246-250.

mo?»), ma «chi diventiamo?»²⁵. La narrazione fonda l'identità e perciò il problema identitario, nella modernità, è *innanzitutto un problema interpretativo*²⁶.

Anche Taylor, a partire dalla propria teoria ermeneutico-morale dell'identità, prende posizione contro l'approccio naturalistico che considera l'io un oggetto autotrasparente e riduce gli atteggiamenti morali a delle reazioni viscerali biologiche. Il naturalismo nega infatti il carattere vincolante dei quadri morali di riferimento perché considera l'identità morale come il frutto di *preferenze soggettive*²⁷. Nella *descrizione storica* del naturalismo gli uomini, liberatisi dai pregiudizi gnoseologici del teismo grazie alle scoperte scientifiche, hanno oggi conseguito la reale immagine della propria natura. In questa immagine essi sono individui razionali inseriti in un mondo in cui ogni elemento, compresi loro stessi, deve essere spiegato ricorrendo esclusivamente ad una descrizione materialistico-causale. Questa narrazione di una storia progressiva e lineare di liberazione dell'uomo dal pregiudizio spirituale/morale fa coincidere la credenza con la superstizione ed è perciò omogenea al pensiero laicista radicale che considera pregiudizialmente la religione priva di ogni valore conoscitivo²⁸.

Taylor contrappone alla ricostruzione storica del naturalismo un'articolata genealogia dell'identità moderna incentrata sui riferimenti morali dove il pensiero scientifico è ermeneuticamente ricondotto all'interno dello sviluppo dei *quadri morali di riferimento* occidentali. Esso ha la sua radice nel razionalismo procedurale cartesiano, per il quale l'agente umano costruisce una catena di percezioni chiare e distinte, o idee interiori, per giungere alla certezza: per soddisfare il criterio dell'evidenza che fonda il quadro gnoseologico, la conoscenza della *res extensa* è indagine di una realtà neutra²⁹. Ad essa ci si educa facendo violenza al modo comune di conoscenza dei corpi in quanto esseri incarnati: per mezzo dell'oggettivizzazione dei corpi la razionalità diviene immateriale, e l'uomo assume questo esercizio gnoseologico come fondamento della propria natura.

²⁵ TAYLOR, *Le Radici dell'io*, cit., pp. 59-73.

²⁶ Ivi, pp. 15-73.

²⁷ Ivi, pp. 41-48.

²⁸ TAYLOR, *L'età secolare*, cit., p. 38 s.

²⁹ Per una ricostruzione storica della trasformazione dei quadri di riferimento neoplatonici che hanno portato all'imporsi di questa prospettiva cognitiva e morale cfr. TAYLOR, *La topografia morale del sé* (1988), trad. it. a cura di A. Pirni, Pisa, Edizioni ETS, 2004, oltre a TAYLOR, *Le Radici dell'io*, cit., pp. 168-184.

L'emergere del *razionalismo procedurale distaccato* segnò dunque la fine della *ragione ontica*, il pensiero che riteneva di potersi fondare direttamente sulla manifestazione delle idee costitutive dell'ordine cosmico: la verità eterna ed immutabile era il presupposto del pensiero, la sua condizione essenziale, e la ragione era tale perché si metteva in contatto con questa realtà perfetta che la trascendeva. Ogni forma di conoscenza presupponeva l'autorivelazione dell'idea infinita. Con il passaggio dalla ragione ontica a quella procedurale si affermarono i *poteri dell'agente* su una realtà divenuta un oggetto manipolabile per il soddisfacimento dei bisogni naturali dell'uomo, e iniziava il nascondimento del riferimento morale trascendente, che si sarebbe compiuto pienamente nella convinzione dell'io oggettivo e autotrasparente di poter ricondurre ogni fenomeno reale alla relazione causale verificabile dal metodo scientifico³⁰. Secondo Taylor questa svolta gnoseologica ebbe una motivazione morale: il miglioramento delle condizioni di vita del genere umano.

La svolta venne preparata dalla Riforma protestante, che valorizzò quegli aspetti della vita umana riguardanti la produzione e la riproduzione, ma si verificò con l'imporsi della Rivoluzione Scientifica, nella quale si definì *l'idea moderna di natura* e il correlato processo di *disincantamento del mondo*. Da allora la verità non fu più considerata una realtà eterna che informa di sé la totalità delle cose, alla quale legarsi in una contemplazione attiva, ma un'acquisizione sperimentale che migliora la condizione umana nella sua dimensione produttiva e riproduttiva: per noi oggi, in ragione di questo mutamento, una conoscenza inutile agli scopi umani non è mai vera. Il disincantamento infatti impose la *meccanizzazione dell'immagine del mondo*, quella visione per la quale il mondo è organizzato secondo un ordine non normativo dove l'influenza tra le parti è progettata per il raggiungimento di risultati circoscritti³¹.

Ogni teleologia intrinseca venne così espulsa e nacque un nuovo atteggiamento dell'uomo verso il mondo: egli da allora in esso non cerca più le finalità formali dei fenomeni ma le loro relazioni di causalità efficiente. L'uomo dopo questo passaggio gnoseologico-morale risponde al fine della creazione diventando *padrone e possessore del-*

³⁰ TAYLOR, *Le Radici dell'io*, cit., pp. 235-250.

³¹ TAYLOR, *L'età secolare*, cit., pp. 123-134.

la natura: Dio ha dato il mondo all'uomo affinché lo usasse per i propri scopi vitali e lo ha dotato di ragione per migliorarsi in questo uso³².

Secondo Taylor dalla fusione in un'unica filosofia dei poteri dell'agente con l'idea moderna di natura si è imposto il paradigma dell'*umanesimo esclusivo*: una prospettiva antropologica viva fino ad oggi che ha al suo centro l'individuo, il quale trova nella realtà immanente i fini del proprio agire (famiglia, carriera, qualità della vita sono per molti di noi oggi beni irrinunciabili e, a volte, gli unici in grado di conferire senso alla nostra esistenza)³³.

L'umanesimo esclusivo poté realizzarsi nel nuovo ordine stabile e razionale dello stato moderno: per i giusnaturalisti la società civile è un meccanismo nato dal libero consenso tra *individui* contraenti obblighi morali gli uni verso gli altri e persegue non fini trascendenti ma la tutela dell'incolumità fisica e dei beni dei cittadini³⁴. Si tratta di un mutamento di prospettiva in ragione del quale *la società politica ha assunto una dimensione antropocentrica*³⁵.

Questo mutamento incentrato sul razionalismo distaccato portava con sé delle aporie: nacque così l'individualismo espressivo come reazione del Romanticismo all'impossibilità dell'uomo di entrare in contatto con lo slancio vitale presente in lui a causa del punto di vista distaccato della ragione illuministica. Per il Romanticismo l'unico accesso alla verità è l'ascolto della voce interiore: solo nei sentimenti morali interiori la natura ci mostra il confine tra bene e male. Un bene coincide con i segni che lo esprimono, ovvero si esplicita e diviene reale, solo perché è espressione della coscienza in parole e, in quanto tale, è riconosciuto da una *comunità linguistica*. La comunità del resto non esiste senza il linguaggio in grado di manifestare la consapevolezza di sé, perciò i rapporti comunità-linguaggio e cultura-bene sono biunivoci e simbiotici. Le idee esistono solo in quanto espresse nell'atto linguistico e restano legate all'enigmaticità dell'universo simbolico a cui esso si riferisce: *il bene si esprime nel linguaggio, inteso come totalità non determinabile una volta per tutte, ed ha carattere irriducibilmente sociale*³⁶. Il Romanticismo ha così universal-

³² Ibidem. Vd. anche ID. *Le Radici dell'io*, pp. 205-220 e 292-307.

³³ TAYLOR, *L'età secolare*, pp. 35 e 311-331.

³⁴ Ivi, pp. 135-191.

³⁵ Ivi, pp. 230-273.

³⁶ Cfr. TAYLOR, *Beni irriducibilmente sociali, e Il linguaggio e la natura umana*, entrambi in ID. *Etica e umanità* (pp. 251-275, e 151-191).

mente mostrato il riconoscimento della centralità di questo *potere di articolazione espressiva* dell'uomo ed ha ribaltato la prospettiva platonica della dipendenza del soggetto dal bene trascendente³⁷: «... ora, almeno per ciò che riguarda il mondo degli umani, la bontà del mondo può essere considerata non del tutto indipendente dalla visione che noi ne abbiamo e dall'immagine che ne diamo»³⁸.

I *poteri dell'agente* e la *profondità della natura* nacquero dunque per Taylor all'interno di modelli di fede, ma poi nel Settecento divennero fonti morali alternative al *teismo*. Queste tre, secondo Taylor, sono *le frontiere dell'esplorazione della mappa morale* che costituisce l'identità occidentale moderna³⁹. Esse rappresentano per l'uomo un riferimento ineludibile, ma anche un problema perché, pur essendo tra loro vicendevolmente vincolate e intrecciate attraverso scambi e influenze reciproche, sono in costante conflitto⁴⁰. La loro conflittualità è la causa della frattura che la modernità attraversa e da cui discende la crisi di legittimità della prospettiva morale universalistica.

In questa conflittualità tra fonti morali per Taylor, gli uomini che abbracciano visioni alternative al teismo devono *trovare un sostituto dell'agape come causa di attivazione della benevolenza universale*: si devono compiere perciò delle trasvalutazioni della grazia teistica. In questa ricostruzione la secolarizzazione è il frutto di autointerpretazioni e pratiche umane innovative, che articolano *l'evoluzione degli interrogativi di fede*, in un segmento temporale che ha come momenti periodizzanti, da un lato, le riforme gregoriane, la diffusione degli ordini mendicanti e il Concilio Lateranense del 1215, e dall'altro, la religiosità deista⁴¹.

³⁷ TAYLOR, *Le Radici dell'io*, pp. 391-398.

³⁸ Ivi, p. 545.

³⁹ Ivi, p. 392.

⁴⁰ Ivi, p. 396 s.

⁴¹ Per Taylor l'odierna situazione di incredulità è nata in seno alle autocomprensioni di fede dell'umanità occidentale: la diffusione degli ordini mendicanti, le riforme gregoriane, e il Concilio Lateranense, che nel 1215 introdusse l'obbligo della confessione auricolare, posero la questione della pratica religiosa corretta delle masse e tentarono di fare dei fedeli dei cristiani più autentici; poi la Riforma Protestante sancì l'uguaglianza di tutti gli uomini davanti alla salvezza e la responsabilità individuale rispetto a questo bene nella relazione immediata con Dio (per i cristiani riformati non esistono vocazioni basse o alte ma vocazioni vissute correttamente o in maniera errata); infine il deismo elaborò un codice cristiano non sacro, con il quale vivere in un mondo retto da leggi costanti e

I risultati di questo mutamento sono stati *lo svuotamento dello spazio pubblico dei contenuti religiosi, una diminuzione quantitativa della credenza* e della pratica religiosa presso i membri della società occidentale e *l'affermazione della pluralità delle credenze*⁴². Noi oggi viviamo in una civiltà ad incredulità prevalente, dove il confronto derivante dalla diversità dell'offerta morale legittima il dubbio rispetto al proprio bene: la condizione dell'uomo della modernità, per quanto egli si possa trovare vicino alla pienezza, non sarà mai priva di dubbi. Gli uomini cioè sono passati dal vivere ingenuamente la fede ad intendere ogni credenza come un atto problematico⁴³. Per questo la secolarizzazione rappresenta, sia per il filosofo canadese che per Habermas, *l'apertura di un nuovo rapporto tra la prospettiva della credenza e quella della non credenza*. Tuttavia in Taylor la secolarizzazione si sviluppa dall'*immanentizzazione delle fonti morali* e non dall'autonomizzazione del pensiero logico-simbolico quotidiano. In questo mutamento si sono come visto avvicinati punti di vista morali superiori e maggiormente inclusivi che hanno portato alla nascita dell'etica moderna⁴⁴.

La genealogia dell'identità moderna mostra come il consenso unanime intorno alle basi illuministiche delle nostre società sia solo apparente, perché le linee di scontro tra i beni costitutivi sono molteplici e, dunque, in contraddizione rispetto all'idea univoca di ragione universale autotrasparente: infatti le tre frontiere delle fonti di moralità, la teistica, i poteri dell'agente e la natura come voce interiore espressiva, sono spesso pensate come esclusive l'una all'altra. L'analisi stratigrafica della formazione dell'identità moderna indica dove la cultura moderna rischia di andare incontro, a causa di un atteggiamento non rispettoso delle proprie fonti morali, a possibili vie di cedimento: l'incertezza degli agenti rispetto ai beni costitutivi; il conflitto tra strumentalismo distaccato illuministico ed espressivismo romantico; il conflitto tra benevolenza universale ed esperienza di vita più piena⁴⁵.

comprensibili alla ragione e, tra XVII e XVIII secolo, si ebbe un'epoca di disincanto nella quale questo codice si autonomizzò dal legame con il trascendente conducendo gli uomini alle pratiche e teorie secolari odierne. Cfr. TAYLOR, *L'età secolare*, cit., pp. 340-343.

⁴² Ivi, p. 381 s.

⁴³ Ivi, p. 18 ss.

⁴⁴ Ivi, pp. 89-104.

⁴⁵ TAYLOR, *Le Radici dell'io*, pp. 603-608.

La condizione morale del soggetto moderno è dunque instabile e lacerante, per la sensazione di vuoto, per il disagio e per il bisogno di senso causati dalle nuove possibilità di profondità e articolazione morale dell'uomo, dovute all'immanentizzazione dei beni⁴⁶. *Oggi noi viviamo, sulla scia dei grandi eventi dell'Illuminismo e del Romanticismo, nell'irrinunciabile rivendicazione di libera autodeterminazione e di pieno sviluppo dei nostri poteri riflessivi, dentro una prospettiva di riduzione progressiva delle sofferenze dell'umanità.* Ma spesso, per il nostro riferirci a beni da altri non riconosciuti, siamo spinti a pretese morali elevatissime che ci conducono ad un parziale tradimento della benevolenza universale. Ciò avviene perché la nostra capacità di identificazione simpatetica è circoscritta e definiamo la nostra identità in opposizione a qualche gruppo esterno⁴⁷. Da questa situazione morale conflittuale deriva, per Taylor, la sfida etica della modernità: ripristinare l'universalità concreta, superare le costruzioni identitarie chiuse e giungere così ad *un eccezionalismo storico non etnocentrico*. La scissione della soggettività moderna dipende da un'alternativa che essa non può eludere: o vive in riferimento aperto a beni plurali non da sé determinabili a priori, o ripropone un ordine del reale fondato solo sui poteri descrittivi del sé.

Per evitare di assumere quest'ultimo punto di vista, così parziale e limitante, l'agente umano deve tenere presenti tutti i beni in campo, anche quelli che gli paiono portare a conseguenze spregevoli. Così si espone alla possibilità di trovarsi con la coscienza scissa, ma questo è un rischio necessario per evitare di impoverire la propria identità morale fuggendo il confronto aperto con le altre componenti della mappa morale della modernità: meglio rischiare di vivere oscure idiosincrasie interiori che automutilare la propria identità. La strada di un confronto aperto è percorribile solo a patto di adeguare il proprio linguaggio in modo che, esplorando la *sfera di risonanza personale*, ci rimandi alle questioni in campo. La dimensione della risonanza personale infatti permette di salvare la prospettiva soggettiva di riferimento a beni superiori *decentrandola*.

Dunque anche qui, come in Habermas, il percorso di ripristino dell'universalità della ragion pratica si fonda sullo sviluppo di una relazione riflessiva tra interpretazioni collettive del reale. Tuttavia la soggettività in Habermas si decentra per l'appartenenza al luogo univer-

⁴⁶ TAYLOR, *L'età secolare*, cit., pp. 381-407.

⁴⁷ TAYLOR, *Le Radici dell'io*, cit., pp. 483-492.

sale comune generato dall'attività filosofica di traduzione. Mentre la tesi di Taylor è che nell'*Ordine Morale Moderno* il senso di cui l'uomo necessita per agire, la causa pragmatica, fonda il riferimento ad un orizzonte di pienezza che non può essere ricercato a partire da una rappresentazione corretta di una realtà indipendente. Ovvero, nella sua filosofia, Taylor mostra la centralità del riferimento ontologico situato su un piano ermeneutico, grazie al quale la ragione pratica si costituisce nel confronto dialogico tra i diversi riferimenti teleologici.

Secondo Taylor, la mappa morale moderna e le sue diversificate fonti morali, anche quelle di natura intraumana, sono unite alla dimensione trascendente perché appartengono al *medesimo movimento storico di autocomprensione dell'orizzonte di pienezza* che ha motivato la società occidentale a riformare modi e forme dell'accesso alla verità. In questo senso gli orizzonti di credenza e non credenza in esso generati ci appaiono come approfondimenti e articolazioni di una motivazione morale originaria, come elementi organici di un processo di diversificazione di un unico evento umano e ontologico. Questa ricostruzione dimostra la necessità storica del riferimento pratico della ragione; il suo primato rispetto alla ragione logico-teoretica è infatti provato dall'importanza della benevolenza universale che, nel passato monopolio morale teistico come nell'odierna molteplicità morale, è la motivazione di fondo grazie alla quale l'uomo riesce a inserire il proprio agire in un quadro sensato.

5. *La fusione degli orizzonti normativi nello stato liberale aperto alle differenze*

Taylor pensa allo stato liberale come ad una realtà etico-politica che strutturi una cornice di senso dove trovino posto pratiche morali nuove, necessarie ad evitare quelle letture unilaterali ed escludenti a cui l'identità moderna è esposta⁴⁸. Nel passato l'identità era segnata da una posizione sociale immutabile, poi la sua individualizzazione per mezzo dell'affermazione del principio dell'uguaglianza naturale degli uomini ha portato alla fine della società divisa in ceti dell'*Ancien Régime*. Con questo cambiamento, unito alla concezione espressiva della vita si è affermata *la questione dell'autenticità*: la necessità di diventare se stessi all'interno di un quadro sociale e morale mobile di

⁴⁸ Cfr. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, cit.

uguaglianza universalmente sancita. *Il carattere dialogico costitutivo dell'identità*, prima esteriore e di gruppo, è divenuto interiore e individuale⁴⁹. Così oggi il bisogno umano vitale del *riconoscimento* è divenuto problematico: con la modernità per la prima volta il tentativo di farsi riconoscere può fallire⁵⁰. Dunque si può essere se stessi in un dialogo fra pari solo se si viene riconosciuti nella propria unicità, e l'identità moderna vive sulla contraddizione per cui la richiesta di uguaglianza universale si accompagna a un pensiero della differenza che rivendica come costitutivo dell'identità il non essere universalmente condivisibile. Secondo Taylor, per rispondere alla sfida della difficile convivenza dei molteplici riferimenti morali, lo stato liberale deve poter *agire su privilegi e immunità particolari*, facendo salvi i diritti fondamentali, per garantire la sopravvivenza di una cultura minacciata. Si può cioè dare vita ad una forma nuova di liberalismo, *aperto alle differenze*, che tenga conto della centralità della questione del riconoscimento culturale e rispetti i valori di libertà individuale affermatasi nell'Ordine Morale Moderno⁵¹.

Il liberalismo degli uguali diritti, promosso dai laicisti radicali, è inospitale verso le differenze perché non sa tutelare le società distinte in esso presenti e, pur non volendo abolirli, non sa trovare a questi valori posto al suo interno. Infatti il liberalismo procedurale pretende di mettere sullo stesso piano le culture e finisce così per considerarsi superiore ad esse: «Il liberalismo non è un possibile terreno d'incontro per tutte le culture, è l'espressione politica di un certo insieme di culture e appare del tutto incompatibile con altri insiemi»⁵².

Il liberalismo ospitale alle differenze invece si apre alle componenti culturali verificando, attraverso un percorso di conoscenza reale, gli ambiti di valore in discussione: l'idea di vita buona che le società distinte esprimono⁵³. Secondo Taylor, per non cadere in un atteggiamento pregiudiziale, l'eguale valore tra culture va verificato attraverso una *fusione degli orizzonti normativi* che muova da una comunicabilità non scontata: nel confronto con gli altri impariamo a muoverci in un orizzonte più ampio, entro il quale ciò che prima era lo

⁴⁹ Ivi, p. 11 s.

⁵⁰ Ivi, pp. 31-62.

⁵¹ Ivi, pp. 38-42.

⁵² Ivi, p. 50.

⁵³ Ivi, pp. 43-51. Sui due concetti di liberalismo e sulle implicazioni del passaggio da un sistema politico all'altro vd. Ivi, pp. 43-62.

sfondo scontato delle nostre valutazioni può essere riclassificato come una delle possibilità esistenti, insieme allo sfondo (diverso) della cultura che ci era prima estranea⁵⁴. Nella fusione degli orizzonti l'osservatore esce dallo scambio con una concezione del valore nuova⁵⁵.

Taylor non assume la comunicazione tra culture diverse come un dato scontato ma nemmeno la nega: la considera il frutto di uno sforzo di comprensione calato in una situazione concreta; il risultato di un percorso di avvicinamento. Un dialogo multiculturale reale è il bene di riferimento con il quale l'identità moderna può consapevolmente scoprire i propri originali quadri di valore. La negazione della possibilità del dialogo tra culture conduce invece all'automutilazione della nostra identità. Il sistema politico liberale riformato tayloriano vuole rispondere alla sfida posta all'uomo occidentale dalla secolarizzazione con l'affermazione della fonte morale della *benevolenza universale*, e per questo motivo è immaginato non come uno spazio neutrale, nel quale avviene un libero confronto tra culture definito metodologicamente e moralmente una volta per tutte, ma come un'identità culturale in mutamento con riferimenti di valore specifici, eticamente orientata da orizzonti normativi dialogicamente costruiti nel corso del tempo da diverse identità⁵⁶.

Per questo la laicità deve essere considerata non l'affermazione della secolarizzazione degli spazi pubblici, ma una politica a tutela di un comune orizzonte di convivenza delle diverse credenze dei cittadini. Essa è una *policy* che realizza un confronto aperto tra credenza e non credenza, e dunque riveste la medesima funzione svolta dalla tolleranza nel sistema liberale post-secolare descritto da Habermas. Con il termine *laicizzazione* Taylor considera dunque la promozione dell'eguaglianza morale dei cittadini in modo che tutti possano aderire allo stato a partire da una propria concezione del mondo⁵⁷. Secondo Taylor esistono due sistemi principali di laicità: *repubblicano* e *liberal-pluralista*. Il primo non li tollera, mentre il secondo prevede *accomodamenti ragionevoli* che, fatte salve le funzionalità di sistema,

⁵⁴ Ivi, p. 56 s.

⁵⁵ Ivi, p. 57 ss.

⁵⁶ Ivi, pp. 50-62.

⁵⁷ Secondo il filosofo canadese, la laicità poggia su due principi, l'uguale rispetto e la libertà di coscienza, che sono primari rispetto ai due modi operativi che ne permettono la realizzazione, ossia la separazione tra Chiesa e Stato e la neutralità dello Stato nei confronti delle religioni. Cfr. MACLURE, TAYLOR, *La scommessa del laico*, cit., p. 18.

permettano di preservare le pratiche a cui il cittadino deve conformarsi per rispettare gli impegni fondamentali del proprio quadro di riferimento, sebbene esse siano in contraddizione con le norme non fondamentali della categoria sociale a cui appartiene. L'accomodamento ragionevole diventa perciò lo strumento per codificare pubblicamente il riconoscimento di una diversità morale e sancire la sua conciliabilità con gli orizzonti di valore a cui la società nel suo insieme si riferisce. In questo strumento giuridico Taylor fa convergere sia l'esigenza della società liberale di giungere ad un assetto includente delle diversità morali sia il bisogno del singolo di articolare il proprio riferimento al bene⁵⁸. In questo modo, riconoscendo la necessità di includere una nuova pratica, l'orizzonte di riferimento maggioritario assume nel proprio ambito una nuova fonte di legittimità e così articola diversamente il proprio riferimento al bene, che viene a trovarsi su un piano diverso, inclusivo sia delle proprie istanze che di quelle dell'altrui identità: *nasce così un nuovo orizzonte di valori, più allargato, inclusivo e plurale dei precedenti*⁵⁹.

Il binomio tayloriano accomodamento ragionevole/fusione degli orizzonti normativi perciò, a mio parere, si può considerare il corrispettivo pratico, nel quadro di un'opera generale di rilegittimazione dell'universalità della ragion pratica, della attività di traduzione dei contenuti semantici religiosi in prospettive morali universali rivendicata alla filosofia da Habermas.

6. Il principio buono del dialogo morale riflessivo tra Sé e Altro si impone sulla ragione strumentale e sull'etnocentrismo

Nell'analisi del legame tra i processi interculturali e le istituzioni liberali svolta da Taylor e Habermas emergono le ricadute politico-morali delle idiosincrasie dell'identità occidentale moderna. Le radici della crisi di legittimità del sistema liberale odierno affondano infatti per questi due filosofi nella ricostruzione storica dei fondamenti culturali della modernità: Taylor e Habermas rifiutano l'ipotesi dell'esaurimento del portato normativo della ragione pratica contemporanea,

⁵⁸ Ivi, pp. 92-108.

⁵⁹ Ivi, pp. 53-61. Sui risultati dell'accomodamento ragionevole in Québec vd. il rapporto pubblicato dalla Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles sul sito internet ufficiale <http://www.accomodementes.qc.ca>.

avanzato dai filosofi postmodernisti, e propongono una revisione critica del sistema liberale incentrata sul chiarimento genealogico della ragione moderna, sebbene riferendosi a due ricostruzioni differenti della storia filosofica dell'occidente⁶⁰.

Lo studio del legame tra ragione moderna e poteri comunicativi in vista del chiarimento del processo di emancipazione umano rappresenta, per il filosofo tedesco, un interesse di lungo periodo, che si è sviluppato negli anni Sessanta a partire dall'interrogazione del rapporto tra teoria e prassi. Habermas allora definiva il passaggio alla modernità come la fine della dipendenza delle categorie dell'agire dalla metafisica e il loro riferirsi all'universale e immanente canone naturale. Grazie a questo mutamento la tecnica pretende di imporsi come legittimazione e spiegazione unica di ogni azione dell'uomo; ma il filosofo tedesco affermava il primato del sapere pratico-morale su quello tecnico-scientifico. Per Habermas l'evoluzione sociale infatti si svolge in un duplice processo di razionalizzazione: come aumento delle forze produttive e, sul piano dell'*agire comunicativo*, come cancellazione dei rapporti di violenza che impediscono la comunicazione e la gestione regolamentata dei conflitti. La distinzione tra la razionalità comunicativa propria della democrazia, orientata all'intesa in una *situazione discorsiva ideale*, e la razionalità strumentale orientata al successo, propria dei meccanismi autonomi di integrazione sistemica della modernità (la burocrazia statale e mercantile), è vista dal filosofo tedesco come l'espressione della contrapposizione tra il sapere pratico e il sapere tecnico. Habermas individua così, come motivo della crisi della modernità, il tentativo della razionalità strumentale di prevalere su quella comunicativa e teorizza il potenziamento dell'attività discorsiva di sfere pubbliche autonome. In questo modo sarebbe possibile la reale formazione democratica della volontà collettiva⁶¹.

Negli anni Settanta per il filosofo tedesco perciò la ragione comunicativa rappresentava un orizzonte secolare stabile e raggiungibile dalle società moderne: la *linguistificazione* del sacrale in Occidente

⁶⁰ Per il dibattito sul concetto di post-moderno cfr. ad es. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna Rapporto sul sapere* (1979), trad. it. a cura di C. Formenti, Milano, Feltrinelli, 2014 e G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.

⁶¹ Cfr. PETRUCCIANI, *Introduzione a Habermas*, cit., pp. 18-120.

era considerata compiuta una volta per tutte⁶². Oggi invece, come visto, Habermas distingue tra un linguaggio extra-quotidiano, fonte degli obblighi di solidarietà dell'individuo, ed uno quotidiano. Egli non delinea più una relazione compiuta, ma un rapporto riflessivo biunivoco tra credenza e non credenza che si realizza in uno spazio pubblico segnato dalle appartenenze duplici e mai completamente risolte dei credenti: questa conflittualità tra ragioni dello sfondo normativo e ragioni logico-simboliche è considerata il motore dell'evoluzione dei processi di apprendimento dell'umanità, e dunque viene utilizzata per spiegare l'evoluzione sociale. L'odierna articolazione della ragione comunicativa è perciò legata sia alla consapevolezza della persistenza delle religioni nelle nostre società secolarizzate, sia alla connessa incapacità del sistema liberale di dotarsi di prospettive unitarie e universalmente vincolanti senza ricorrere all'assimilazione di significati morali religiosi rivisitati.

Questo riconoscimento del protagonismo normativo delle religioni prova che la filosofia svolge, in quanto autochiarimento del sapere pratico dell'uomo, una funzione universalmente prescrittiva: essa risolve il problema della legittimità normativa del sapere pratico fondandolo non più su un'idea trascendente di verità, né su un'idea di ragione storica, ma sulle *ragioni discorsive determinate intersoggettivamente*. La filosofia comunicativa di Habermas risponde così alla necessità della ragion pratica di superare l'*impasse* nel quale essa si trova sia per la fine di una fondazione metafisica del pensiero, sia per l'arbitraria fondazione su un soggetto trascendentale attuata dal paradigma gnoseologico critico⁶³.

La verità perciò, alla luce della filosofia comunicativa, non deve essere considerata né piena trasparenza delle cose né mera legittimazione di un rapporto di dominio: è descrizione intersoggettiva trasparente su sfondi oscuri⁶⁴.

⁶² HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. xi.

⁶³ V. PETRUCCIANI, *Introduzione a Habermas*, cit., p. 124 s.

⁶⁴ Non per caso Habermas individua un precedente della filosofia comunicativa in uno scritto del giovane Hegel (*Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, 1799), nel quale si contrappone una filosofia fondata sull'intersoggettività dialogico-linguistica dei parlanti ad una filosofia della soggettività di una coscienza conoscente autotrasparente fondata trascendentalmente. Cfr. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), trad. it. a cura di E. e E. Agazzi, Bari, Laterza, 1988, pp. 24-45.

In questo quadro post-secolare, il ribaltamento del rapporto plurisecolare tra scienza e metafisica non va letto come una vittoria della filosofia sulla teologia, ma come parte di un movimento storico-linguistico intersoggettivo: è un mutamento che sfida il valore teoretico di entrambe le discipline, le quali si fanno più *riflessive*. La teologia impara a fare i conti con la critica delle fonti storiche della religione, separandole dal messaggio evangelico. La filosofia sottopone a revisione l'univocità dell'eredità semantica della metafisica occidentale, prendendone le distanze, e diviene giustificazione discorsiva universale aperta al confronto con tutte le ricostruzioni ontologiche del reale. La filosofia critica cioè assume un ruolo fondamentale per sostenere una concezione di democrazia basata su una situazione discorsiva ideale in uno stato di diritto *eticamente pregnante*, dove il rispetto delle diverse componenti culturali è garantito dall'accesso pieno al dibattito in grado di indirizzare le scelte del legislatore, cioè del popolo⁶⁵.

La filosofia critico-comunicativa di Habermas è dunque in continuità con la ricostruzione kantiana della relazione tra stato civile e stato etico, poiché mira a realizzare il medesimo obiettivo: la rimozione delle immoralità presenti nelle religioni storiche. Secondo Kant l'uomo segue il dovere per il dovere, ma non può essere indifferente ai risultati del proprio agire. Il fine ultimo, inteso come realizzazione del Bene supremo nel mondo, è dunque un obbligo del pensiero morale dell'uomo che, coniugato alla verità della legge morale, mostra all'uomo la forma del dovere rispetto al tempo storico nel quale l'individuo è collocato: interroga la coscienza dell'individuo sulla purezza dell'intenzione conforme all'agire. L'unico garante della verità del fine ultimo è l'Essere supremo che ha scritto le leggi morali e naturali del mondo. La morale in Kant lega perciò necessariamente la ragione ad una religione non dogmatica, il cui fine, sostiene il filosofo di Königsberg, è sviluppare il miglioramento della natura morale umana⁶⁶.

⁶⁵ Vd. HABERMAS, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, 1996, in HABERMAS, TAYLOR, *Multiculturalismo*, cit., pp. 82-95.

⁶⁶ Vd. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, pp. 45-63. Per la difesa del carattere utopicamente progressivo dello sviluppo della religione non dogmatica vd. l'attacco di Kant ai detrattori del chiliasmo filosofico e religioso, ivi, p. 105.

In questo quadro tutta la storia dell'umanità può essere descritta come il conflitto tra una comunità etica orientata al bene (invisibile) e un culto erudito basato su pratiche vuote, finalizzate alla conservazione dei privilegi degli interpreti della rivelazione. Il cristianesimo ha per Kant dichiarato l'isonomia universale della legge morale ed ha così segnalato come giustizia morale e benevolenza siano gli unici mezzi dati all'uomo per conoscere l'Essere supremo⁶⁷. L'insegnamento morale cristiano ha portato perciò ad una svolta nel conflitto tra fede storica e fede naturale poiché ha mostrato all'uomo la possibilità di uscire dalla sudditanza immorale del culto religioso storico. Kant non sostiene la fine del culto storico ma la necessità di una sua trasformazione che neghi il dogmatismo e assuma la felicità umana in questo mondo come risultante del processo di mediazione tra individui morali⁶⁸. Egli ci parla cioè del dovere morale dell'umanità di trasformare la propria religione in religione riflessiva, orientata al dialogo con gli altri uomini guidati dal principio buono.

Per Habermas lo stato civile deriva dalla comunità etica storicamente costituita, trae da essa i propri significati rivedendoli in termini universali e così facendo realizza quella universalità morale riflessiva per cui si ha l'uscita dell'uomo dalla tutela morale dell'autorità tecnica o di quella religiosa⁶⁹. Secondo Habermas lo stato civile e la comunità religiosa, dialogando, divengono riflessive, e nasce così nella società moderna un percorso inedito di uscita dal dogmatismo.

Secondo il filosofo tedesco infatti la distanza ineliminabile tra linguaggio secolare e linguaggio religioso fonda il valore universale e inclusivo della vita etico-politica, contrapposto a quello esclusivo della vita buona della religione. I cittadini secolari seguono valori, che possono essere trasvalutati, mentre i cittadini credenti sono orientati da verità di fede: i primi agiscono dentro un'universalità decentrante incarnata nei presupposti di validità degli enunciati razionali, i secon-

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 331 ss.

⁶⁸ V. P. CHIODI, *Introd. a I. KANT, Critica della ragion pratica e altri scritti morali* (1788), trad. it. a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1995, p. 21 s. Sulla lotta fra culto vero e culto falso v. Kant *La religione entro i limiti della semplice ragione*, cit., pp. 347-433. Per la censura subita da Kant cfr. M. RONCORONI, *Introd.*, *ivi*, pp. 11-16 e O. HÖFFE, *Immanuel Kant* (1983), trad. it. a cura di V. Verra, Bologna, il Mulino, 1986, pp. 25-28.

⁶⁹ Per la distinzione kantiana tra forme e finalità della società civile e della comunità etica v. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, cit., pp. 229-245.

di vivono un'universalità incorporante strutturata in enunciati che non possono essere soggetti a critica. Per questo, secondo Habermas, se si fosse realizzata l'immanentizzazione delle fonti morali su cui si basa la mappa morale moderna di cui parla Taylor, la fede sarebbe divenuta un'opzione etica tra le altre e si dovrebbe escludere la possibilità che le comunità religiose possiedano contenuti semantici non ancora sfruttati nello spazio politico secolare: ogni contenuto religioso di solidarietà sarebbe stato tradotto in termini secolari e, allo stesso tempo, sarebbe già caduto il confine tra ragion pratica e giudizio teleologico⁷⁰.

Dunque parrebbe non ci siano proprio dei punti di contatto tra una filosofia incentrata sul dialogo dei quadri di riferimento morali orientati dai beni, quale quella tayloriana, e una filosofia politica procedurale che mira a ricondurre le differenze in un medesimo orizzonte etico indifferenziato, quale quella habermasiana. Molto grande è del resto la distanza nell'interpretazione della secolarizzazione: per il filosofo tedesco il concetto di società post-secolare si fonda sullo svuotamento dello spazio pubblico delle società occidentali dei riferimenti religiosi per l'autonomizzarsi del sapere tecnico-pragmatico nel paradigma scientifico; la secolarizzazione per Taylor è invece un processo di immanentizzazione e moltiplicazione di un riferimento morale, nel quale il primato etico viene nascosto ma non messo in discussione. Tuttavia a me pare siano maggiori le convergenze e non le dissonanze di queste due declinazioni etico-politiche della modernità situate a una distanza intermedia dal laicismo e dal multiculturalismo radicali: una di queste è l'assunto dell'imprescindibilità della ricostruzione genealogica come possibilità di legittimare un pensiero moderno in grado di conciliarsi con se stesso, perché capace di pensare in termini riflessivi i propri interessi gnoseologici e morali. Infatti l'uomo moderno è caratterizzato dalla sua storicità: «... la nostra immagine della nostra collocazione è definita in parte, ma in maniera cruciale, da una storia che narra come ci siamo arrivati»⁷¹. Entrambi gli autori ricorrono a questo tipo di ricostruzione storica perché sono consapevoli che, dopo Hegel, ogni descrizione interna alle scienze umane è necessariamente parte di uno sguardo coinvolto, non neutrale. Ogni genealogia infatti è un'attività ermeneutica che non realizza una relazione tra soggetto e oggetto, ma caratterizza la com-

⁷⁰ HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 109.

⁷¹ TAYLOR, *L'età secolare*, cit., p. 46.

preensione come un'interazione tra il movimento della tradizione storica e il movimento dell'interprete.

In Taylor la genealogia conduce alla condanna della ricostruzione storica del soggetto cosciente e autotrasparente del naturalismo illuministico, e alla descrizione di un percorso storico segnato dalla moltiplicazione e dalla immanentizzazione dei beni a cui l'agente umano si riferisce. In Habermas essa invece porta a considerare la dimensione critica odierna della filosofia interna ad un quadro epistemico fondato su procedure di conoscenza immanenti alla prospettiva sociale intersoggettiva, a causa del ribaltamento del rapporto tra teologia e filosofia operato dal nominalismo. In questa descrizione la filosofia è così in continuità con la sua antica funzione pragmatica di chiarimento linguistico del sapere, religioso o meno. Il filosofo tedesco infatti sostiene che l'umanità moderna si confronta con molteplici valori e verità e che tra questi primeggia il sapere fallibilistico delle scienze, del quale la filosofia si pone a fondamento in quanto indagine decentrata e consapevole del sapere pratico in una società democratica. Taylor invece sostiene la molteplicità conflittuale di orizzonti di valore e individua nella risonanza personale l'unico percorso dialogico decentrato in grado di interpretare correttamente la mappa morale moderna (la relazione spesso conflittuale tra teismo, profondità della natura e poteri dell'agente). Egli ritiene infatti che l'agente linguistico habermasiano sia ancora interno ad una relazione soggetto/oggetto, dal momento che si riferisce a significati esclusivamente esterni. Per il filosofo canadese, Habermas vede le fonti della ragione univocamente, fondate o sull'esperienza scientifica o sulla ragione morale, ma non sulla risonanza personale che il soggetto moderno deve sviluppare per viverle come riferimenti costitutivi della propria identità. Habermas dunque confonde l'esplorazione dell'integrità e dell'autenticità delle fonti morali per mezzo dell'articolazione espressiva, che il soggetto moderno compie riferendosi al bene, come un'altra forma del soggettivismo della ragione strumentale⁷². Mentre invece tale articolazione è possibile in quanto ogni moderno appartiene ad una cultura morale espressiva e dialogica nella quale i significati si costituiscono a partire dalla determinazione della coscienza interiore del *Sé* nella relazione con gli *altri significativi*.

Sono approdi dello studio critico della modernità certamente differenti, però entrambi eleggono il linguaggio a luogo privilegiato in

⁷² Cfr. TAYLOR, *Le Radici dell'io*, cit., p. 618 ss.

cui possa rilegittimarsi l'universalità della ragion pratica e la preservazione della benevolenza universale dagli attacchi dei diversi egoismi: la traduzione dei contenuti religiosi permette di ancorare tutti i cittadini ad un medesimo piano di valori comune, così come la fusione degli orizzonti normativi permette a cittadini di gruppi diversi di essere orientati dagli stessi beni.

Inoltre, entrambi i filosofi assumono il confronto con la dimensione religiosa come necessità per lo sviluppo del pensiero moderno: per Taylor si può fondare sensatamente la prospettiva di incredulità ingenua, in cui tutti noi oggi viviamo, solo riferendosi agli orizzonti di fede che l'hanno generata; per Habermas invece il dialogo con la religione chiarifica i termini dell'attività del pensiero filosofico (il quale a sua volta agisce da stimolo alla comprensione dei valori dell'umano nelle confessioni religiose aperte al confronto riflessivo). Sia per Taylor che per Habermas perciò, dal dialogo con le comunità di fede e dalla ricostruzione della dialettica storica tra pensiero laico e pensiero religioso si struttura la prospettiva solidale di cui la società moderna ha bisogno per non cadere vittima dei disagi che endemicamente l'attraversano. Così, chiarendo la problematica dei confini della dimensione interculturale moderna, entrambi prevedono una revisione del sistema liberale che sia rispettosa delle differenze e allo stesso tempo inclusiva. Essi, a mio avviso, elaborano soluzioni pratiche differenti per realizzare gli stessi principi: gli accomodamenti ragionevoli di Taylor derogano ai principi generali, non fondamentali, per applicare eguaglianza e libertà di espressione; Habermas immagina invece una tolleranza inclusiva nell'applicazione dell'eguale libertà religiosa, fondata sulla partecipazione paritaria dei membri delle comunità religiose alla formazione dell'opinione pubblica. Il filosofo tedesco considera gli accomodamenti ragionevoli una fonte di indebolimento della sovranità basata sulla volontà generale, perché in contraddizione con i diritti del singolo all'autodeterminazione culturale. Egli pensa piuttosto ad un progetto di democrazia transnazionale che contrasti le odierne politiche tecnocratiche liberistiche e in questo quadro immagina una revisione delle funzioni della Corte Costituzionale, che dovrebbe trasformarsi in un'istituzione volta alla rimozione degli ostacoli alla piena e attiva partecipazione dei membri delle diverse comunità di fede alla formazione dell'opinione pubbli-

ca⁷³. Secondo Taylor invece gli accomodamenti ragionevoli sono necessari per garantire la sopravvivenza alle culture minoritarie, purché vengano sanciti da un percorso di conoscenza reciproca. La svolta espressiva del linguaggio comporta infatti che la dipendenza dei beni esplicitati da una certa cultura faccia divenire quella stessa cultura un bene da preservare.

Tuttavia, al di là di queste differenze pratiche di realizzazione, entrambi i filosofi hanno al centro della loro indagine il problema dello sviluppo di un riconoscimento inclusivo delle diverse culture che sviluppandosi sul piano linguistico-normativo, grazie ad un sistema politico fondato su un principio di uguaglianza universale non etnocentrico, possa riprodurre e intensificare la convivenza libera e pacifica tra esseri umani. Entrambi, pur distanziandosene, sono radicati nella tradizione di pensiero ontologico giunta fino a noi dall'antichità poiché nelle loro genealogie descrivono come l'essere continui a mostrarsi all'uomo nella sua univocità (sebbene in Habermas, in linea con l'insegnamento kantiano, si debba piuttosto parlare di un'ontologia indiretta, poiché essa deriva dalla conformazione morale naturale dell'uomo). Per questo il loro pensiero si oppone a quanti credono di poter leggere il reale riferendosi a strutture indifferenti ai valori di una ragion pratica universalmente condivisa e si pensano slegati da questo orizzonte morale a causa del collasso dell'unica modalità linguistico-ermeneutica con la quale l'uomo aveva costituito il proprio legame con il Bene (la metafisica). Da questo mutamento ontologico infatti le narrazioni del bene si sono sia moltiplicate che rese più intensive e riflessive, grazie allo sviluppo della funzione rappresentativa del linguaggio, e oggi ci troviamo in presenza di descrizioni tra loro molto diverse della medesima apertura linguistico-comunitaria di svelamento della verità. Nello stesso tempo si è diffusa la consapevolezza dell'impossibilità della piena soluzione dell'enigmaticità che si esprime nelle diverse componenti culturali del linguaggio. La fine della metafisica, o almeno la fine della sua rivendicazione di unico ed esclusivo accesso alla verità, ha perciò prodotto uno spostamento sul piano linguistico del problema ontologico del quale si deve tenere

⁷³ Sulla necessità di pensare le categorie del politico secondo un nuovo paradigma transnazionale e sulle ricadute sulla società occidentale delle politiche tecnocratiche adottate dalle socialdemocrazie v. HABERMAS, *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea* (2013), trad. it. a cura di L. Ceppa, Bari, Laterza, 2014, pp. 11-41 e soprattutto pp. 51-70.

conto. Per questo i due filosofi assumono, come chiave interpretativa della modernità occidentale, il problema del riconoscimento discorsivo e dialogico dell'Altro nella sfera politica e morale, per declinare in maniera sempre nuova, aperta ed inclusiva il riferimento al bene delle nostre società.

ABSTRACT. – This paper analyzes the contemporary philosophical and political debate concerning the difficulties raised by intercultural processes and liberal institutions, showing how today's liberal system crisis of legitimacy is rooted in the philosophical grounds of occidental cultural identity. Two authors are mainly considered: Charles Taylor and Jürgen Habermas. They both refuse the postmodern theory of the exhaustion of practical reason's normativity and found the possibility of a reason's virtuous development on the explanation of its genealogical link with the history of occidental identity.

BIBLIOGRAFIA

- HABERMAS, Jürgen, *Il discorso filosofico della modernità* (1985), tr. it. di E. e E. Agazzi, Editori Laterza, Bari 1988.
- e TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento* (1996), tr. it. di G. Rigamonti e L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1998.
- e RATZINGER, Joseph, *Ragione e fede in dialogo* (2004), tr. it. di G. Bosetti, Padova, Marsilio, 2005.
- *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia* (2012), tr. it. di L. Ceppa, Bari, Laterza, 2015.
- *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea* (2013), tr. it. di L. Ceppa, Bari, Laterza, 2014.
- HÖFFE, Otfried, *Immanuel Kant* (1983), tr. it. di V. Verra, Bologna, il Mulino, 1986.
- KANT, Immanuel, *Critica della Ragion pura* (1781), tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Bari, Laterza, 1963.
- *Critica della ragion pratica e altri scritti morali* (1788), tr. it. a c. di P. Chiodi, Torino, UTET, 1995.

- *La religione entro i limiti della semplice ragione* (1794), tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2012.
- KYMLICKA, Will, *La cittadinanza multiculturale* (1995), tr. it. di G. Gasperoni, Bologna, Il Mulino, 1999.
- LYOTARD, Jean-François, *La condizione postmoderna, Rapporto sul sapere* (1979), tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano, 2014.
- PEÑA-RUIZ, Henri, *Dio e la Repubblica. Filosofia della laicità* (2005), Roma, Effepe, 2008.
- PETRUCCIANI, Stefano, *Introduzione a Habermas*, Bari, Laterza, 2000.
- TAYLOR, Charles, *La topografia morale del sé* (1988), tr. it. di A. Pirni, Pisa, Edizioni ETS, 2004.
- *Le Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), tr. it. di R. Rini, Feltrinelli Milano, 1993.
- *Il disagio della modernità* (1991), tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, Bari, Laterza, 1994.
- *Etica e umanità* (1998), tr. it. di P. Costa, Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- *L'età secolare* (2007), tr. it. di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2009.
- e MACLURE, Jocelyn, *La scommessa del laico* (2010), tr. it. di F. Giardini, Bari, Laterza, 2013.
- VATTIMO, Gianni, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.